Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/revue-benedictine_1960_70

REVUE BÉNÉDICTINE

TOME SOIXANTE-DIXIÈME

(75e ANNÉE)

1960

ALMA COLLEGE
LIBRARY
Los Gatos, Calif.

ABBAYE DE MAREDSOUS
Belgique

1960

54325

V.70
1960

LE 3 octobre 1959 fut célébré le Millénaire de la mort de Gérard de Brogne. A cette occasion, un Congrès d'histoire monastique se tint à l'abbaye de Maredsous, proche de l'antique monastère où mourut le saint abbé. Il était présidé par M. Léopold Genicot, professeur à l'Université de Louvain, et réunissait de nombreux participants de diverses nationalités. Les séances eurent lieu les 1^er^, 2 et 3 octobre, et furent principalement consacrées à l'étude du personnage et de son œuvre réformatrice.

La Revue Bénédictine *qui a toujours fait une large part à l'histoire monastique, se devait d'affecter tout un fascicule à la publication de ces conférences. Le lecteur trouvera ici les communications dont les auteurs ont bien voulu nous remettre le texte ; les autres études sont évoquées dans les conclusions de dom Leclercq, à la fin du recueil.*

Il faut donc voir dans ce volume, non pas les Actes mêmes du Congrès, — exposés, discussions, échanges de vues, itinéraires des excursions, etc., — mais bien une sorte de Mémorial où sont présentés les principaux résultats du colloque dont unanimement les membres du Congrès ont apprécié l'intérêt.

RECHERCHES CRITIQUES SUR LA *VITA GERARDI ABBATIS BRONIENSIS*

A plusieurs reprises, l'auteur de la *Vita Gerardi abbatis Broniensis*[1] se plaint d'être en butte aux attaques des jaloux et des détracteurs. Déjà dans le prologue, il signale parmi les principales causes qui ont failli le décourager dans son entreprise une *aemulorum nihilominus obtrectans socordia*[2], l'étroitesse d'esprit de quelques envieux qui ne cessent de le contredire. Il est vrai qu'on pourrait être tenté de ne pas attacher beaucoup d'importance à ce cliché qu'on retrouve parfois dans un prologue. L'auteur termine pourtant ce même prologue en décochant à ses contradicteurs un trait nouveau : « Je salue ceux qui me veulent du bien. Quant à mes adversaires, je souhaite qu'ils puissent se convertir à de meilleurs sentiments : *Valeant benevoli. Resipiscant aemuli*[3]. » C'est bien le terme *resipiscant* qu'il emploie. L'expression est un peu forte. C'est en effet celle qu'employaient les Pères, à la suite de saint Paul d'ailleurs[4], pour désigner un retour vers Dieu, vers la vertu, vers la vérité, bref pour parler d'une conversion authentique. Voilà que de prime abord le lecteur se trouve plongé dans une atmosphère de polémique et de propagande, qui se manifestera tout au long de la *Vita*.

Il faudra se faire une mentalité contemporaine de celle de l'auteur, pour reconnaître ces *aemuli* et comprendre les différends qui peuvent avoir opposé à Gonthier, abbé de Brogne, à ses moines et à leur porte-parole, des détracteurs acharnés. Cette recherche de l'actualité brûlante qui fit naître la *Vita* apportera quelques éléments sûrs, capables d'en établir une critique plus approfondie et de suggérer une méthode permettant de repérer les débris qui auraient résisté à cet examen. Successivement on examinera les articles que voici :

---

1. La *Vita Gerardi abbatis Broniensis* sera citée d'après l'édition de L. von Heinemann, publiée dans les *MGH., SS.*, t. XV, 2, p. 654-673, coll. p. 1318; *VG.*, III, 656=la *Vita* dans l'édition indiquée, au troisième chapitre, à la page 656.
2. *VG., Prol.*, 655.
3. *VG., Prol.*, 656.
4. 2 *Tim.*, 2, 26.

I. Une initiative prêtée à saint Pierre et un privilège pontifical.
II. Les évêques de Liège, protecteurs de Brogne.
III. La valeur de la *Vita Gerardi*.
IV. La *Vita Gerardi*, reflet de l'actualité religieuse liégeoise dans la seconde moitié du XI^e siècle[1].

I. UNE INITIATIVE PRÊTÉE A SAINT PIERRE ET UN PRIVILÈGE PONTIFICAL

Dans la *Vita Gerardi*, deux séries de sujets semblent, plus que d'autres, intéresser l'auteur, irriter surtout sa susceptibilité et l'inciter à la polémique : d'abord le rôle de saint Pierre et de son Vicaire, le pape de Rome, dans la fondation de Brogne et dans la vie de Gérard ; ensuite l'attitude adoptée par l'évêque de Liège vis-à-vis de l'abbaye. Commençons par le premier de ces problèmes.

Le premier épisode qui mérite de retenir l'attention, c'est l'apparition de saint Pierre à Gérard de Brogne[2].

Après une enfance des plus exemplaires (ch. 1^er), le jeune Gérard devint, s'il faut en croire son hagiographe, un chevalier doué de qualités militaires, morales et religieuses des plus rares. Le comte Bérenger avait d'ailleurs fait de lui son aide et son conseiller

---

1. On trouvera une bibliographie exhaustive dans F. Baix, art. *Brogne*, dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. X, 1938, col. 829-832. On y ajoutera surtout les articles de : 1° M. Dierickx, *De H. Gerard van Brogne. Bronnen, Gerards jeugd en stichting van de abdij van Brogne*, dans *Ons Geestelijk Erf*, 1944, p. 48-125. Cet article reprend d'une façon claire et parfois personnelle le problème critique basé, surtout depuis W. Schultze, sur l'hypothèse de l'existence d'une *Vita prior*. Si on est obligé de s'en séparer sur des points essentiels, il conserve une valeur documentaire certaine ; 2° D. A. Stracke, *Nog eens over Gerhard van Bronium*, dans *Ons Geestelijk Erf*, 1945, p. 93-150, réplique, souvent peu critique, au précédent article ; 3° F.-L. Ganshof, *Note sur une charte de saint Gérard pour l'église de Brogne*, dans *Études d'histoire et d'archéologie namuroises dédiées à Ferdinand Courtoy*, t. I, Namur, 1952, p. 219-255, où l'auteur prouve de façon péremptoire que la charte de fondation de Brogne est « un acte vrai, contenant des parties fausses » (*o. c.*, p. 243). On pourrait peut-être encore ajouter à la série des parties fausses la phrase : « ubi cupio construere monasterium et me ipsum in servitium omnipotentis Dei militaturum condonare » (*o. c.*, p. 253) ; 4° É. Sabbe, *Étude critique sur la biographie et la réforme de Gérard de Brogne*, dans *Mélanges Félix Rousseau. Études sur l'histoire du pays mosan au moyen âge*, Bruxelles, 1958, p. 497-524. Cet article extrêmement fouillé s'efforce de défendre la valeur de la *Vita* avec des considérations nouvelles et étudie ensuite, sur cette base, quelques points de la biographie de saint Gérard. Il faudra en retenir avec le plus grand soin les pages consacrées au monachisme féodal et à son influence décisive pour la compréhension de la réforme monastique de Gérard de Brogne.

2. Pour ne pas multiplier les notes nous renvoyons, pour cette scène, une fois pour toutes à *VG.*, IV, 657.

(ch. II). Un jour, après une partie de chasse, au lieu de rentrer avec le comte pour assister au repas, Gérard se retire dans l'église de Brogne, qui faisait partie de ses nombreuses propriétés. Désirant assister à la messe, il fait chercher le prêtre et se recueille en l'attendant. C'est à ce moment que, *divinitus*, par une intervention divine, le sommeil s'empare de lui. Dieu lui montre alors en esprit l'emplacement et la forme de l'oratoire qu'il allait ultérieurement construire. *O felix somnus !* C'est par ce sommeil miraculeux que débute la carrière religieuse de Gérard. C'est du moins ce que semble penser l'hagiographe, devenu lyrique pour un moment (ch. II-III). La vision dont aurait bénéficié Gérard est alors exposée avec un luxe de détails (ch. IV). Il convient de n'en négliger aucun, car ils peuvent contribuer à nous faire retrouver un des grands thèmes de la *Vita*.

Dans son rêve, Gérard se voit rejoindre par deux saints, non pas des saints quelconques, mais les *columnas aecclesiae*, saint Pierre et saint Paul en personne. Ce dernier restera discrètement à l'arrière-plan, tandis que saint Pierre prendra toutes les initiatives. Malgré sa qualité de *primus in apostolico agmine*, c'est lui qui familièrement prend la main de Gérard pour le promener *familiarius*, autour d'une petite église et d'un atrium. Gérard s'étonne de tant d'égards et demande à saint Pierre la raison de cette démarche. L'apôtre commence alors par l'inviter à construire un oratoire. Il lui apprend qu'il a fait élection de cet emplacement, *locum sibi delegisse*, et qu'il lui a désigné son cher fils, le martyr Eugène, comme collaborateur dans cette entreprise. « J'ai décidé, dit-il, de devenir le patron de cet endroit, son gardien après Dieu et son économe. » Cette promesse ne manque pas de réjouir Gérard qui souhaitait cependant apprendre comment tout cela se réaliserait. Comment pourrait-il, par exemple, parvenir à s'emparer du corps d'un aussi grand martyr ? Le visage de l'apôtre s'éclaira tandis qu'il répondait que rien n'est impossible à Dieu : *Deo mihique istud committe*. Dieu lui-même et saint Pierre s'occuperont de tout. « Détruisez donc l'église existante, ne tardez pas à en construire une autre qui soit plus vaste et plus belle, et réalisez immédiatement cet ensemble d'après le modèle qui s'offre à vos yeux. » Saint Pierre lui-même lui indique encore les dimensions de l'oratoire projeté et l'ordonnance des détails. Ainsi se termine la *visio apostolica*.

Disons tout de suite que notre hagiographe n'a vraiment rien omis pour faire croire à ses lecteurs que c'est saint Pierre lui-même qui se trouve à l'origine de la nouvelle fondation de Brogne et

de tout ce qui y a été réalisé à ses premiers débuts. Manifestement, tout le monde ne partageait pas son opinion. En effet, c'est au sujet de cette vision que se découvrent les premiers opposants aux théories de notre auteur : *Si quis obloquentium hoc autumnat fantasticum*... Il y a donc eu des contradicteurs pour déclarer que tout ceci ne relève que de l'imagination et l'auteur de la *Vita* s'empresse de les réduire au silence. A cette fin, il apporte deux preuves, à ses yeux décisives. Ne trouve-t-on pas dans la Vie de saint Benoît la relation de l'histoire, en tout point pareille, *huic simile gestum*, d'une construction présentée elle aussi en rêve ? Et surtout, *sic, sic quoque*, ignore-t-on que le grand saint Martin de Tours n'a pas voulu mourir sans avoir permis à saint Ambroise d'assister à son trépas, pendant qu'il dormait au cours d'un office liturgique à Milan ? L'auteur semble attacher une importance vraiment particulière à la vision de Gérard pour en établir ainsi *a pari* la véracité, en invoquant deux précédents hagiographiques et monastiques, que ses lecteurs ne voudront pas récuser. Par là même, il leur rend cependant le service de trahir ses procédés et de révéler les sources qui ont nourri sa fantaisie et procuré les grandes lignes de ce texte.

Le point de départ de la vision se trouve de toute évidence dans la *Translatio sancti Eugenii*[1], qui raconte que Gérard *coepit cogitare, qualiter... extrueret coenobium. Quae cogitacio ad effectum bone operationis venta est* AUSPICE CHRISTO[2]. Voilà l'origine littéraire de la vision : le *auspice Christo* concrétisé par l'auteur de la *Vita* en un sommeil provoqué par Dieu, *divinitus*[3], avec la révélation de l'oratoire que la *Divinitas sibi ostenderet*[4] dans la vision que le Christ lui envoie : *Talia ... dominus dignatur pandere Christus*[5]. C'est encore au Christ que vont les actions de grâce de Gérard, tout heureux d'avoir pu contempler ces choses étonnantes : *grates persolvere Christo, cuius mira ... oracula vidi*[6]. Collaborer à la réalisation de la vision, c'est exécuter effectivement la volonté du Seigneur : *voluntatis est dominicae*[7],

1. La *Translatio sancti Eugenii* (= *Virtutes sancti Eugenii*) sera citée d'après l'édition de L. VON HEINEMANN, publiée dans les *MGH., SS.*, t. XV, 2, p. 646-652 ; *T.*, I, 647 = *Translatio*, au chapitre 1er, à la page 647 de l'édition signalée.
2. *T.*, II, 647.
3. *VG.*, III, 657.
4. *VG.*, III, 657. Cfr : « ...divina in somnis, — vivit Dominus, — apparuit visio... » (*VG.*, X, 660).
5. *VG.*, III, 657.
6. *VG.*, III, 657.
7. *VG.*, X, 660.

divina est voluntas[1]. L'origine réelle de la vision est donc ramenée par l'auteur au Christ et, pour ce faire, il en a trouvé l'excuse et l'occasion dans le *auspice Christo* de la *Translatio*, qu'il a interprétée un peu trop librement.

Les éléments matériels de cette vision, par ailleurs, proviennent d'abord de la *Vita sancti Benedicti*[2]. On retrouve en effet dans les phrases souvent creuses de la *Vita Gerardi* tous les éléments de l'histoire miraculeuse de ces moines, auxquels saint Benoît montra en rêve les bâtiments qu'il souhaitait voir construire. Par contre, la description du sommeil de dévotion est inspirée de la *Vita sancti Martini*[3]. En disant par exemple : *Proficuum valde mihi somnum sic subiisse*[4], il se fait l'écho de saint Ambroise déclarant, d'après Grégoire de Tours, dans la Vie de saint Martin : *Multum mihi valet sic obdormisse.*

On peut distinguer deux éléments dans la vision : d'une part, la contemplation de l'église à construire ; d'autre part, la promesse d'avoir saint Eugène comme patron et de posséder un jour ses reliques. C'est une autre phrase de la *Translatio* qui a occasionné l'association de ces éléments. En effet, après que l'auteur de la *Vita* a énoncé l'ordre donné par saint Pierre à Gérard de bâtir une église, une autre pensée se présente à son esprit, suggérée par la *Translatio : coelitus animatus incidit illi cogitacio*[5]. Il interprète une nouvelle fois sa source. Délaissant la narration toute sobre de la *Translatio*, il combinera le *auspice Christo* et le *coelitus animatus* avec les apparitions de saint Benoît et de saint Martin dans une grande vision. Le seul changement qu'il y introduit revient à faire passer l'initiative, que Gérard avait conservée dans la *Translatio*, à saint Pierre qui, de ce fait, devient acteur principal dans la *Vita*.

Il est tout aussi révélateur de comparer à ce propos les lignes que la *Translatio* et la *Vita* qui en dépend, consacrent à la première dédicace de l'église de Brogne[6].

---

1. *VG.*, VI, 658.
2. GREGORIUS MAGNUS, *Dialogorum libri IV*, l. II, c. 22, dans *PL.*, t. LXVI, col. 174-176.
3. GREGORIUS TURONENSIS, *De virtutibus sancti Martini libri IV*, l. I, c. 5, dans éd. B. KRUSCH, *MGH., Scr. rer. Mer.*, t. I, p. 591.
4. *VG.*, IV, 657.
5. *T.*, II, 647.
6. A la fin de son article, le P. M. DIERICKX aligne les textes parallèles de la *Vita Gerardi* et d'autres sources. C'est une annexe utile pour refaire la biographie de Gérard de Brogne, mais elle ne doit pas faire oublier que pour comprendre la *Vita Gerardi* et saisir les intentions de son auteur ce sont les passages non parallèles qui importent et les voies détournées par lesquelles celui-ci altère ses sources.

TRANSLATIO I, 647	VITA III, 657
Parens igitur pius pater [= Lambertus] iussionibus eximii principis [= Pippini] dedicavit in honore beati Petri apostolorum principis altare mediaestinum...	Hoc oratoriolum iussu Pippini principis accepimus ... a domno Lantberto Tungrensi praesule dedicatum...

On aura remarqué que la *Translatio* raconte simplement que saint Lambert a consacré l'église de Brogne à la demande de Pépin, et qu'il l'a dédiée à saint Pierre. La *Vita*, au contraire, qui en ces lignes est pourtant entièrement redevable à la *Translatio*, laisse tomber cette dernière précision d'une dédicace faite en l'honneur de saint Pierre, pour pouvoir ultérieurement attribuer à saint Pierre lui-même, au cours d'une vision, l'initiative première du patronage de l'église de Brogne : ... *loci ... huius decrevi fore patronus*[1]... Ce ne sont plus Pépin et saint Lambert qui ont fait le choix du saint Patron. C'est saint Pierre lui-même qui s'est imposé et qui a décidé de devenir le patron de l'endroit.

A quelle préoccupation répondait donc la tendance à tout orienter vers saint Pierre ? On se le demandera plus tard. Toujours est-il que les impératifs de la vision fantaisiste et un peu frauduleuse conditionnèrent, dans la *Vita* du moins, une partie de la carrière religieuse de Gérard. La *visio apostolica* était accompagnée d'un ordre de saint Pierre, d'une *iussio apostolica*. Gérard exécutera avec promptitude cet *opus iiunctum*[2]. Le second point de son programme, l'acquisition du corps de saint Eugène, *divinitus sibi promisso ... thesauro*[3], prendra par contre plus de temps. Devenu moine à Saint-Denis, par dévotion et pour réaliser son but, c'est seulement après un séjour de neuf années qu'il trouve l'occasion d'introduire sa demande avec succès. Il reçoit, avec d'autres reliques, celles que saint Pierre lui avait ordonné d'aller quérir[4]. Sa dévotion pour le prince des apôtres n'en diminuait pas pour autant. Vers la fin de sa vie, son abbatiat à Gand lui permet en effet de s'approprier quelques reliques de ce saint, qui avait donné une orientation si particulière à sa vie : *et, quod est praecipuum, inaestimabilia pignora primatis apostolorum*[5]. Mais c'est surtout dans son voyage au tombeau de saint Pierre

1. *VG.*, IV, 657.
2. *VG.*, IV, 657.
3. *VG.*, V, 657.
4. *VG.*, X, 660.
5. *VG.*, XX, 671.

que culminera une dévotion toujours aussi fidèle, qui toutefois se combinera aussitôt avec un sens pratique des plus avisés.

En effet, à la fin de son récit, en imaginant pour Gérard un pèlerinage à Rome, l'hagiographe tirera tout le profit possible de l'identification de la personne de saint Pierre et de la fonction du pape, *vicarius* du premier évêque de Rome. Rejoignant les préoccupations qui lui avaient dicté la vision du début et le rôle prêté à saint Pierre dans la vie du fondateur de Brogne, l'hagiographe mettra sur le compte de Gérard un pieux chantage : il forcera la main au souverain pontife en vue d'obtenir un privilège pontifical en faveur de sa fondation, celle-ci étant présentée, moins comme l'œuvre de Gérard, que comme celle de saint Pierre lui-même. N'est-ce pas là qu'il faut trouver l'explication réelle de toute une partie de la *Vita Gerardi :* la justification du privilège d'un pape Étienne, qui, empressons-nous de le dire, n'est qu'un faux, de qualité médiocre d'ailleurs ?

La narration du pèlerinage romain[1] débute par une petite phrase d'allure quelque peu polémique, qui en rappelle d'autres du début de la *Vita.* Ce voyage fatigant, Gérard n'a pas hésité à l'entreprendre malgré son âge avancé, *non duxit tamen oneri Romam usque fatigari.* Il prouvait par là qu'il était en tout un ami de Dieu, *Amicus ... Domini in omnibus,* et que par-dessus toutes choses il n'avait en vue que le seul bien de son abbaye : *super omnia Broniensis coenobii prospiciens utilitati.* Tous les moines de Brogne contemporains ne pouvaient manifestement pas en dire autant. Certains d'entre eux n'ont sûrement pas eu le même comportement, puisque l'hagiographe s'adresse à eux : « Moine de Brogne, écoute bien et veille à ne jamais oublier ce que tu auras entendu : *Broniensis monache, audi, audiens vero cave oblivisci.* » Y aurait-il eu parmi eux un petit groupe qui, par exemple, en doutant de l'authenticité du privilège, aurait perdu de vue la *Broniensis coenobii ... utilitas,* pour devenir à ce point un peu moins *amicus Domini*? Les précautions que prend l'auteur au commencement de son récit permettraient de penser que c'était bien là son avis.

Ainsi donc, malgré son grand âge et n'ayant principalement en vue que l'avantage de Brogne, Gérard accepte, dans la fantaisie de l'hagiographe, les fatigues du pèlerinage romain, pour vénérer saint Pierre, lui demander sa protection pour l'abbaye et obtenir de son Vicaire sur terre un privilège authentique con-

1. *VG.*, XXI, 672.

firmant les biens et la *libertas* de Brogne. Le pape est tout heureux, *mira alacritate*, de pouvoir lui rendre ce service. Il décide de lui concéder cet acte. Il ordonne qu'on le rédige en présence de Gérard et va même jusqu'à inviter celui-ci à arrêter lui-même les termes de ce qu'il croit devoir y être consigné : *iussisset fieri, ipso consistente viro Dei* [= *Gerardo*], *immo dictante debentia scribi*. Belle trouvaille de notre auteur, et capable sans nul doute de déforcer « d'avance » les doutes que feraient naître le formulaire peu rigoureux et la langue étrangère à la curie qu'on découvre dans la bulle. Scellé du sceau de plomb, le privilège est offert à Gérard qui reçoit en outre la permission de le faire confirmer par tous les évêques dont il visiterait le diocèse lors de son voyage de retour.

De l'initiative prêtée à saint Pierre au début de la vie religieuse de Gérard, en passant par les nombreuses références au prince des apôtres, l'hagiographe est arrivé à ses fins : imposer inéluctablement à ses lecteurs la croyance en l'authenticité d'une bulle pontificale, conservée dans les archives de Brogne. Après tout ce que saint Pierre avait lui-même projeté et réalisé, aucun pape ne pouvait décemment refuser à Gérard un privilège particulier pour Brogne, fondation apostolique s'il en fût.

Quant au privilège romain attribué au pape Étienne VIII[1], il doit avoir eu aux yeux du biographe et à ceux de son mandataire, l'abbé Gonthier de Brogne, une importance exceptionnelle, pour jouer un si grand rôle dans la *Vita Gerardi*. La raison en est transparente. La fausse bulle est un privilège d'exemption et d'immunité, dont le dispositif prétendait libérer l'abbaye de Brogne et ses possessions de toute intervention ou charge de l'évêque, du comte et d'une série d'autres personnages. L'enjeu ne manquait donc pas d'intérêt. Rappelons ici quelques éléments de cette bulle.

Le pape y expose d'abord la supplique de Gérard. Celle-ci demande que l'anathème soit prononcé contre tous ceux qui se permettraient de ne pas respecter le privilège accordé par une charte impériale et une charte royale : *privilegium quod de eodem loco et monasterio iam regia magnificentia et imperialis sanxerat auctoritas*[2]. Elles stipulaient qu'en aucune occasion un évêque,

1. J.-L. + 3580. Cfr. J. RAMACKERS, *Papsturkunden in den Niederlanden*, t. I, Berlin, 1933, p. 51. On en trouvera une édition dans É. DEL MARMOL, *L'abbaye de Brogne ou de Saint-Gérard*, dans *Annales de la Société archéologique de Namur*, t. V, 1858, p. 420-422. Pour la critique diplomatique, voir un exposé de S. BORMANS, *Une fausse bulle du pape Étienne VIII*, dans *Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, IIe sér., t. XLVII, 1879, p. 271-296.

2. É. DEL MARMOL, *o. c.*, p. 421.

un comte, un avoué, un juge public, ni aucune autre personne investie d'un pouvoir judiciaire, n'auraient le droit d'entrer dans les églises ou dans les propriétés de l'abbaye de Brogne, soit pour y exercer une de leurs fonctions, soit pour y exiger une redevance quelconque ou en tirer quelque profit. La supplique de Gérard comporte un second élément : Gérard voudrait que lui, ses successeurs et leurs moines puissent posséder les biens du monastère et organiser eux-mêmes la vie monastique à l'abbaye en toute paix et tranquillité, sans aucune intervention de tiers, sauf au cas où l'abbé et ses moines y feraient eux-mêmes appel. Gérard entend placer ainsi Brogne *sub immunitatis nostrae* [= *papae*] *defensione*[1], défendu désormais par l'immunité que le pape à son tour lui accorde. La supplique est exaucée. Seront frappés d'anathème tous ceux qui *horum quidpiam, quae* DE IMMUNITATE ET LIBERTATE *Broniensis ecclesiae et loci praelibati sunt, irritum fecerint vel infregerint*[2].

Il n'est pas difficile de retrouver les chartes auxquelles la bulle fait allusion. Il ne peut s'agir du diplôme de Charles le Gros pour Sancion, père de Gérard, puisque cet acte n'a été interpolé qu'après 1176[3]. Pas davantage de celui d'Otton III de 992[4], diplôme d'immunité certainement postérieur à la période où le faussaire a voulu placer la confection de la bulle fausse. Puisqu'il faut trouver un privilège royal et un autre impérial, il ne peut s'agir que du diplôme faux du roi Charles le Simple[5]

---

1. É. DEL MARMOL, *o. c.* p. 421.

2. *Ibidem.*

3. Édité par P. F. KEHR, *Diplomata regum Germaniae e stirpe Karolinorum*, t. II : *Karoli III Diplomata*, Berlin, 1936, n. 105. Le remaniement ne peut avoir eu lieu qu'après 1176, parce que ce n'est qu'à cette date que Manassès de Hierge a légué à l'abbaye la parcelle de la Sainte Croix, qui a manifestement inspiré le passage : « ...in melius restauravit in honore vivificę crucis... » L'obituaire de Brogne rappelle en deux endroits cet événement : « V idus augusti. Obierunt Alaidis, domina de Hierge, uxor domini Manassis, qui nobis contulit sanctam crucem... » (éd. J. BARBIER, *Obituaire de l'abbaye de Brogne*, dans *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique*, t. XVIII, 1882, p. 334) ; « VI idus januarii. Obierunt ... Manasses de Hirgia, conversus et monacus huius loci, qui donavit huic ecclesie sanctam crucem, cuius anniversarium tenemur facere » (*Ibid.*, p. 293-294).

4. Édité par T. VON SICKEL, *Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, t. II : *Ottonis III Diplomata*, Hannover, 1893, n. 92, p. 502-504. Il s'agit certainement d'un acte remanié et interpolé. Cfr à ce sujet F.-L. GANSHOF, *o. c.*, p. 245, n. 2, qui propose de placer ces opérations peu avant 1131. Nous croyons aussi que l'acte épiscopal d'Alexandre de Juliers de 1131 a utilisé le diplôme d'Otton III mais il faut plutôt placer le remaniement de ce dernier avant la rédaction de la *Vita*, soit avant 1074. Cfr *infra*, art. II, p. 28.

5. Édité par PH. LAUER, *Recueil des actes de Charles III, le Simple, roi de*

et de celui d'Henri l'Oiseleur, faux lui aussi[1], qui donne en effet au roi, par une erreur du faussaire, le titre impérial : ... *divina favente clementia Romanorum imperator* ... Prouver par la narration du voyage romain de Gérard la parfaite authenticité de la bulle d'Étienne VIII, c'était du coup mettre hors d'atteinte les diplômes de Charles le Simple et d'Henri Ier ; c'était même sauvegarder le contenu du diplôme d'Otton III, qui ne faisait que préciser quelques-unes des libertés accordées par ces deux princes.

L'ensemble de tous ces actes constituait l'arsenal des preuves en faveur de cette liberté entière de Brogne, dont l'auteur se sentait le défenseur. On voudrait, sans en avoir esquissé ici l'étude diplomatique, leur emprunter quelques passages qui, placés en regard les uns des autres, permettront de mieux saisir ce que concrètement l'auteur croyait avoir à sauvegarder. L'intelligence de son écrit et de ses visées ne peut qu'en bénéficier.

1. ÉTIENNE VIII	CHARLES LE SIMPLE	OTTON III
...	...	...
nullus episcopus,	nullus episcopus,	nullus episcopus, nullus dux
nullus comes, nullus advocatus,		vel comes,
nullus iudex publicus,	neque iudex publicus,	sive publicus iudex,
nec quislibet ex iudiciaria potestate,	nec quislibet ex iudiciaria potestate,	seu alia quelibet persona magna sive parva,
in ecclesias,	in ecclesias,	hoc monasterium
aut loca,	aut locum,	aut loca ad ipsum pertinentia
vel agros,	vel agros,	
seu reliquas possesiones	seu reliquas possessiones	
memorati monasterii	memorati monasterii ...	
praesumat ingredi,	[cfr *infra*]	deinceps intrare audeat,
aut ad causas audiendas,	ad causas audiendas,	ad causas audiendas,
aut precaturas faciendas,		

France, t. I, Paris, 1940, p. 298-300. Cfr à son propos les remarques de F.-L. Ganshof, *o. c.*, p. 244, n. 3.

1. Édité par T. von Sickel, *Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, t. I : *Diplomata Heinrici I*, n. 43, p. 77-79. Pour cet auteur le diplôme d'Henri Ier aurait été confectionné en vue de l'obtention de la charte d'Alexandre, évêque de Liège, de 1131, dont il reprendrait des passages. C'est en sens inverse que nous voyons la dépendance des deux actes, celui de l'évêque se servant du faux d'Henri Ier. M. F. Rousseau, *Actes des Comtes de Namur de la première race, 946-1196*, Bruxelles, 1937, p. XLI, au contraire, accordant au diplôme d'Otton III de 992 quelque confiance, croit que celui d'Henri Ier lui a emprunté des textes et place dès lors la confection de ce dernier avant 992. Il y a, croyons-nous, tout lieu de le placer à une époque plus tardive, mais avant la rédaction de la *Vita*, donc avant 1074.

aut freda,	vel freda,	seu freda,
vel tributa,	aut tributa,	et tributa exigenda,
aut obsonia quaelibet exigenda,	exigenda,	[cfr *infra*]
vel mansiones,	vel mansiones,	
aut silvas,	aut silvas,	
vel paradas faciendas,	vel paradas faciendas,	
aut fideiussores tollendos,	aut fideiussores tollendos,	
aut homines eiusdem monasterii	aut homines eiusdem monasterii	sive homines huius ecclesię
tam ingenuos	tam ingenuos	
quam servos super terram	quam servos super terram	aut servos vel ancillas[1]
ipsius commanentes	ipsius commanentes	
iniuste constringendos,	iniuste distringendos,	iniuste distringendos,
nec ullas redhibitiones	nec ullas redibitiones	nec ad ullas redibitiones
aut illicitas occasiones requirendas,	aut illicitas occasiones requirendas,	illicitas occasiones requirendas ...
nostris	nostris	
et futuris temporibus ...	et futuris temporibus ingredi audeat ...	

2. ÉTIENNE VIII	CHARLES LE SIMPLE	HENRI Ier	OTTON III
...	...	...	...
sed	sed	sed soli ecclesie	sed
liceat	liceat	liceat	liceat
memorato Dei servo Gerardo	memorato Dei servo Gerardo atque abbati, cui commendaverit regere supradicti loci,		prędicto abbati
suisque successoribus [cfr *infra*]	suisque successoribus		suisque successoribus et monachis Deo in hoc loco servientibus
res praedicti monasterii cum monachis suis,	res praedicti monasterii		res suas [cfr *supra*]
sub immunitatis nostrae defensione,	sub immunitatis nostrae defensione,		[cfr *infra* : ... sicut a regibus qui ante nos fuerunt confirmatum est ...]

1. Comparez avec ces passages celui du diplôme d'Henri Ier : « ... nec sit qui presumat inicere manus in servos et ancillas ecclesie vel in homines cohabitantes in omni ipsius possessione... » (*Ed. cit.*, p. 78).

quieto ordine possidere et ordinare. absque cuiuslibet arbitri communione, nisi ipso abbate et suis monachis id rationabiliter fieri petentibus.	quieto ordine possidere.	tractare pacifice de omnibus predictis negotiis absque calumpnia alicuius seve tyrannidis. ... Preterea ... precamur comitem Namuci... ut... ; si ...excesserit in aliquibus ecclesiam opprimens iniuste, ... si ad nostram presentiam fratres detulerint querelam ...	in tranquillitate ordinare ... Comiti etiam Namuci Adelberto ... pręcepimus ... ut... nec quidquam ... audeant sibi usurpare ... si ad nostram audientiam fratres detulerint querelam ... Si in remotis portibus nos ... fuerimus ...

3.

ÉTIENNE VIII	OTTON III
... nullus episcopus ... presumat ingredi ... ad ... obsonia quaelibet exigenda,	... Nothgerus episcopus ... renovavit libertatem huius ecclesię ... scilicet ut ab omni obsonio episcopis leodiensibus debito libera esset omni tempore ...

4.

ÉTIENNE VIII	HENRI Ier
... excommunicamus, anathematizamus, damnamus omnes, qui horum quidpiam quae de immunitate et libertate Broniensis ecclesiae et loci praelibati sunt, irritum fecerint vel infregerint, nisi resipuerint et poenituerint et ab abbate et fratribus eius veniam promeruerint et de cetero emendaverint.	Qui autem ex hiis que prelibata sunt quidquam irritum fecerit vel infregerit, indissolubili anathematis vinculo constringatur, nisi resipuerit et penituerit et ab abbate et fratribus veniam promeruerit et de cetero emendaverit.

Il n'est pas possible, dans le cadre de cet article, de tirer de cette juxtaposition toutes les conclusions qui en découlent [1]. Qu'il suffise de noter ici que la bulle est seule à défendre simultanément l'entrée de l'abbaye et de ses propriétés au comte et à l'avoué. La charte de Charles le Simple ne mentionne pas ces personnages ; celle d'Otton signale le comte et le duc, mais elle ignore l'avoué. Relevons aussi que, parmi les redevances dont elle libère Brogne,

1. Renvoyons surtout à J.-F. LEMARIGNIER, *Étude sur les privilèges d'exemption et de juridiction ecclésiastique des abbayes normandes depuis les origines jusqu'en 1140*, Paris, 1937.

la bulle fait état de l'*obsonium*, qui, ignoré par les chartes de Charles le Simple et d'Henri Ier ainsi que dans le corps de celle d'Otton, est rappelé dans un *addendum* attribué à Notger. Notons en outre que les diplômes d'Henri Ier et d'Otton III ont cru devoir préciser la procédure à suivre au cas où l'abbé de Brogne et ses moines jugeraient indispensable l'intervention de tiers. Celui d'Henri Ier ne nomme que le comte de Namur ; celui d'Otton III mentionne le comte de Namur en premier lieu, pour circonscrire ensuite dans le même contexte la seule intervention accordée à l'évêque de Liège, celle où, en l'absence de l'empereur, il devrait assurer, à la demande des moines, la défense de Brogne, *ex parte nostra*, au nom de l'empereur.

L'arrière-fond de ce dossier permet de saisir aisément tout l'intérêt que l'hagiographe a porté à la bulle d'Étienne VIII.

Ce serait déborder les limites de cet article que d'étudier ici la genèse de la fausse bulle elle-même. Contentons-nous de dire que l'auteur de la *Vita Gerardi* ne l'a manifestement pas rédigée. Elle lui a été présentée par son mandant, l'abbé de Brogne. Elle aura été rédigée à Brogne peu avant la composition de la *Vita*, et il est peu probable que l'auteur de cette biographie ait pu croire à son authenticité. Elle a inspiré d'autre part le passage du diplôme d'Henri Ier relatant l'intention de Gérard de faire le voyage romain.

A la fin de cette partie de nos recherches, il n'est pas exagéré de dire que tout ce qu'on a constaté jusqu'à présent semble faire de cette *Vita* moins une source digne de foi qu'une défense et illustration d'un faux majeur de l'abbaye de Brogne : la bulle d'Étienne VIII. On n'en a pas fini pour autant. La fausse bulle attribuait à Brogne une certaine indépendance vis-à-vis de l'évêque de Liège. Elle libérait cette abbaye de l'*obsonium*. L'auteur s'efforcera d'imaginer une intrigue nouvelle pour prouver la légitimité brognienne en ce domaine. Ce sera l'objet de l'article suivant.

II. DE SAINT LAMBERT A THÉODUIN. BROGNE ET LES ÉVÊQUES DE LIÈGE

En comparant les données de la *Translatio* à celles de la *Vita Gerardi*, qui lui doit l'essentiel de sa documentation pour les chapitres I à XIII, on a pu relever dans la biographie une application constante à reporter sur saint Pierre les initiatives et les

réalisations de la vie du fondateur de Brogne, dans le but manifeste d'expliquer la genèse de la fausse bulle d'Étienne VIII et de garantir son authenticité. On décèle dans la *Vita* une seconde tendance qu'il ne faut pas négliger. Elle consiste à opérer une cristallisation d'éléments divers autour des évêques de Liège et ce, dans un but tout aussi précis et partiellement parallèle. Interrogeons les textes.

La *Translatio*[1] ne dit rien de la mère de Gérard. Par contre, la *Vita* prétend la connaître[2] et livre son nom : Plectrude ; elle ajoute, avec la prudence toute feinte d'un *traditur*, que la tradition faisait de cette personne la sœur d'Étienne, l'évêque de Tongres-Liège. Admise sans plus de contrôle, cette parenté devient le point de départ d'un chapitre très « hagiographique »[3], qui présente un Gérard ne voulant pas devenir moine sans consulter l'évêque, son oncle, ni sans recevoir sa permission : *ut ... ab eo acciperet de hac re licentiam et consilium*. Il est reçu avec tous les égards que lui valait sa parenté, *pro mutuae cognationis convenientia*, et sa sainteté déjà réputée, *pro sua, quam optime noverat, sanctimonia*. Au cours de la conversation, l'évêque ne manque pas d'exprimer sa profonde sympathie pour son neveu : *quem diligo praecordiali amore*. Il l'invite néanmoins à la prudence. Le dessein de Gérard est sans aucun doute hautement louable, mais il est de nature à inspirer de la crainte même aux plus parfaits. Ce qu'un clerc exercé dans la connaissance des Écritures peut à peine réaliser, un illettré comme Gérard parviendra-t-il à l'accomplir ? Le jeune homme reste fidèle à son option et reçoit de l'évêque le baiser de paix ainsi qu'une bénédiction des plus solennelles. Muni de ce précieux viatique, il retourne à Saint-Denis pour se faire moine. De toute cette narration insignifiante, on ne trouve aucune trace dans la *Translatio*. On ne peut cependant se défaire de l'impression que l'auteur, en évoquant ces liens de parenté et cette entrevue, a voulu attribuer à l'évêque de Liège un certain rôle dans la vie de Gérard, et cela dès les origines de sa carrière monastique. Après le Christ, qui lui avait accordé la vision de saint Pierre et de la future église de Brogne, c'est l'évêque qui assume les responsabilités de la direction de son âme : *pastor suus ... post Pastorem Summum*[4]. Ainsi, c'est un évêque de Liège, prédécesseur de Théoduin, l'évêque actuel, qui, après avoir éprouvé

1. *T.*, II, 647.
2. *VG.*, I, 656.
3. *VG.*, VIII, 659.
4. *Ibidem.*

la vocation de Gérard et s'être convaincu de son sérieux, l'a béni, rendant possible par là même la future fondation de l'abbaye de Brogne.

La *Vita* relate une seconde visite de Gérard à son oncle[1]. Parvenu à Couvin avec le corps de saint Eugène, Gérard, selon cette *Vita*, estima qu'il ne convenait pas d'amener ce trésor dans le diocèse sans connaître le jugement de l'évêque : *ut ... probabilem audiret ab eo sententiam super huiusmodi*[2]. Cette phrase suffit à changer la signification que la *Translatio* attachait à la démarche[3]. D'après cette source, il s'agissait simplement de ne pas procéder *sine consensu et licentia episcopi Stephani*[4]. Dans la *Vita*, Gérard veut obtenir au contraire un témoignage d'autorité, une décision épiscopale touchant la valeur et l'authenticité des reliques, décision qui pourrait être invoquée en toutes circonstances comme une preuve juridique, une *probabilem sententiam*. C'est en ce sens, d'ailleurs, que, dans la *Vita*, l'évêque conçoit son rôle.

Gérard se présente donc à l'évêque pour lui annoncer l'arrivée de saint Eugène dont il vante la grande renommée. De caractère amène et d'esprit vif, le prélat enchaîne immédiatement par un jeu de mots : *Euge*... Son seul désir est que saint Eugène lui obtienne cet *Euge*[5], que le Seigneur décernera un jour au serviteur fidèle. Il remercie le Christ d'avoir voulu combler son diocèse d'un pareil don. Il a la ferme conviction que l'éminent martyr apportera à tous ses diocésains les bienfaits du salut, et il invite Gérard à ne plus tarder et à n'avoir de cesse qu'il n'ait réalisé son désir le plus profond. Il ajoute qu'il vient d'envoyer un message dans la région de Brogne invitant les fidèles à s'empresser au-devant du saint en le saluant d'un *Euge* vibrant...

La *probabilis sententia* était donc acquise. L'évêque se déclare dévot enthousiaste du nouveau saint et il le proclame hautement.

---

1. *VG.*, x, 661, xi, 661-662.
2. *VG.*, x, 661.
3. *T.*, iii-iv, 648. On reprendra dans un instant les rapports entre *T.* et *VG.* sur ce point.
4. *VG.*, iii, 661.
5. Ce mot est évidemment à comprendre dans le contexte biblique dont il est tiré et auquel les lignes suivantes font allusion : « Euge, serve bone ac fidelis..., intra in gaudium Domini tui » de Mt., 25, 21. Pour la bonne compréhension de ce passage, il faut changer comme suit la ponctuation de *VG.*, xi, 661, l. 40 : « Impetret Eugenius nobis, precor, 'Euge' beatus, quod Dominus... » Pendant la correction des épreuves, M. R. De Keyzer nous a confirmé cette ponctuation en attirant notre attention sur le fait que tous les noms de saints de la *Vita* se présentent accompagnés d'un adjectif.

Arrêtons-nous devant cette double visite de Gérard à l'évêque de Liège. La *Vita* est seule à la relater. La *Translatio*, elle, ne connaît qu'une seule visite. Que s'est-il passé ? Il ne fait pas de doute que la *Vita* a simplement dédoublé l'unique visite de la *Translatio*, comme il appert d'une comparaison des textes.

TRANSLATIO	VITA	
visite unique	*première visite*	*seconde visite*
IV, 648	VIII, 659	X, 661
... noluit ire ulterius sine consensu et licencia episcopi Stephani, qui eo tempore episcopium Tungrensis ecclesiae regebat decentissime.	... tendit ad Tungrensem episcopum nomine Stephanum ut, ... ab eo acciperet de hac re licentiam et consilium.	... non incongruum duxit adire praesentiam domni Stephani antistitis praelibati, ut, ... probabilem audiret ab eo sententiam super huiusmodi ...
		XI, 661
[histoire de Wérembert]	[exhortations de l'évêque]	[histoire de Wérembert] [louanges de l'évêque à l'endroit de saint Eugène]
		XI, 662
Revertens etenim sepedictus Gerardus, licencia cum auctoritate episcopi Stephani accepta, ... repedavit Cuvinium.	Tanto itaque vir Dei ditatus viatico, a domno pontifice digreditur ...	Cuius benigna responsione vir Dei vehementer confortatus et episcopali auctoritate admodum roboratus, citatim Cuvinium est regressus.

A partir de la visite unique de la *Translatio*, on voit bifurquer les différents éléments dont l'auteur de la *Vita* a construit la double visite qu'il invente lui-même.

L'évêque a proclamé son bonheur de pouvoir accueillir saint Eugène dans son diocèse. Il n'est pas seul à le faire. Un de ses archidiacres, Adhelelmus, de qui justement Brogne dépendait, fait mieux encore : il prend la tête de la procession des dévots du nouveau saint. Le fait est déjà attesté dans la *Translatio*[1], mais la *Vita*[2] ajoute d'intéressantes précisions de fantaisie. Adhelelmus qui, dans la *Translatio*, n'est qu'un *vir clarissimus*, devient un *vir morum nobilitate cluentissimus*. Il va au-devant de saint Eugène, entouré de nombreux ecclésiastiques, *secum sumptis*

1. *T.*, IV, 648.
2. *VG.*, XII, 662.

clericorum ordinibus, et d'un grand concours de fidèles. Par trois fois, l'*humillimus archilevita* et sa suite se prosternent devant le saint et multiplient en sa présence les gestes de dévotion, les paroles de contrition, les soupirs et les larmes, les prières enfin et les chants. C'est porté sur les épaules de l'archidiacre que le corps de saint Eugène parvient à Brogne, *archilevitae humero advehitur in Bronio*, alors que la *Translatio* se contentait d'écrire : *accepit in ulnis scrinium*. C'était un 18 août. La *Vita* attache à cette journée une précision nouvelle, à savoir que cette translation, par une décision commune du clergé et des fidèles, sera commémorée chaque année par une fête liturgique de grande classe : *cultu celeberrimo*.

Non content d'exagérer en plusieurs endroits le rôle de l'évêque de Liège dans la vie de Gérard et de solliciter son témoignage en faveur de saint Eugène et par conséquent de Brogne, l'auteur de la *Vita* s'applique donc à augmenter la dévotion d'un archidiacre envers saint Eugène. A quel mobile obéit-il ? Pour répondre, il faut avoir présents à l'esprit les différends qui opposaient le milieu monastique liégeois à l'évêque et à ses conseillers. Constatons déjà que présenter les choses comme le fait la *Vita*, revenait à prouver qu'au bon vieux temps les évêques et les archidiacres n'avaient pas, comme au temps de l'auteur, de préventions contre les moines. Mais n'anticipons pas.

L'enthousiasme de l'évêque et de son archidiacre n'ont pu empêcher le diable de verser le venin de la jalousie dans le cœur de nombreux clercs de la région. Ce sera le point de départ d'un incident qui tournera à la gloire de saint Eugène, de saint Gérard et de l'abbaye. La *Translatio* s'en fait l'écho en une narration de trente et une lignes[1]. La *Vita* la dilue à son tour dans soixante-dix lignes du chapitre XIII[2], sans rien ajouter d'essentiel aux faits eux-mêmes, mais en développant des considérations multiples permettant de saisir sur le vif ce que l'auteur poursuit en remaniant la *Translatio*. Résumons d'abord les données de la *Translatio*, pour examiner ensuite ce qu'en fait la *Vita*, et pour tirer des altérations quelques conclusions sur le but de son œuvre hagiographique.

Jaloux du succès du nouveau saint, certains clercs des environs se présentent à l'évêque pour déclarer qu'ils ne peuvent admettre qu'il soit permis de vénérer comme saint, dans le diocèse, un

1. *T.*, V-VI, 648-649.
2. *VG.*, XIII, 662-664.

personnage inconnu. L'évêque était au fond bienveillant, *benevolus in Dei servicio*, mais, comme saint Paul l'avait déjà prévu, ses conversations avec les méchants ne le laissèrent pas insensible et il revint sur son attitude à l'égard de saint Eugène. Oubliant sa joie première, il se rallia aux envieux : *assensit invidorum consilio.* Mais le saint tenait prête sa revanche. Ayant quitté Fosses, l'évêque arrive à Malonne. Là, une violente douleur d'entrailles le saisit : *invasit illum dolor coli permaximus.* Il réalise tout de suite que saint Eugène n'est pas étranger à ce mal subit. Aussi décide-t-il de lui offrir deux cierges de la longueur et de la largeur de son corps, dans l'espoir que ce geste de dévotion lui vaudra d'être délivré. A peine la cire est-elle consumée que l'évêque se trouve effectivement guéri. Le lendemain, il envoie à Brogne un de ses chapelains pour prier le sacristain de l'abbaye de se présenter sans faute au prochain synode diocésain muni d'un texte de la *Passio sancti Eugenii*[1].

Il nous faut maintenant revenir en arrière et revoir attentivement un texte de la *Vita*[2] sur lequel nous avons imprudemment glissé trop vite. Lorsque l'auteur de la *Vita* rapporte les paroles des clercs qui s'opposent à la vénération de saint Eugène dans le diocèse, il croit devoir interpeller l'évêque : *nunc a nobis dominus episcopus quantisper conveniendus.* Le moment est venu, dit-il, de nous adresser nous-mêmes à l'évêque, ne serait-ce que pour quelques instants : « Écoute, évêque. Moi, l'auteur de ces pages, je te souffle à l'oreille ce qu'on veut taire. Prends garde de ne pas laisser ton âme se nourrir des paroles malveillantes de jaloux... » Ainsi, il interrompt le fil de la narration pour s'adresser à l'évêque de Liège. On ne peut s'empêcher de voir dans cette apostrophe autre chose qu'un simple procédé littéraire, qu'on rencontre parfois dans une source hagiographique. En interpellant l'évêque Étienne pour lui dire son fait, c'est l'évêque actuel Théoduin que l'hagiographe essaie d'atteindre, d'émouvoir et de mettre en garde contre les ennemis de saint Eugène et de Brogne. Qu'il ne permette donc à personne de nourrir son âme des paroles malveillantes des jaloux, *invidorum malesuado sermone.* Comment peut-il penser réduire l'envie au silence s'il délaisse les voies de la vertu ? *Cur invidiam placare putas* ? Salomon n'a-t-il pas dit que la jalousie est une pourriture de l'homme : *Putredo ossuum invidia?* Et un auteur païen n'a-t-il pas fait écho à cette sentence, en

1. Nous avons résumé jusqu'ici *VG.*, XIII, 662-663, l. 51.
2. *VG.*, XIII, 663, l. 9-19.

déclarant que le jaloux se consume à la vue du bien-être d'autrui ? *Invidus alterius marcescit rebus opibus.* Si l'évêque ne tient pas à recevoir des coups extrêmement durs, qu'il n'ajoute donc aucune foi aux tromperies des ennemis de Brogne : *Vapulabis, crede mihi, vapulabis durissime, si credideris aemulorum fallaciae.* Ces *invidi*, cette *invidia* trois fois dénoncée, ces *aemuli* nous replongent dans l'atmosphère polémique, qu'on a rencontrée dès le prologue. Toujours cette préoccupation, qui manifestement anime l'auteur à travers son œuvre entière : défendre son abbaye, les saints qui y sont vénérés et ce qu'il prétend être leurs droits. L'apostrophe si dure lancée à l'évêque et la menace d'une vengeance des saints ont définitivement trahi les véritables intentions de l'auteur. Il entendait bien donner à Théoduin et à son entourage une verte leçon.

La *Translatio* fournissait à l'hagiographe un point de départ tout trouvé en parlant du diable, *auctor invidiae*, versant le venin *suae invidiae per multorum corda clericorum*, et en notant que l'évêque s'était rendu aux raisonnements de ceux qui portaient envie à saint Eugène : *assensit invidorum consilio*[1]. C'est ce thème que la *Vita* n'a pas manqué d'exploiter à fond.

En effet, outre les passages déjà signalés, on en rencontre d'autres. Les ennemis de Brogne s'adressent à l'évêque : *querulis sermonibus apud eum evomunt conceptum malivolentiae putorem.* L'évêque n'est pas insensible aux *malivolorum mendacia.* Atteint de son mal, il se plaint amèrement d'avoir douté de saint Eugène : *Cur invidorum acquievisti mordacibus verbis ?* Il reconnaît son péché, s'en accuse et se rachète. Les additions de l'hagiographe aux mots de la *Translatio*, l'apostrophe à l'évêque ainsi que les lamentations du malade sont autant de recommandations adressées à l'actuel évêque de Liège, afin qu'il ne sous-estime pas le pouvoir de saint Eugène, qu'il n'accorde aucun crédit aux ennemis de Brogne et qu'il respecte en tout point les décisions que son prédécesseur Étienne avait prises en des circonstances si pénibles pour lui. On le voit, les données générales de la *Translatio* ont été actualisées d'une façon très concrète par l'auteur de la *Vita.*

Il est temps de se demander ce qui pouvait déplaire à l'hagiographe dans le comportement de l'évêque de Liège Théoduin. Le *Chronicon Sancti Huberti*[2] contient à ce propos quelques

---

1. *T.*, v, 648.

2. *La Chronique de Saint-Hubert dite Cantatorium*, éd. K. HANQUET, Bruxelles, 1906, p. 76-83. Cfr aussi la *Vita Theoderici abbatis Audagavensis*, chap. XXV,

indications singulièrement précises sur une lutte qui opposait les abbayes du diocèse à l'évêque et à son archidiacre. Il a conservé un rapport fidèle de ce que pensait de Théoduin le milieu monastique liégeois. Le 29 avril 1074, le pape Grégoire VII avait délivré à Thierry, abbé de Saint-Hubert, un privilège qui confirmait son abbaye dans la possession de ses biens et plaçait celle-ci sous la protection immédiate de saint Pierre. L'abbé présente son privilège à l'évêque Théoduin. Celui-ci est un vieillard, *confectus senio*, obligé de s'en remettre à son archidiacre Boson pour l'administration du diocèse. Il passe, pour vérification, le privilège à Boson. Cet archidiacre n'aimait pas l'abbé à cause d'une affaire de népotisme, et il cherchait l'occasion de se venger. Il déplie la bulle qui, écrite en caractères lombards, reste rebelle à ses efforts de lecture. Il se base sur cette *barbaries harum notarum* pour conclure à quelque fraude. Les « chiens du palais », *palatini canes*, recueillent cette sentence de sa bouche. Ils abondent dans son sens : la bulle est de lecture difficile, partant, elle est d'une authenticité douteuse. Quelques-uns parmi les clercs présents parviennent enfin à lire le document et constatent qu'il s'agit en effet d'un privilège plaçant Saint-Hubert sous la protection immédiate du Saint-Siège et excommuniant tous ceux qui lui feraient quelque tort. Changeant alors de tactique, Boson s'écrie que Thierry de Saint-Hubert a livré son abbaye au pape, infligeant ainsi à l'évêque de Liège un préjudice inacceptable. Que restera-t-il de la dignité épiscopale, si l'évêque et ses fidèles ne se mettent pas en garde contre pareilles machinations ? L'abbé se rend compte que la haine de sa personne risque de l'exposer à un assaut général de jalousie, *publicam invidiam*. Il invite ses adversaires à l'accompagner à Rome afin de prouver son innocence. Boson prétend alors que le droit s'y oppose. Tout vieux qu'il est, l'évêque se rend enfin compte que l'abbé était accusé par envie, *invidiose calumpniari*. Pour sauver la face, il fixe une date à laquelle la question sera réexaminée. Il conserve entretemps le privilège et invite les autres abbés du diocèse ainsi que les archidiacres à se présenter à la date indiquée. Boson, pour sa part, ne cesse d'accuser l'attitude de l'abbé qui aurait enlevé à la Vierge et à saint Lambert l'abbaye qui leur était confiée. L'abbé, évidemment, se sent tout indigné d'être accusé mensongèrement, *mendaciter gravari*. La réunion a lieu. L'abbé y présente

éd. W. Wattenbach, *MGH., SS.*, t. XII, p. 51-52, qui raconte les mêmes événements en chargeant pourtant un peu plus l'évêque Théoduin.

une copie de la bulle. On la lit et on la relit, on la compare avec l'original. On constate enfin que l'abbé n'a rien entrepris contre l'église de Liège, que Rome pouvant juger en toute chose et personne n'ayant le pouvoir de casser ses jugements[1], on ne peut reprocher à l'abbé d'avoir cherché à mettre son abbaye sous la protection du Saint-Siège. Après un dernier geste d'humeur, Boson est obligé de se soumettre à ce jugement. Il doit rendre la bulle[2].

Les ressemblances qui se manifestent entre l'histoire racontée par la *Chronique de Saint-Hubert* et celle que rapporte la *Vita Gerardi*, sont frappantes. D'un côté comme de l'autre, un évêque trop sensible aux insinuations dont l'assaille un entourage sans sympathie pour les moines ; de part et d'autre, une abbaye victime de la jalousie de clercs ; des deux côtés, comme enjeu de la dispute, un privilège pontifical libérant le monastère de toute sujétion envers l'évêque de Liège. Certes, le fond même des oppositions organisées contre Brogne et contre Saint-Hubert est différent. Seulement, le contenu des deux bulles est de même nature, et, si Boson s'est opposé au privilège authentique de Grégoire VII, que n'a-t-il pu dire du faux privilège d'Étienne VIII ? On ne saurait raisonnablement contester que l'auteur de la *Vita*, en travaillant sur les données de la *Translatio*, avait présents à l'esprit les faits racontés dans le *Cantatorium*. Cela saute aux yeux. A ce propos, il n'est pas inutile de se rappeler qu'à la réunion finale, qui allait rassembler autour de l'évêque les archidiacres et les chefs des abbayes du diocèse, devait naturellement assister l'abbé de Brogne : ... *et ceteros abbates episcopii cum archidiaconis ... convocavit*[3]. Le seul argument qu'on serait tenté d'opposer à cette façon de voir repose sur un malentendu. Gonthier, abbé de Brogne et mandant de l'auteur de la *Vita*, apparaît pour la première et la dernière fois dans un acte de l'année 1070. Pour cette raison, on a prétendu que la *Vita* a été écrite avant cette date. C'est une erreur. En effet, le *terminus ante quem* n'est pas « 1070 », mais « après 1070 », puisque nous ignorons tout

1. Il est intéressant de noter à propos de cette phrase sa concordance étonnante avec les *Dictatus papae*, n. 18, éd. E. Caspar, *Registrum Gregorii VII*, l. II, 55 a, Berlin, 1920. Bien qu'on retrouve chez Wazon de Liège des expressions qui s'en approchent, il est probable que Thierry de Saint-Hubert la devait dans cette forme à ses contacts romains avec Grégoire VII et son entourage. Si cette hypothèse devait se vérifier, elle pourrait nous renseigner sur la genèse de ce texte capital.

2. Sur ces incidents, cfr E. de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, t. II, 2e éd., Bruxelles, [1945], p. 197-198.

3. *O. c.*, p. 79.

de la mort de Gonthier et notamment sa date. Au contraire, c'est au parallélisme certain entre les faits racontés par le *Cantatorium*, et survenus en 1074-1075, et le récit de la *Vita Gerardi* qu'il faudra dorénavant faire appel pour obtenir une date valable[1].

Compte tenu des incompatibilités d'humeur et d'intérêts qui opposaient Théoduin et son archidiacre Boson au monachisme liégeois, la *Vita* livre un nouveau secret. Il apparaît clairement que les *invidi*, les *aemuli*, les *malivoli*, dont elle n'a cessé de se plaindre, sont surtout Boson et les *palatini canes*, cet entourage d'un vieillard qui a perdu la direction effective des affaires et qui, en l'occurrence, a fait preuve de faiblesse, mais dont l'auteur pense encore du bien. Toute la *Vita* s'en trouve éclairée et tous les sous-entendus de l'auteur dévoilent leur sens. Comparé à Théoduin, l'évêque Étienne était un homme de caractère autrement ferme et décidé. Qu'on se rappelle les encouragements dont il combla Gérard avant que celui-ci n'entrât en religion, la réception magnifique qu'il prépara à saint Eugène, la contrition parfaite dont il donna le sublime exemple, après une faute excusable d'ailleurs parce qu'elle était née de l'ignorance et après une punition exemplaire. Étienne avait en outre à son service des hommes d'une foi autrement éclairée, par exemple ce saint archidiacre Adhelelmus, grand dévot de saint Eugène, sur lequel Boson, son successeur, ferait bien de prendre exemple. On pourrait expliciter de la sorte quantité de sous-entendus.

Il est temps de reprendre la suite des événements[2]. Au synode mentionné plus haut par la *Vita*, il est fait lecture de la *Passio sancti Eugenii*. L'évêque déclare que l'avertissement de saint Eugène ne l'a pas laissé insensible, qu'il tient absolument à promouvoir le culte du saint et qu'avec l'assentiment du synode il se propose de l'honorer d'un modeste présent: *honoremus eum aliquanto munere*. Il s'agit d'un double décret, de celui précisément, si utile pour Brogne, qui dictera pour l'avenir, au gré de l'auteur de la *Vita*, le comportement des évêques de Liège et de leurs archidiacres : d'abord, la fête de saint Gérard sera célébrée chaque année avec beaucoup de solennité ; ensuite et surtout, Brogne sera dorénavant affranchi de tout payement de l'*obsonium* aux évêques de Liège.

Toujours à propos du synode, d'autres nuances sont encore à signaler dans la comparaison de la *Translatio* avec la *Vita*[3].

1. On reprendra quelques points relatifs à cette datation *infra*, p. 42-43.
2. On suivra ici la narration de *VG.*, XIII, 663-664.
3. *T.*, VI, 649 et *VG.*, XIII, 663-664.

La *Translatio* parle d'un synode quelconque : *ad synodum, in synodo ;* pour la *Vita*, il s'agit d'une réunion importante, d'un synode plénier : *in generali synode, in plenaria synodo.*

Tandis que la *Translatio* présentait les décisions épiscopales comme étant prises par le seul évêque et par lui communiquées au doyen Flodinus, la *Vita* les présente comme émanant et de l'évêque et du synode : *decreto pontificali confirmatur et sancta synodus adiudicans fieri astipulatur*, et confiées, pour leur observation perpétuelle, au doyen cité. C'est ajouter à leur valeur juridique.

La *Translatio* rapporte que l'évêque ordonne au doyen Flodinus de faire célébrer en tout son doyenné la fête de saint Eugène. La *Vita* veut davantage : par ordre de l'évêque, la fête de saint Eugène sera célébrée dans tout le doyenné comme un jour de dimanche : *solemnitas eius acsi dominica observetur*, ce qui revient à en augmenter la qualité liturgique.

D'après la *Translatio*, ce sont le doyen et ses successeurs, *neque ipse nec ullus aliquis decanus qui post eum venturus esset*, qui reçoivent l'ordre de ne plus jamais exiger la rétribution due par Brogne à ses évêques. La *Vita*, de son côté, prétend que l'église de Brogne reçoit la franchise de l'*obsonium* dû aux évêques de Liège : *ab omni obsonio episcopis leodiensibus debito ulterius immunis habeatur*, et que cette décision *omni tempore ratum inconvulsumque permaneat*, et, au lieu de lier les successeurs du doyen, elle lie maintenant tous les successeurs de l'évêque lui-même : *successorumque meorum nullus infringere vel infirmare audeat.*

Il n'y a assurément dans ces altérations que des différences de nuance ; mais il faut pourtant constater qu'elles vont toutes dans le sens des revendications de l'auteur de la *Vita*.

Le diplôme vrai d'Otton III, daté de 992, mais qui a été ultérieurement remanié, contient une interpolation concernant l'*obsonium*[1] mentionné plus haut. M. F.-L. Ganshof pense[2] qu'il a été interpolé et remanié « pour défendre les droits et prétentions de l'abbaye contre le comte de Namur et contre l'évêque de Liège ». Il a pleinement raison. Le passage sur l'*obsonium* présente quelque ressemblance avec la *Vita Gerardi ;* cependant, tout y est présenté comme une confirmation faite par Notger du privilège accordé par son prédécesseur Étienne. Voici, mis en regard, les passages essentiels :

---

1. Cfr *éd. cit.*, p. 502-504. Cfr *supra*, art. I, p. 13.
2. *Art. cit.*, p. 245.

OTTON III	VITA GERARDI
Praeterea dominus Nothgerus episcopus ... renovavit libertatem huius ecclesiae, quam praedecessor suus dominus Stephanus episcopus pie memorie, ob venerationem egregii martyris Eugenii in generali synodo confirmaverat auctentice, scilicet ut ab omni obsonio episcopis Leodiensibus debito libera esset omni tempore, et ipse sub anathematis execratione interdixit ut nullus episcopus vel archidiaconus id ulterius auderet exigere nec aliqua ecclesiam molestia affligere.	XIII, 663 ... ut in generali synodo ... corroboraretur episcopali auctoritate ... XIII, 664 Decreto pontificali confirmatur ... ut aecclesia Broniensis ab omni obsonio episcopis Leodiensibus debito ulterius immunis habeatur et ut omni tempore ratum inconvulsumque permaneat, successorumque meorum nullus infringere vel infirmare audeat ...

L. Heinemann[1] a émis l'hypothèse que c'est le diplôme qui a emprunté à la *Vita*. Partant de là et se basant sur les passages qui ont un air de parenté avec les chartes d'Alexandre de Juliers, de 1131, et de Henri l'Aveugle, de 1154, M. F.-L. Ganshof est d'avis que l'interpolation s'est opérée un peu avant 1131. Nous serions plutôt tenté d'avancer quelque peu cette date et de mettre l'interpolation en relation avec les difficultés qui opposaient Brogne à l'évêque et à son entourage. Les mots : *ut nullus episcopus, vel archidiaconus* ... semblent nous y inviter. Bien qu'ils ne soient pas empruntés à la *Vita*, ils associent si explicitement les deux personnages qui, dans le langage clair du *Cantatorium* et dans les sous-entendus de la *Vita Gerardi*, se sont opposés aux libertés monastiques, que nous inclinerions à placer cette interpolation au cours du même conflit. Celle qui concerne le comte de Namur ne s'y oppose nullement. On verra au contraire à la fin de cet article[2], comment l'auteur de la *Vita* s'est ingénié à s'assurer les sympathies d'Albert III, sans renoncer pour autant aux avantages de l'immunité.

Terminons la lecture du compte rendu du synode liégeois[3]. Pour donner plus de force à toutes ses décisions, l'évêque, dans la *Vita*, invite chacun de ses successeurs à s'informer sur ce qui lui est arrivé de fâcheux, pour avoir, dans son ignorance, résisté à saint Eugène. Il les exhorte tous, ainsi édifiés, à bien écouter cette histoire, *perquirens audiat*, de l'écouter avec crainte, *audiens*

1. *Die älteren Diplome für das Kloster Brogne und die Abfassungszeit der Vita Gerardi*, dans *Neues Archiv*, t. XV, 1890, p. 594.
2. Cfr *infra*, p. 56-59.
3. *VG.*, XIII, 664.

pertimescat, d'empêcher par cette crainte salutaire qu'une pareille mésaventure ne se répète, *pertimescens praecaveat*, et de garder inaltéré le décret épiscopal, afin de se préserver contre toute nouvelle application de la punition, *praecavens hoc illibatum custodiat*. N'est-ce pas là un résumé complet de tous les sentiments que l'hagiographe veut absolument inculquer aux évêques de Liège, et donc avant tout à Théoduin ?

L'auteur de la *Vita* s'est-il suffisamment trahi ? Pouvait-il exprimer plus clairement, quoique sous des formes diverses, sa préoccupation constante de voir Brogne affranchi de l'*obsonium* et libéré de toute intervention de tiers ? Ne rejoignait-il pas ainsi cette autre ligne de conduite, étudiée précédemment : la défense du faux privilège d'Étienne VIII qui, libérant Brogne de toute intervention extérieure et mettant ce monastère *sub immunitatis nostrae defensione*, comportait lui aussi la clause libérant l'abbaye de l'*obsonium* ?

De saint Pierre à Étienne VIII, de saint Lambert à Théoduin, tous les propos de la *Vita* convergent vers un point : la défense et l'illustration des prétendus privilèges de Brogne. Il faut en tenir compte au moment où se pose à nouveau le problème de la valeur historique qu'on peut encore attribuer à la *Vita Gerardi abbatis Broniensis*.

III. LA VALEUR DE LA *VITA GERARDI*

M. É. Sabbe a résumé d'une façon très précise le problème de la valeur historique de la *Vita Gerardi* tel qu'il se posait jusqu'ici : « La découverte en 1884, par les Bollandistes, de la *Translatio* a jeté le discrédit sur la *Vita*, considérée antérieurement comme une œuvre digne de foi. Les historiens n'admettent la substance de cette biographie ... que pour autant que celle-ci est couverte par la *Vita prior*, perdue, mais datant de vers 970 et ayant servi de fondement à la version conservée. La discussion porte essentiellement sur l'ampleur de ces emprunts[1]. » On voudrait prouver dans les pages qui suivent qu'une *Vita prior* n'ayant pas existé, on ne peut plus s'en réclamer pour garantir la valeur de la *Vita Gerardi*.

Au nombre des difficultés qui, de son aveu, ont failli décourager l'auteur de la *Vita Gerardi*, il y avait celle d'un écrit antérieur déjà consacré à Gérard : *prioris etiam scriptoris oratio, grammatice*

1. *O. c.*, p. 498.

quidem composita, non tamen idiotis minusque capacibus satis perspicua. De cette phrase, on a conclu à l'existence d'une *Vita prior*, attribuant ainsi une grande valeur historique[1] à tous les emprunts faits par la soi-disant *Vita posterior* à la *Vita prior*. Il n'est pas sans intérêt de revoir cette conclusion à la lumière d'une interprétation précise de la phrase qu'on vient de citer et des deux thèmes qui ont été étudiés dans les parties précédentes de cet article.

A l'encontre de tant d'hagiographes, qui invoquent la mauvaise qualité du latin de leurs sources pour prétendre récrire une Vie de saint, sans se priver pour autant de la remanier, parfois bien profondément, l'auteur de la *Vita Gerardi* loue les qualités littéraires du texte qui précède le sien. Il est, en effet, une *oratio grammatice quidem composita*, c'est-à-dire que, pour ce qui est de la composition, il répond aux exigences de l'art d'écrire. Précisons la signification du mot *grammatice*. L'adverbe est construit sur le mot *grammaticus*[2], qui désigne non seulement le grammairien ou le professeur de grammaire, mais aussi le professeur du *trivium* et en général celui qui enseigne ou même simplement étudie les lettres profanes. Lorsque Pierre Damien attaquera avec la fougue qu'on lui connaît les moines grammairiens, il visera ceux qui ne peuvent se contenter des études théologiques[3]. Écoutons une définition. Pour Raban Maur, la *Grammatica* n'est pas seulement une *scientia interpretandi poetas atque historicos* mais aussi une *recte scribendi loquendique ratio*[4]. Si la *prioris scriptoris oratio* était, de l'avis de l'auteur de la *Vita Gerardi*, bel et bien *grammatice composita*, on peut penser qu'il la croyait rédigée de main de maître et qu'il lui reconnaissait quelques affinités avec ce qu'il considérait comme étant le latin idéal. De fait, presque toutes les phrases de la *Vita Gerardi* prouvent que son auteur vouait une prédilection particulière à la prose rimée[5]. Il en a orné ou plutôt alourdi presque toutes les fins de membres de phrase, p. e. :

1. Cfr e. a. M. Dierckx, *o. c.*, p. 82 et *passim*.

2. Cfr e. a. É. Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, t. V : *Les écoles de la fin du VIII^e à la fin du XII^e siècle*, Lille, 1940, p. 589 s. et Ph. Delhaye, *L'organisation scolaire au XII^e siècle*, dans *Traditio*, t. V, 1947, p. 211 s.

3. Cfr É. Lesne, *o. c.*, p. 648.

4. Cfr Id., *o. c.*, p. 593 et e. a. R. W. Hunt, *The Introduction to the « Artes » in the Twelfth Century*, dans *Studia mediaevalia in honorem Raymundi Josephi Martin*, Bruges, s. d., p. 84 s.

5. L. von Heinemann n'a pas tenu suffisamment compte de cette réalité dans son édition, et il a voulu trouver dans la *Vita* un grand nombre de vers qui, dans la plupart des cas, ne sont pas autre chose que des membres de phrase rimés.

Domino et patri amantissimo
et pastori vigilantissimo
domno Gontero
abbatiae Broniensis praelato
quidam professionis monachicae
nullus autem religione
una cum sibi commisso grege
perennis pascua vitae [1].

C'est une particularité que l'on retrouve, avec moins de fréquence, il est vrai, mais très régulièrement cependant, dans une source de la *Vita Gerardi*, la *Translatio sancti Eugenii*. En voici seulement quelques exemples :

Vestra ergo iam sublimet oracio sancta
quem gravat actio prava,
ut implere queam quod sanctitas precepit vestra [2].

Postea vero, ut credimus, Dei instinctu suasus,
iussit eundem locum extirpari radicitus
atque oratoriolum ibidem extrui suis fidelibus [3].

Hoc itaque sacerdos viso e somno expergefactus,
coepit cogitare pavidus,
cuius istius visus futurus esset exitus.
Ergo quod superno Iudice dispensante vidit,
non inaniter transiit,
sed mox veraciter patuit,
quanquam contrarium antestiti extiterit [4].

La *prioris scriptoris oratio* ne serait-elle pas simplement cette *Translatio sancti Eugenii*, elle aussi, *grammatice quidem composita ?*

En toute hypothèse, il est acquis que ce ne sont pas les défauts littéraires, les incorrections grammaticales ou les manques d'élégance d'un texte antérieur qui sont à l'origine de la *Vita Gerardi*. C'est autre chose, et il importe précisément de savoir ce qui a pu condamner en quelque sorte un écrit plus ancien, sans doute vénérable, et le faire remplacer par un autre.

Le grand défaut de l'œuvre antérieure, c'était de ne pas être en tout point assez claire pour les *idiotae* et pour ceux qui manquaient de compréhension : *non tamen idiotis minusque capacibus*

1. *VG., Prol.*, 655.
2. *T., Prol.*, 647.
3. *T.*, I, 647.
4. *T.*, VIII, 649.

satis perspicua. Le P. M. Dierickx, en se basant sur cette phrase du prologue, croit pouvoir affirmer que la *Vita Gerardi*, qu'il appelle, après d'autres, *posterior*, était destinée aux gens du peuple et que son but était de promouvoir la dévotion populaire[1]. Il y a sans doute ici une confusion sur le sens du mot *idiota*. Le P. Dierickx n'en retient qu'un seul, celui d'illettré. On peut toutefois se demander en quoi une nouvelle biographie de saint Gérard, écrite comme la première en latin, pouvait être, plus qu'un texte latin antérieur, à la portée d'illettrés qui ignoraient tout autant le latin du XI^e^ siècle que celui du X^e^. Ce n'est certainement pas à des contemporains illettrés que l'auteur voulait venir en aide en écrivant la *Vita Gerardi*. Il n'a pu penser qu'à des personnes capables de lire son texte, partant des lettrés, mais qui, ne connaissant pas, comme il l'aurait souhaité, la vie du fondateur, auraient pu mal interpréter certains passages de la *prioris scriptoris oratio*. Il écrivait donc pour des moines ou des clercs, qui, malgré leur connaissance du latin, risquaient de mal comprendre un texte d'après lui peu clair, qui dépassait en quelques endroits leur compréhension, *minus capacibus*, et dont des personnes simples et moins averties, *idiotis*, auraient pu tirer des conclusions indues. C'est à leur intention que l'auteur s'appliquera à écrire une Vie de saint Gérard plus lucide et moins déroutante. Avec le coup de pouce nécessaire, il réalisera cette Vie, enfin *satis perspicua*, qui présentera le fondateur tel qu'il entendait qu'on le vît. C'est encore à ses adversaires, aux adversaires de ses opinions personnelles et de sa version des événements, que l'auteur fait allusion par ces mots. Les *idiotae* qui ne comprennent pas et qui sont *minus capaces*, ce sont encore ceux avec lesquels notre auteur est en désaccord. Les *obloquentes*, les *aemuli*, les *invidi* et tous ceux qui sont incapables de lire un texte tel que notre auteur voudrait qu'il soit lu, trouveront dorénavant dans sa *Vita Gerardi* la vérité claire et limpide, *perspicua*.

On savait peu de choses sur la vie de Gérard, et les moines de Brogne n'ont certes pas manqué de le signaler à l'auteur qu'ils engageaient à leur service. Ils pouvaient à peine lui donner *quendam quasi nucleum*[2], un petit noyau de renseignements, dont il faudrait tirer le meilleur parti. De fait, on ne pouvait mieux décrire la *Translatio*, source de qualité mais peu prolixe, qui traitait de la vie de saint Gérard dans ses six premiers chapitres. Dans l'idée

1. « Het doel... schijnt wel te zijn, zich te richten tot de eenvoudige lui, en de volksdevotie op te wekken (*o. c.*, p. 70, coll. p. 72 et p. 79).
2. *VG., Prol.*, 655.

de l'auteur, ceux-ci étaient l'introduction nécessaire à la narration des miracles de saint Eugène, puisque saint Gérard avait été le grand promoteur de son culte.

Comment l'auteur de la *Vita* a-t-il conçu la mission dont on voulait l'honorer ? Les pages précédentes ont déjà révélé ce qu'était pour notre hagiographe cette histoire enfin claire à souhait. La lecture attentive des passages relatifs à saint Pierre, — depuis l'apparition qu'il lui prête jusqu'au privilège extorqué à son successeur, — et de ceux qui concernent les évêques de Liége, de saint Lambert à Théoduin, a pu donner une idée assez précise de certains faits qui, de l'avis de l'auteur, manquaient dans la *prioris scriptoris oratio*. Ce dernier texte était le point de départ. C'est encore le prologue qui le dit. « Votre Paternité nous prie de nous efforcer d'expliciter autant que possible, *satagamus quomodolibet enucleare*, ce qu'on pourrait appeler le noyau de la Vie, des vertus et du comportement de l'abbé Gérard, *de domni abbatis Gerardi vita et virtutibus seu conversione quendam quasi nucleum*[1]. » Si on comprend bien, il s'agissait donc d'exploiter au maximum un noyau préexistant, d'en diluer les données, d'en étirer les phrases. C'est précisément ce que la *Vita Gerardi* a fait de la *Translatio sancti Eugenii*. Tâchons de l'établir.

Notons d'abord que le prologue ne parle jamais d'une *Vita* qui aurait précédé la sienne, mais d'une *prioris scriptoris oratio* et d'un *de ... Gerardi vita et virtutibus seu conversione quendam quasi nucleum*. Le terme de *Vita prior* a été, semble-t-il, inventé par W. Schultze, interprétant de la sorte une phrase de Mabillon et des Bollandistes.

Il y a ensuite, dans l'hypothèse de l'existence d'une *Vita prior*, une anomalie à constater. On a conservé la *Passio sancti Eugenii*, dont notre auteur fait état au chapitre VIII[2], la *Translatio sancti Eugenii*, à laquelle il renvoie à plusieurs reprises, les *Miracula sancti Eugenii Diogilensia*, qu'il cite au chapitre XII[3], ainsi que le *Sermo de adventu et translatione sanctissimi Eugenii martyris*. Et voici qu'au contraire, ce texte de base, cette soi-disant *Vita prior*, à laquelle aussi bien l'auteur de la *Vita* que l'abbé Gonthier devaient manifestement attacher beaucoup d'importance, aurait disparu d'un dossier hagiographique aussi complet sans laisser de traces. C'est pour le moins extrêmement douteux.

1. *VG.*, *Prol.*, 655.
2. *VG.*, VIII, 659.
3. *VG.*, XII, 662.

W. Schultze[1] et ceux qui lui ont emboîté le pas se sont appliqués à reconstituer le contenu de cette *Vita prior*, en choisissant dans la *Vita Gerardi* ce qui, à leur avis, devait en dériver. Ils basent ensuite leur jugement touchant la valeur de la *Vita Gerardi* sur ce texte hypothétique qu'ils ont eux-mêmes composé. Ils sont d'ailleurs en quelques endroits obligés d'admettre la filiation suivante : *Translatio — Vita prior — Vita Gerardi*. Point n'est besoin, à notre avis, de recourir à ces détours. La *Vita prior* n'a pas existé et la *prioris scriptoris oratio*, ainsi que le *nucleus*, dont parle le prologue de la *Vita Gerardi*, ne désignent que la *Translatio sancti Eugenii*, dont les chapitres I-VI ont copieusement alimenté les chapitres I-XIII, l. II, de la *Vita Gerardi*. Parcourons les principaux passages que les auteurs ont voulu attribuer à une *Vita prior*.

1. Les deux prologues ont en commun le thème de l'ânesse de Balaam :

TRANSLATIO, Prol., 647	VITA, Prol., 656
... qui humanam prestitit loquelam inracionabili asine ...	Ad Domini velle, qui solvit linguam asellae ...

Il n'est pas nécessaire de passer par une *Vita prior* pour en expliquer la coïncidence. La *Translatio* peut suffire.

2. Le chapitre 1er de la *Vita* note que *Gerardus ..., sicut veredicorum relatione comperimus, ingenuis atque orthodoxis parentibus ... extitit oriundus*[2]. Ceci n'est qu'une paraphrase de la *Translatio : ... quidam nobilissimus Sicamber, nomine Gerardus ...*[3], combinée avec les passages de la charte de Gérard qui signalent le nom de son père et le *pagus Lomacensis*[4]. Cet ensemble donne une *veredicorum relatio*[5] suffisante qui dispense d'inventer une *Vita prior* supplémentaire. Il est vrai qu'alors l'origine des mots *apud Stablecellas*[6] ne peut être indiquée. Mais l'auteur de la *Vita Gerardi* nous a habitués à des additions autrement impor-

1. W. Schultze, *Gerhard von Brogne und die Klosterreform in Niederlothringen und Flandern*, dans *Forschungen zur Deutschen Geschichte*, t. XXV, 1885, p. 257-267.
2. *VG.*, I, 656.
3. *T.*, II, 647.
4. Voir F.-L. Ganshof, *o. c.*, p. 253.
5. *VG.*, I, 656.
6. *Ibidem.*

tantes pour que nous n'hésitions pas à attribuer de même ces deux mots à son imagination. Une *Vita prior* ne diminuerait pas la difficulté.

Quant à la mère de Gérard, dont notre hagiographe prétend qu'elle est la sœur de l'évêque de Liège, on a exposé plus haut le contexte dans lequel il y a lieu de comprendre cette parenté et le nom de la dame. L'auteur a d'ailleurs eu soin de signaler qu'il ne s'agissait en l'occurrence que d'un « on dit », *traditur*, ce qui ne l'a pas empêché de s'y appuyer.

Les autres textes qu'on croyait pouvoir attribuer à une *Vita prior* se trouvent dans la même situation ; ils dérivent en droite ligne de la *Translatio*. Les voici :

	TRANSLATIO, I, 647	VITA, III, 657
3.	... Pippinus iussit ... oratoriolum ibidem extrui suis fidelibus ...	Hoc autem oratoriolum iussu Pippini principis accepimus fundatum ...
4.	... que nobis fideli relatu narrare consueverat, vidisse ...	In quo etiam iocundum perhibetur accidisse miraculum ...
5.	TRANSLATIO, III, 648	VITA, X, 661
	Eodem tempore erant in eodem monasterio clarissimi viri habitu monachico ornati Amico decanus, Franco thesaurarius, Wido cantor, Noe hospitum receptor, Gozlinus camararius, Erkengerus capicerius, Evrardus ianitor ...	Caeterum nunquid a nobis veritati astipulantia monachorum tunc inibi officialium expostulastis nomina, dum ipsius martiris veredica viritim eos designet translationis pagina ...
6.	TRANSLATIO, IV, 648	VITA, XI, 661
	Praedictus itaque Werembertus, monachico habitu amictus, narrare eum magno timore erat solitus ...	Ne quis autem incredulorum hoc aestimet forsitan fictum, hoc illius qui pertulit constat relatu relatum.

Les faits racontés ici par la *Vita Gerardi*[1] se retrouvent en effet dans la *Translatio*[2]. Déjà L. von Heinemann[3] avait fait remarquer que l'ensemble de la *Vita Gerardi*[4] n'était en cet endroit qu'une longue amplification de la *Translatio*[5] et qu'il ne pensait pas devoir y chercher des débris d'une *Vita prior*.

1. *VG.*, X, 661, l. 15 à *VG.*, XI, 661, l. 37.
2. *T.*, III, 648, l. 15 à *T.*, IV, 648, l. 33.
3. *Éd. cit.*, p. 661, n. 5 et 6.
4. *VG.*, X-XIII, 660-664.
5. *T.*, III-IV, 648.

7. TRANSLATIO, VI, 649	VITA, XIII, 663
... mandans edituo qui vocabatur Anselmus ...	Evocans ... aedituum Broniensis ecclesiae, si bene recolimus, Anselmum nomine ...

Le P. Dierickx trouve dans ce passage *si bene recolimus* une difficulté, qu'il propose de résoudre en admettant que l'auteur, au moment de sa rédaction, n'avait pas la *Translatio* sous la main. L'explication, si tant est qu'il soit nécessaire d'en donner une, est beaucoup plus simple. Il est clair qu'en cet endroit comme en tant d'autres, la *Translatio* est à l'origine du renseignement communiqué par la *Vita Gerardi*. L'auteur avait cependant besoin de quelques mots supplémentaires pour le rythme de ses phrases rimées. Moins scrupuleux que l'érudit moderne, il a simplement farci son texte d'un *si bene recolimus*, qu'on aurait tort de prendre à la lettre. Voici les membres de phrase qui en ont bénéficié :

> Evocans etenim aedituum Broniensis aecclesiae
> si bene recolimus, Anselmum nomine,
> cum martiris passione Leodii coram se commendat adesse,
> ut in generali synodo, quae futura erat proxima sessione,
> corroboraretur episcopali auctoritate[1]

8. Une autre phrase est encore attribuée à la *Vita prior* :

TRANSLATIO, VI, 649	VITA, XIII, 664
Accersito denique Flodino decano, praecepit ei ...	Talis ergo decreti prima procuratio conservandi iure perpetuo commissa perhibetur fratri Flodino tunc temporis inde decano.

Comme pour les autres passages, on ne voit pas quelle nécessité imposerait d'attribuer celui-ci à une *Vita prior* supposée, lorsqu'on peut en replacer l'origine dans la seule *Translatio*.

Ici s'arrêtent les emprunts faits par la *Vita Gerardi* à la *Translatio*. Tous avaient été attribués par les historiens à une *Vita prior*, qui, elle, pouvait avoir utilisé la *Translatio*. Il apparaît que c'était une détour inutile. La façon de remanier et d'exploiter les textes, qui caractérise l'auteur de la *Vita Gerardi*, suffit à en expliquer les différences.

---

1. *VG.*, XIII, 663.

Passé le chapitre VI, la *Translatio* n'a plus rien à dire sur Gérard de Brogne. C'est aussi à cet endroit que se terminent les concordances entre la *Vita* et la *Translatio*. Ayant exploité à fond, pour en tirer treize chapitres, cette *prioris scriptoris oratio*, ce *nucleus* résumant une partie de la vie de Gérard, l'auteur s'adressera maintenant à d'autres sources, à l'égard desquelles il se comportera de la même façon.

Il y a d'abord le chapitre XIV, emprunté, en partie même littéralement, à l'*Antapodosis* de Liudprand de Crémone. L'hagiographe annonce qu'il va quitter son sujet : *licet ab incepto videamur digressionem facere*[1], et il s'excuse d'avoir mêlé ce hors-d'œuvre à sa narration : *Haec ergo succinctim intersita nemini videantur superflua, magis autem non incongruenter addita, non enim cunctis extant cognita*[2]. Soucieux d'augmenter le volume de son œuvre, il n'a pas résisté à la tentation de raconter une série d'épisodes qui n'avaient qu'un rapport très lointain avec son sujet. Il s'en rend compte et s'en excuse en quelque sorte. D'après W. Schultze, L. von Heinemann et le P. M. Dierickx, tout ce chapitre serait lui aussi emprunté à une *Vita prior*. Le seul argument qu'ils proposent est la phrase : *Raginerus... nunc usque exulat in ignotis regionibus*[3]. Si on prend ces termes à la lettre, il faut en conclure, estiment-ils, que la phrase, écrite avant la mort de Rainier, est empruntée telle quelle à une *Vita prior*, qui aurait donc été écrite avant cette date. C'est, une fois de plus, attribuer trop d'importance aux expressions de notre hagiographe. On a pu le constater plus haut, il sacrifiait moins à l'acribie qu'à sa fantaisie. L'auteur a simplement voulu dire que le comte Rainier, envoyé en exil en 958, n'est jamais rentré au pays. Au moment où l'auteur de la *Vita Gerardi* écrit, le comte est encore toujours absent de la chapelle familiale, qui réunit les morts de sa famille. Le *nunc usque exulat* ne fait que souligner la grande punition qu'il a encourue : celle d'être enterré au loin, quelque part dans le monde, et de ne pas avoir de tombe où, grâce aux siens, une communauté prie pour le repos de son âme. C'est le bannissement perpétuel[4]. S'il semble

---

1. *VG.*, XIV, 664.
2. *VG.*, XIV, 665.
3. *VG.*, XIV, 665.
4. Les *Gesta episcoporum Cameracensium*, l. I, c. XCIV, dans *MGH., SS.*, t. VII, p. 439, emploient précisément cette expression : « ... Raineri, quem ... archiepiscopus Bruno, qui sub fratre [imperatore] monarchiam tenebat, ...in exilio tandem perpetuo damnatum, fratri tradidit ». FOLCUIN, *Gesta abbatum Lobbiensium*, c. XXVI, *MGH., SS.*, t. IV, p. 69, avait utilisé la même : « ... evoca-

que telle soit la signification de cette expression, ce sont encore des préoccupations d'ordre littéraire qui ont déterminé le choix des mots et présidé à la naissance d'une phrase, gonflée de rhétorique et de rimes et dans laquelle le *nunc usque exulat* sonnait bien :

> Cuius rei indicio est Raginerus
> comes Hainoensium haud ignotus,
> cognomento Longicolus,
> qui, quia tyrannice suis importunabatur comprovincialibus,
> et noluit respiscere semel et secundo commonitus,
> nunc usque exulat in ignotis regionibus,
> procurante industria ambidextra archipresulis huius.

Moins encore qu'en d'autres endroits, le genre littéraire que cultive notre hagiographe ne permet pas de prendre au pied de la lettre toutes ses expressions. Toujours est-il que lui-même n'a pas manqué de réclamer, en indiquant sa source, la paternité de la digression dans laquelle s'inscrit cette phrase. Pourquoi dès lors l'attribuer à une *Vita prior* ?

C'est de la même manière qu'il faut interpréter telle phrase du chapitre X, qui, pour prouver la présence d'un saint Innocent dans le reliquaire de Brogne, en appelle au témoignage d'un abbé Liétald, mort en 997[1]. En voici le texte :

> Si cui autem res haec ingerit ambiguitatem,
> Lietaldum percontetur abbatem,
> huius viri in coenobio Mosomensi successorem,
> qui, cum eo praesens ad clandestinam tot reliquiarum compositionem,
> demirari solebat, Broniensis locelli angustiis tam mirabilem
> contineri sanctitatem.

On a voulu se baser surtout sur le présent *percontetur* pour affirmer que Liétald vivait encore au moment où cette phrase était écrite, et que cette expression devait provenir en droite ligne d'une *Vita prior*, écrite dès lors avant 997. « *Lietaldum percontetur abbatem:* Que l'on interroge l'abbé Liétald. » Il ne s'agit ici que d'une interrogation oratoire et de pure forme que rien ne permet d'attribuer à une *Vita prior*. On a tort d'ailleurs d'invoquer l'emploi du présent, sans faire remarquer que ce présent est suivi immédiatement d'un imparfait : *qui demirari*

---

tus, confessus et laesae regiae maiestatis convictus reus, proscriptus est ac perpetuo exilio damnatus ac deportatus. »

1. *VG.*, X, 661.

solebat. Le seul contraste entre le présent *percontetur* et l'imparfait *solebat* aurait dû mettre en garde contre toute sollicitation de la forme au présent. *Solebat* prouve, en effet, que c'est un mort qu'il faut qu'on interroge et par conséquent un Liétald défunt, qui aura écrit quelque texte sur la relique du saint Innocent, dont parle la *Vita Gerardi*. Pas plus de ce passage que des autres, on ne peut rien conclure quant à l'utilisation ou à l'existence même d'une *Vita prior*. D'autre part, n'est-il pas troublant de constater que ces passages repris *littéralement*, si on en croit les tenants de cette théorie, à la *Vita prior*, épousent parfaitement la forme littéraire de notre *Vita Gerardi*, et sont par exemple entièrement écrits dans la même prose rimée qui caractérise également tous les passages qui leur servent de contexte?

La même conclusion s'impose en ce qui concerne les emprunts faits aux *Miracula Raineri Sancti Gisleni*. L'auteur n'a pas eu en effet plus de respect pour cette source que pour la *Translatio*, et on n'est pas fondé à postuler, comme le faisait W. Schultze[1], l'existence d'un recueil supposé perdu de *Miracula s. Gisleni*, pour expliquer les contradictions entre la *Vita*[2] et les *Miracula* de Rainier. A. Poncelet a déjà réfuté cette thèse[3]. On voudrait simplement préciser quelques points de son exposé.

En ce qui concerne la première contradiction[4], nous aurons l'occasion de proposer une nouvelle explication de la métamorphose de Gérard, abbé de nombreux monastères, en un Gérard, ermite, dans l'article IV de cette étude[5]. Aussi n'en parlerons-nous pas ici.

La seconde contradiction[6] consiste en ce que la *Vita* expose les choses comme si Gérard avait récupéré les reliques volées de saint Ghislain, alors que les *Miracula* attribuaient cet exploit à un certain *Egrardus* bien avant l'abbatiat de Gérard à Saint-Ghislain. A. Poncelet croyait pouvoir excuser de ce remaniement l'auteur de la *Vita* en admettant qu'une variante du *codex Duacensis* n. 500 se trouvait à l'origine d'une erreur de notre auteur. En lisant dans ce ms. le mot *Gerardus*, là où tous les autres manuscrits portaient la lecture correcte *Egrardus*, l'auteur de la *Vita Gerardi*

1. *O. c.*, p. 247-249.
2. *VG.*, XV-XVIII, 665-669.
3. *De Vita sancti Gisleni a Rainero monacho conscripta*, dans *Analecta bollandiana*, t. VI, 1887, p. 251-254. M. DIERICKX, *o. c.*, p. 76-79, a repris son argumentation.
4. Cfr A. PONCELET, *o. c.*, p. 252-253.
5. Cfr *infra*, p. 45-45.
6. ID., *o. c.*, p. 253.

aurait simplement confondu le *Gerardus* de ce ms. avec celui dont il écrivait la biographie. L'hypothèse ne peut disculper l'hagiographe. Le *codex Duacensis* n. 500 n'est en effet qu'un manuscrit du XIVe siècle[1], portant une leçon isolée. La présence du mot *Egrardus* dans tous les autres manuscrits nous incline à penser que, si on n'a pas affaire à une simple erreur de copiste, ce passage pourrait déjà n'être que le résultat d'une contamination avec la *Vita Gerardi*. On peut, en tout état de cause, conclure de ces constatations que l'auteur de la *Vita* est lui-même responsable du changement apporté. C'est volontairement que, fidèle à sa tactique, il a ajouté à la gloire de son héros un exploit qui appartenait en propre à l'obscur *Egrardus* des *Miracula* antérieurement à l'arrivée de Gérard à Saint-Ghislain.

Quant à la troisième contradiction[2], elle concerne le comportement de l'évêque de Cambrai vis-à-vis de ceux qui avaient pieusement volé les reliques. La *Vita* force la note dans le sens de la sévérité. Tâchant d'expliquer cette attitude d'une source qu'il croyait de qualité, A. Poncelet invoquait une lecture du *codex Bruxellensis* n. 9636, qui effectivement se rapproche plus de la *Vita* que les autres manuscrits des *Miracula* de Rainier[3]. Ici encore l'argument de l'éminent bollandiste ne semble pas devoir être retenu. Quatre manuscrits ont conservé le n. 7 du miracle intitulé : *De reliquiis sancti a Malbodiensibus furtim ablatis sed revelatione divina patefactis*. En voici l'énumération : 1. *codex Montensis* n. 27 (221), datant du XIe s. et provenant de Saint-Ghislain ; 2. *codex Montensis* n. 229 (222), copie du précédent, datant du XIIIe s. et provenant lui aussi de Saint-Ghislain ; 3. *codex Duacensis* n. 500, du XIVe s., originaire d'Anchin ; 4. *codex Bruxellensis* n. 9636, du XIIe siècle, provenant de Saint-Laurent de Liège[4]. Le manuscrit de Bruxelles est seul, contre ceux de Saint-Ghislain et d'Anchin, à lire le texte sur lequel A. Poncelet croit pouvoir se fonder. Il n'offre certainement pas le texte original. Il date du XIIe s. et est donc postérieur à la rédaction de la *Vita Gerardi*. Il est en outre originaire de Liège et d'une abbaye avec laquelle Brogne avait partie liée. Toutes ces précisions semblent sérieusement

1. Id., *o. c.*, p. 215-216.
2. Id., *o. c.*, p. 252.
3. Le texte du *codex Bruxellensis* 9636 est édité par A. Poncelet, *Vita et miracula sancti Gisleni Ursidungi, nunc Gislenopoli, in Hannonia, confessoris*, dans *Analecta bollandiana*, t. V, 1886, p. 253, en note.
4. Cfr la concordance des différents mss dans A. Poncelet, *Vita et miracula...*, *o. c.*, p. 210-211, coll. Id., *De Vita sancti Gisleni...*, *o. c.*, p. 213-217.

ébranler la proposition du P. A. Poncelet et nous invitent à admettre que cette version postérieure de ce *Miraculum* n'est autre chose qu'un *rewriting* liégeois élaboré en fonction de la *Vita Gerardi* largement connue sans doute dans les monastères bénédictins du diocèse de Liège. Il est troublant à ce propos que le texte liégeois soit rédigé dans cette prose rimée qu'affectionnait tant l'auteur de la *Vita Gerardi* et qui fait totalement défaut dans la version des autres manuscrits. Dès lors, la dépendance entre les sources ne peut être, semble-t-il : *Miracula Raineri*, version originale, — *Miracula Raineri*, version liégeoise — *Vita Gerardi*, mais bien : *Miracula Raineri*, version originale — *Vita Gerardi* — *Miracula Raineri*, version liégeoise. Il s'ensuit qu'ici encore, c'est à l'auteur de la *Vita* qu'il faut attribuer, sans l'excuse d'un manuscrit discordant qui aurait pu l'induire en erreur, l'infidélité au texte original de sa source[1].

Il est clair après tout ce qui précède que c'est compliquer inutilement les choses que de vouloir imputer les variations constatées entre la *Vita* et les *Miracula* et les interversions à l'auteur d'une *Vita prior*. Après avoir vu à l'œuvre notre hagiographe dans les passages relatifs à saint Pierre et aux évêques de Liège, on ne peut plus le croire incapable d'altérer profondément ses sources. Il ne fait que poursuivre ses desseins à lui, prenant son bien où il le trouve et l'accommodant à sa guise. Pourquoi dès lors inventer une *Vita prior*[2] et multiplier sans raison la lignée des sources, lorsqu'une explication plus simple et plus claire s'impose ?

Si l'on n'a pas repris ici le problème que soulèvent les chapitres XIX et XX relatifs au comte Arnoul de Flandre c'est que, lors du Congrès du Millénaire de saint Gérard de Brogne, M. Koch les a éclairés par un texte inédit de la plus haute importance. Qu'il suffise ici de renvoyer à sa communication. Remarquons cependant que le texte du ms. Tassart de Folcuin, publié par M. Guérard et par G. Waitz[3], n'est qu'un résumé tardif des passages correspondants de la *Vita Gerardi*.

Si, comme il appert, on est en droit de conclure à l'inexistence d'une *Vita prior*, la *Vita Gerardi* a perdu le dernier garant de sa valeur historique pour la connaissance de la vie de Gérard

1. L'auteur invite d'ailleurs, *VG.*, XVIII, 667, à ne pas lire les « ipsius gesta confessoris [s. Gisleni] », sans faire un effort d'interprétation « si serio sapere vultis. »
2. Cfr. M. DIERICKX, *o. c.*, p. 78.
3. FOLCUINI *Cartularium*, Paris, 1841, p. 143-144, coll. p. XLV, et *MGH.*, *SS.*, t. XIII, p. 628-629.

de Brogne. Elle ne reste plus dès lors qu'une œuvre d'édification et de polémique, souvent fantaisiste et quelquefois franchement malhonnête. Sa valeur se limite à celle de ses sources et de la conscience mise à leur rester fidèle. Pour les quelques passages où une confrontation avec des sources est impossible, on appliquera le principe énoncé par W. Schultze, mais appliqué par lui avec une critique trop peu en éveil : « dans tous ces cas notre jugement sera déterminé par notre vue d'ensemble sur la *Vita*[1] ».

La *Vita Gerardi* n'est pas pour autant perdue pour la recherche. C'est ce qu'une dernière partie essaiera de démontrer. Mais auparavant, pour conclure ce chapitre, attachons-nous à préciser la date de composition de la *Vita*.

Date de rédaction de la *Vita Gerardi*

Le R. P. Dierickx situe la rédaction de la *Vita Gerardi* vers le milieu du XI^e^ siècle[2]. Son argument essentiel s'appuye sur la supposition que les *Annales Blandinienses*, écrites vers cette époque, auraient utilisé la *Vita Gerardi*. Rien n'est moins sûr, semble-t-il. Les *Annales* rapportent la naissance de Gérard (898), les débuts de Brogne et la translation de saint Eugène (913), la profession monastique de Gérard (918), son ordination sacerdotale (926), le début de son gouvernement à Saint-Ghislain (931), au Mont-Blandin (941) et à Saint-Bertin (945 et 946)[3]. Dans l'hypothèse où l'annaliste aurait tiré ces données de la *Vita*, comment expliquer qu'il ait omis une date clé, celle de la mort du saint abbé, qui se trouvait indiquée avec toute la précision voulue au chapitre XXII de la *Vita*[4] ? A supposer qu'il existe quelque interdépendance entre les *Annales* et la *Vita*, elle ne peut se rapporter qu'à la période de neuf ans qui sépare l'entrée au monastère de l'ordination, placée également dans la *Vita : anno... nono* [*conversionis eius*][5], et ce serait plutôt la *Vita* qui aurait fait l'emprunt. Dans son édition des *Annales*, M. Ph. Grierson n'avait du reste émis à ce propos qu'une hypothèse, qu'il fait d'ailleurs suivre d'une restriction fondamentale : « Nous manquons de base solide

1. *O. c.*, p. 257. On s'étonne quelque peu de voir W. Schultze taxé d'hypercritique par M. Dierickx, *o. c.*, p, 82.
2. *O. c.*, p. 67 et *passim*.
3. Cfr l'édition de Ph. Grierson, *Les Annales de Saint-Pierre de Gand et de Saint-Amand...*, Bruxelles, 1937, p. 16-18.
4. *VG.*, XXII, 673.
5. *VG.*, IX, 660.

pour la plupart des dates et elles ne sont pas dignes de foi[1]. » Pour ces différentes raisons, on ne peut plus faire fond sur la date de composition des *Annales* pour dater la *Vita*. Les termes entre lesquels celle-ci aura été écrite restent donc ceux de l'abbatiat de Gonthier à qui la *Vita* est dédiée. Son prédécesseur étant mort vers 1050[2], Gonthier doit avoir commencé à diriger Brogne vers cette date. On possède d'autre part un acte dans lequel sa présence est signalée en 1070[3]. Il vivait donc encore à cette date[4]. Rien ne prouve cependant qu'il soit mort peu après. On ne peut pas, dès lors, considérer l'année 1070 comme un *terminus ante quem*. Il faut par conséquent, si on veut se baser sur ces données, mettre la composition de la *Vita* pendant l'abbatiat de Gonthier, c'est-à-dire entre « après 1050 » d'une part, et une date inconnue, mais à placer « après 1070 » de l'autre.

On a signalé plus haut[5] une hypothèse touchant la répercussion dans la *Vita Gerardi* des positions antimonastiques de Théoduin, évêque de Liège, et de Boson, son archidiacre. Si, comme nous le croyons, cette hypothèse s'impose, il faudrait encore abaisser de quelques années la date probable de la rédaction de la *Vita*. Théoduin est mort le 23 juin 1075. Ce serait donc avant cette date que la *Vita* aurait été écrite. Puisque, d'autre part, la querelle s'est déclarée avec la présentation faite par l'abbé de Saint-Hubert à l'évêque de Liège de la bulle pontificale de Grégoire VII, datée du 29 avril 1074, c'est entre le mois d'avril 1074 et le 23 juin 1075 que la *Vita Gerardi* devrait être placée.

IV. LA *VITA GERARDI* REFLET DE L'ACTUALITÉ BROGNIENNE ET LIÉGEOISE DANS LA SECONDE MOITIÉ DU XI^e^ SIÈCLE

Perdue pour la biographie de Gérard de Brogne, la *Vita Gerardi* reste une source intéressante pour la connaissance de l'actualité brognienne dans la seconde moitié du XI^e^ siècle. Pour en distiller

1. *O. c.*, p. 16, n. 1.
2. « ...affuit gerulus ... porte Broniensis cœnobii ... misericordiam impendatis nostro patri defuncto Raginero abbati... » (L. Delisle, *Rouleaux des morts du IX^e^ au XV^e^ siècle*, Paris, 1866, p. 107, n. 119).
3. « ...presente Gonthero tunc abbate eiusdem ecclesie... » (É. del Marmol, *o. c.*, p. 428).
4. On trouvera les données actuelles de la question exposées d'une façon claire chez M. Dierickx, *o. c.*, p. 64-67.
5. P. 23-26.

toutes les données, il suffirait de comparer soigneusement les sources utilisées par l'auteur avec ce qu'il en a fait dans sa fantaisie hagiographique, et d'étudier un à un et comparativement les passages qui lui sont propres.

On commencerait naturellement par entrer dans la galerie des portraits : le jeune garçon tel qu'on se l'imaginait à Brogne (chap. I), le chevalier modèle (chap. II et III), le novice admirable de perfection et faisant déjà présager de sa sainteté (chap. IX), le moine réalisant dans une parfaite réussite son idéal très élevé (chap. X), l'abbé enfin qu'aucune plume ne pourrait dignement décrire (chap. XVIII)... Les traits qui forment ces portraits peuvent certainement se retrouver ailleurs, mais ce sont, à n'en pas douter, ceux que, vers 1070, Brogne prêtait à son héros.

Plutôt que de nous attarder devant cette suite de portraits présentant Gérard aux différents âges de la vie, examinons quelques thèmes qui réflètent de manière particulièrement caractéristique les préoccupations et les tendances spirituelles et autres du milieu où vivait l'auteur de la *Vita*, tout en nous pénétrant nous-mêmes de la mentalité de son époque.

I. GÉRARD ERMITE

Le songe du comte Gislebert, qui est raconté dans les *Miracula sancti Gisleni* de Rainier[1], a inspiré à notre hagiographe une réplique qui n'en est qu'une longue amplification. Après avoir observé notre auteur dans la patiente élaboration de la vision de saint Pierre, on ne peut plus lui en refuser la paternité, attribuée par quelques-uns à une *Vita prior* fantôme. Arrêtons-nous à l'étude comparative d'un élément particulier des deux songes.

Un jour, saint Ghislain s'ouvrit en songe à Gislebert de son désir de faire appel à Gérard pour la réforme de son abbaye : ... *Gerardum abbatem vellet, qui multas abbatias regens in ipsis diebus, probabilis vitae habebatur non tantum coram Deo, sed etiam coram hominibus*[2]. Si l'on comprend bien, saint Ghislain s'intéressait à Gérard pour ses grandes vertus et pour son expérience dans la direction de nombreuses abbayes. Dans la *Vita Gerardi*, c'est un tout autre Gérard qui intéresse saint Ghislain : ... *quidam Gerardus ... vere famulus Domini, theoreticam ducens vitam in*

1. Cités d'après l'édition partielle publiée par O. HOLDER-EGGER, dans les *MGH., SS.*, t. XV, 2, p. 579-585.

2. RAINERUS, *Miracula s. Gisleni*, c. X, *o. c.*, p. 584.

angusto conclavi iuxta vestibulum monasterii (chap. XV)[1]. D'abbé partagé dans le gouvernement de nombreux monastères, le voilà devenu moine menant dans une petite cellule une vie de solitude et de contemplation. L'hagiographe avait déjà préparé cette évolution au chapitre XIII, où il expose que Gérard, après avoir laissé le gouvernement de Brogne à des prieurs soigneusement choisis, s'était retiré dans la solitude : *remotiori cellulae iuxta aecclesiam se singulariter confert, quatinus ibidem divinae contemplationi peculiarius vacare valeret*[2]. La suite du chapitre XVI développe la métamorphose. On trouve, en effet, Gérard à l'endroit indiqué : ... *in praesignato secretiori tuguriolo latitantem*[3]. On a toutes les peines du monde à le convaincre de répondre à l'appel de saint Ghislain, à lui faire admettre que ses frères cherchent en lui un exemple et qu'il doit dès lors quitter son réduit : ... *hanc egrediaris cavernam, qua teneris circumseptus* ... ; ceux qui sont destinés aux combats du Seigneur ne peuvent plus se dérober : *Fortis enim praeliator Dei non debet occultari speleo claustrali, sed potius ingredi campum certaminis et congredi.* Gérard cède enfin à la volonté divine manifestée par saint Ghislain. Il ne le fait pas sans regrets : *Decreveram ... singularis degere ... propositi rigorem compellor abrumpere*[4] ...

L'hagiographe a fait de Gérard le type du moine à la mode, qui se retire du monde, voire de la vie commune partagée avec d'autres moines, pour vivre *singulariter, singularis, in angusto conclavi, remotiori cellulae,* menant une *vita theoretica, in tuguriolo* ou *speleo,* dans une *caverna*[5]. Gérard est devenu un ermite. Pourtant notre auteur, s'il rapporte à Gérard toutes les qualités de l'ermite exemplaire, tel que quelques-uns sans doute l'imaginaient à Brogne, exécute un habile mouvement de repli. C'est à Gérard lui-même qu'il prête les arguments appropriés pour prouver que, par charité, on peut être amené à quitter cette vie solitaire, afin de ne pas se soustraire à ceux qui ont besoin de vous. Ne serions-nous pas là en pleine actualité et au cœur d'une préoccupation du milieu monastique brognien et liégeois dans la seconde moitié du XI^e siècle ? Gérard de Brogne devait manifestement servir d'exemple à ceux qui aspiraient à une vie plus érémitique, plus « moderne ».

1. *VG.*, XV, 665.
2. *VG.*, XIII, 664.
3. *VG.*, XVI, 666.
4. *Ibidem.*
5. Ces termes sont tous empruntés à *VG.*, XIII, 664 ; *VG.*, XV, 665 ; *VG.*, XVI, 666.

2. ÉLOGE DE LA PAUVRETÉ MONASTIQUE

Tout au bonheur de sa guérison, le comte Arnoul, voulant payer généreusement les honoraires de son bienfaiteur, lui montre une grande quantité d'or et d'argent, et l'invite à accepter ces richesses pour subvenir à ses besoins et à ceux de ses frères[1]. En face de ce Naaman lépreux, Gérard prend le rôle d'Élisée. Il refuse de la façon la plus catégorique et, indigné, tient au comte un discours mémorable, *dignumque memoria verbum*. C'est un éloge de la pauvreté monastique, qui mérite d'être retenu ici. « Nous avons quitté nous-mêmes les biens qui nous appartenaient. Comment pourrions-nous accepter les biens d'autrui ? Le moine qui sur cette terre recherche la propriété, prouve par là même qu'il n'est pas un vrai moine, *nullam habere religionem*. S'il s'attache à l'argent, il n'est qu'un lépreux. Amasser des richesses, qu'est-ce d'autre, surtout pour des moines, qu'une lèpre de l'âme? » L'hagiographe ajoute à ce discours un commentaire qui en tire la conclusion. Gérard, homme entièrement dévoué au service du Seigneur, avait à cœur de sauvegarder cette sécurité qu'était sa pauvreté, comme les riches avares tiennent à conserver leurs richesses vouées pourtant à une perte certaine. « Que cet exemple nous serve de leçon à nous autres, moines : *caveamus nos monachi philargiriam*, méfions-nous de l'amour de l'argent, ou de cette lèpre de Giezi, qui, pour s'être enrichi des richesses de Naaman, en hérita aussi la maladie. »

L'auteur de la *Vita Gerardi* a de toute évidence repris ici un thème éternel de la littérature monastique, remis à la mode avec quelque tapage dans la seconde moitié du XI^e^ siècle, et, il faut bien en convenir, il ne brille pas par l'originalité. N'est-on pas en droit de penser qu'ici encore, il a sacrifié à une tendance de l'actualité monastique de son temps ? Que s'il l'a fait, il n'a pas manqué pourtant d'apporter les correctifs qu'il croyait nécessaires, réagissant ainsi contre un extrémisme qui ne lui plaisait pas. Le comte s'efforce, en effet, d'obliger Gérard à accepter au moins la dîme de ses richesses, que celui-ci pourrait administrer d'après les inspirations du Saint-Esprit. D'abord, Gérard refuse de nouveau, mais finalement accepte cette proposition. Mais il fait trois parts de cette aumône : l'une ira aux moines en général, la seconde aux pauvres, la troisième enfin à la jeune abbaye de Brogne. En somme, Gérard n'accepte le don que sous la forme d'une dîme,

1. Pour tous les passages concernant cette narration : *VG.*, XIX et XX, 670.

donc de caractère ecclésiastique, et, dans sa charité, il ne s'en réserve pas la totalité. Pouvait-on opposer réfutation plus éloquente, par sa modération même, de toute conception excessive de la pauvreté monastique ?

3. MOINES CONTRE CHANOINES

Un autre thème en vogue dans le milieu liégeois de la seconde moitié du XI^e siècle est celui des hautes qualités de la vie monastique opposées aux dangers inhérents à la vie canoniale. L'auteur de la *Vita* l'exploite dès le début.

N'ayant pas compris que les *clerici* dont parle la *Translatio*[1] étaient sans doute des moines, l'auteur se croit obligé d'excuser Gérard, encore laïc, de n'avoir pas eu dès le début l'idée de placer des moines dans sa nouvelle fondation (chap. IV) : *Adhibuit illic pro tempore clericorum religionem, per datam sibi sapientiam instituens eos vivere secundum canonicorum morem*[2]. Mais un jour viendra où Gérard mieux inspiré leur substituera des moines, dont l'état dépasse de loin celui des chanoines : *donec, dante Deo, monachorum inducitur ordo, rebus et officio longe praeclarior illo.*

Gérard devient moine lui-même. Il s'appliquera dorénavant à défendre, et parfois à imposer, cette nouvelle forme de vie. Gérard est à peine rentré dans sa patrie, après les neuf ans de vie monastique à Saint-Denis que l'auteur lui accorde, que le diable parvient à verser, précisément dans le cœur de clercs séculiers, — étaient-ils tous chanoines ? — le poison de l'envie, qui infectera même leur chef, l'évêque de Liège. Saint Eugène interviendra[3].

Installé à Brogne, Gérard en change l'institution, — *clericorum, quam ibi prius locaverat, eliminavit conversationem,* — et en fait un monastère : *monachici ordinis substituens religionem*[4]. Il n'y a pas de doute que cette substitution se pratiquait quelquefois à cette période. Dans la *Vita* pourtant elle n'intervient à Brogne que par une interprétation erronée du mot *clerici,* qui se trouvait dans la *Translatio,* sa source.

Gérard procédera de même à Saint-Ghislain, avec cette différence toutefois que cette abbaye, comme celle du Mont-Blandin

1. *T.*, IV, 648. Pour la signification du mot, voir *infra*, p. 55.
2. *VG.*, IV, 657.
3. *VG.*, XIII, 662-663.
4. *VG.*, XIII, 664.

d'ailleurs, avait effectivement connu cette substitution de moines à un chapitre de chanoines. Aussi n'est-ce que sur l'affectivité de l'auteur en sa narration que nous attirons l'attention. Le saint patron se plaignait amèrement dans la vision à Gislebert : *In meo ... coenobio ... nulla omnino exercetur religio. Omnes quae sua sunt quaerunt ...*[1]. Les quelques chanoines qui y habitaient, — l'auteur s'empresse de les charger, — étaient *regularis disciplinae prorsus ignari*. Ils exploitaient sans honte les reliques de saint Ghislain. Constatant cette *clericorum inibi degentium conversatione non bona*, Gérard décide de les chasser de l'abbaye, *ab ea exturbare eos basilica*, pour les remplacer par les *Deo digna ... coenobitarum examina*[2].

Au Mont-Blandin aussi, il chassera les chanoines qui se flattent d'une vaine noblesse : *eliminata abinde clericorum irreligiositate, licet iactarent sese ventosa nobilitate*, pour y introduire le monachisme parmi ceux qui ont voulu se corriger. Il s'est fait ainsi des ennemis implacables, *studiis viri Dei coeperunt aemulari*. Ils veulent se venger. Ils médisent de sa conduite. Ils veulent empêcher les gens de le fréquenter. Ils ont même tâché de le tuer en faisant irruption dans l'église. C'étaient, somme toute, les *secularissimi clericorum*[3].

Est-il besoin de souligner encore que l'auteur de la *Vita Gerardi* ne porte pas aux chanoines un amour bienveillant ? Serait-il téméraire de supposer qu'il y a eu ici également un certain souci de l'actualité et qu'on se trouverait devant une version hagiographique des discussions sur l'état religieux idéal ? L'histoire de la dispute autour du privilège de Grégoire VII pour Saint-Hubert nous engage à le croire.

4. UN SAINT DÉVOT DE L'EUCHARISTIE

Dans le portrait de l'abbé rêvé, que retrace la *Vita* au chapitre XVIII[4], l'auteur s'attache à décrire avec quelque insistance la dévotion eucharistique qu'il attribue à Gérard. Parvenu à un rare degré de perfection, celui-ci *instantius missarum insistebat sollempniis, celebrans cotidie memoriam salutiferae passionis, ut ... semper dominico corpori concorporatus, antiqui hostis cunctos debellaret incursus*. Il célébrait donc chaque jour le sacrifice de

1. *VG.*, XV, 665-666.
2. *VG.*, XVI, 666-667.
3. *VG.*, XX, 670-671.
4. *VG.*, XVIII, 668.

la messe. Et l'auteur répète le propos : ... *ex consuetudine sacrum celebraret sacrificium* ..., avant de raconter une histoire arrivée à ce sujet. Une pauvre vieille aveugle aurait vivement désiré recueillir l'eau que Gérard se faisait verser sur les mains durant les ablutions liturgiques, *post perceptam eucharistiam*. On la lui donne, elle en boit, s'y lave le visage et récupère la vue. C'est à Gérard qu'elle attribue sa guérison. Celui-ci s'empresse de mettre les choses au point : c'est grâce à sa foi et à son espérance que la *virtus sacramentorum* a pu lui rendre le *lumen oculorum*. Le miracle, imaginé par l'auteur à l'exemple de celui de la piscine de Siloë, — il indique lui-même sa source, quelques lignes plus loin, — ne témoigne pas d'une grande culture théologique et l'explication prêtée à Gérard pas davantage. Il convient cependant d'en mitiger le sens, en ne perdant pas de vue que, si on rencontre le terme de *virtus sacramentorum* plutôt qu'un terme théologiquement plus correct, c'est que l'auteur avait à donner une rime à *tuorum lumen oculorum* et que, ici encore, la forme littéraire de son œuvre prenait le pas sur la correction de son énoncé. En tout ceci, dit l'auteur, rien qui doive offusquer les incrédules : *ne cui incredulorum videatur incredibile*. En effet, un tel homme aurait-il été incapable de faire des miracles, lui qui, par sa fidélité à la messe quotidienne, était *semper ... unitus Omnipotentis Corpori* ?

Au chapitre suivant [1], on lit comment le comte Arnoul fut guéri d'une infirmité douloureuse et un peu humiliante. C'est encore à un miracle eucharistique que notre auteur attribuera cette guérison. Après trois journées d'un jeûne purificatoire, Gérard dit la messe, *celebrans sollempnia missae cum consuetis fletuum suspiriis*, pendant laquelle le comte se sentira soulagé. Une nouvelle fois, Gérard refuse de s'attribuer le mérite de la guérison : *nullo modo suis arrogavit viribus ... sed eucharistiae potius omnipotentissimis effectibus*.

On connaît le rôle qu'a joué l'école de Liège dans la controverse eucharistique bérengarienne, préparant ainsi entre autres le *De sacramentis Corporis et Sanguinis Domini* d'Alger. L'intérêt pour la messe quotidienne et le zèle pour la dévotion eucharistique chez les laïcs que manifeste la *Vita* ne sont-ils pas des sentiments inspirés à l'auteur par une pratique et une théologie eucharistiques devenant courantes à son époque ? Sous cette plume, saint Gérard réalise ainsi le modèle d'un idéal contemporain.

---

1. *VG.*, XIX, 670.

5. UNE NOMINATION ABBATIALE « GRÉGORIENNE » ?

La comparaison entre les *Miracula Sancti Gisleni* de Rainier et la *Vita Gerardi*, qui s'en est servi, est intéressante à plusieurs points de vue. Elle attire, par exemple, l'attention sur les différences entre les deux versions qui rapportent la désignation abbatiale de Gérard à Saint-Ghislain.

Les *Miracula Sancti Gisleni*[1] attribuent dès le début un rôle marquant à un laïc, notamment à Gislebert, duc de Lotharingie. La responsabilité en revient au saint lui-même, qui a pris l'initiative de charger le duc de la réforme à Saint-Ghislain. La *Vita Gerardi* s'applique à justifier amplement cette initiative, et invite même Gislebert à intervenir au nom du Ciel : *precor pro Christi nomine*[2].

Dans les *Miracula*, le duc prend à cœur la charge qu'on lui impose : *conventum principum statuit ad placidum tenendum ... vigore praecepti sui*. C'est une *curia* où s'amènent, *ad iussionem ducis*, les *satrapae*, les grands du duché. Gérard, invité, y assiste[3]. Au lieu de faire convoquer la *curia*, la *Vita Gerardi*, elle, donne à l'action de Gislebert une tournure moins « laïcale » et plus « grégorienne ». Gislebert s'adresse à la fois à Tietdon, évêque de Cambrai, et au comte de Hainaut, et leur expose l'ordre qu'il a reçu dans sa vision. De commun accord, ils décident de se présenter à Gérard, ermite à Brogne[4]. Ici la face est sauve : un évêque intervient et la *curia* est dessaisie de son droit d'intervention.

Les *Miracula* résument le discours adressé par le duc à Gérard. « Vous dirigez, dit-il, par ordre impérial, un grand nombre d'abbayes », *Vos ex imperiali edicto quam plures abbatias regitis*. Il en existe une, Saint-Ghislain, *quae sub regimine domini nostri imperatoris est;* passée à des chanoines, elle décline sérieusement. Le duc ordonne à Gérard, — *quod praeceptum*, — de réformer cette institution. Hésitant au début, Gérard s'exécute, à l'invitation des *caeterorum principum sibi comparium*[5]. La *Vita Gerardi* expose de tout autre manière comment Gérard en vint à donner son consentement. Comme il était convenu, l'évêque de Cambrai et le comte de Hainaut se rendent à Brogne, porteurs de la crosse, *cum virga pastoralis curae*. Ils trouvent Gérard, et commencent

1. C. x, *ed. cit.*, p. 584.
2. *VG.*, xv, 665.
3. C. x, *ed. cit.*, p. 584.
4. *VG.*, xvi, 666.
5. C. x, *ed. cit.*, p. 584.

leur mission. Longtemps ils ne réussissent pas à le fléchir. Un instant même, pour l'émouvoir, ils invoquent un texte de saint Pierre. Gérard se déclare finalement d'accord. Il ne veut pas s'opposer à une volonté du Seigneur, ni sembler mépriser un ordre du duc ou une prière de l'évêque et du comte. Il accompagne les envoyés du duc. L'abbaye lui est remise, *facta sibi aecclesiastica donatione*, et on prend surtout soin d'installer le nouvel abbé d'après toutes les règles du droit canonique : *secundum scita auctoritatis canonicae abbatem gaudent eum illic constituere*[1]. Il n'est donc plus question d'empereur. Le duc ne se permet plus de traiter seul une désignation abbatiale. Il invite un évêque à partager les responsabilités. Le biographe prend surtout la précaution de prétendre que le droit canonique a été scrupuleusement observé. Ce n'est certainement pas encore l'idéal dont rêvent les extrémistes « grégoriens », mais une solution intermédiaire tenant compte des deux partis.

Il y a entre les deux versions une série de nuances qui sont précisément de celles qui, au beau milieu de la querelle des investitures, allaient éveiller une infinité de susceptibilités. Pour bien comprendre le passage de la version des *Miracula* à celle de la *Vita Gerardi*, ne devrait-on pas se souvenir de l'actualité contemporaine ?

6. GÉRARD A SAINT-DENIS

Le P. M. Dierickx a examiné avec soin le problème que soulève le passage de Gérard à Saint-Denis[2]. Il est arrivé à la conclusion que « la vie monastique de saint Gérard à Paris est une pieuse légende, issue de la fantaisie assez habile de l'auteur de la *Vita* »[3]. Nous ne pouvons que souscrire finalement à cette conclusion et aux arguments avancés par cet érudit. Si nous avons hésité un instant à adopter cette attitude, c'est que nous avions été impressionné par une considération présentée par M. É. Sabbe dans un article de valeur, son *Étude critique sur la biographie et la réforme de Gérard de Brogne*. Notre savant collègue se demandait « quel intérêt aurait pu avoir l'auteur de la *Vita posterior* d'insérer une contre-vérité aussi périlleuse, susceptible de provoquer de la part de l'abbaye parisienne des revendications intempestives[4] ».

1. *VG.*, XVI, 666-667.
2. *O. c.*, p. 93-101.
3. *O. c.*, p. 517.
4. *O. c.*, p. 101.

Après avoir étudié de près les méthodes de travail et les préoccupations de l'auteur de la *Vita*, et avoir ainsi assisté en quelque sorte à la genèse de son œuvre, il semble que la réponse est moins difficile qu'on ne l'a cru. Il faut cependant faire un petit détour pour l'amener.

On a exposé plus haut[1] le dédoublement auquel a donné lieu l'unique visite de Gérard à l'évêque de Liège que connaisse la *Translatio* (chap. III). La *Vita* relate deux visites : la première (chap. VIII) pour communiquer à l'évêque la décision d'entrer en religion et lui demander de bénir le projet; la seconde (chap. X et XI) pour lui annoncer l'arrivée des reliques de saint Eugène dans le diocèse. On a pu suivre de très près ce dédoublement. C'est pareille opération qui se trouve, croyons-nous, à la base d'un autre dédoublement, celui qui consiste à transformer l'unique passage à Saint-Denis attesté par la *Translatio* (chap. II et III) en deux séjours de durée inégale signalés dans la *Vita* : l'un (chap. V, VI et VII), au cours duquel Gérard fait une première tentative pour obtenir les reliques de saint Eugène et décide de se faire moine ; l'autre (chap. IX et X), pendant lequel il s'initie à la vie monastique, pour recevoir enfin, en récompense de sa conduite, les reliques tant désirées.

Si telle est la genèse littéraire de ces chapitres, il n'y a aucune raison de rechercher plus longtemps ailleurs que dans la *Translatio* la vérité historique sur les rapports réels entre Gérard et Saint-Denis. Reste alors à expliquer comment l'auteur en est arrivé à donner à l'abbaye parisienne une importance aussi grande.

La *Vita* fait de Gérard un moine de Saint-Denis. C'était pour l'auteur la seule façon de faire admettre comment cette abbaye avait pu laisser s'échapper un trésor tel que les ossements de saint Eugène. Il s'en explique longuement. Les moines ne peuvent se dessaisir sans contrepartie : *Si enim cor tuum compungeret amor divinus, ut in hoc loco fieri praeoptares monachus, forsitan tuo satisfaceret desiderio Deus, ut, quem tantopere poscis, consequi posses beati martiris corpus. Haec nostri consilii summa*[2]. Le seul conseil que les moines peuvent donner à Gérard, c'est de se faire moine à Saint-Denis. Même à cette condition, ils ne peuvent rien lui promettre, mais tout espoir n'est pas exclu : ... *forsitan*. Pour exécuter la mission qu'il a reçue au cours de la vision de saint Pierre, et touché par le caractère passager des choses de ce monde, Gérard se décide à suivre le conseil donné.

1. P. 19-20.
2. *VG.*, VI, 658.

Cependant la situation créée par la profession monastique était moins simple qu'on aurait pu le croire. Devenu moine, Gérard, propriétaire de terres, entre autres celle de Brogne, ne pouvait plus rien posséder en propre. C'est en tenant compte de cette condition nouvelle que l'auteur de la *Vita* s'est vu obligé d'ajouter un nouveau développement : la donation préalable de tous ses biens à l'abbaye de Saint-Denis. Se souvenant alors de la *Regula sancti Benedicti*[1], l'auteur fait dire aux moines de Saint-Denis : *Nostra etenim cuncta sunt et oportet esse communia*[2]. Ce qui est vrai pour les autres, l'est *a fortiori* pour Gérard, puisque, en entrant en religion, il a offert toutes ses propriétés à l'abbaye : *magis autem cum fraternitate tua, quippe cuius cunctae facultates nostra possidet ecclesia*[3]. C'est pour cette raison que le corps de saint Eugène appartient à Gérard, autant, sinon davantage, qu'aux autres moines, et que, en fin de compte, ses confrères le lui donnent : *Quocirca et hunc, quem exposcis, voluntarii damus*[4]. Et voilà expliqué, dans l'esprit de l'auteur de la *Vita*, comment saint Eugène a pu être cédé par l'abbaye parisienne.

Le terrain ainsi déblayé, on peut examiner l'objection de M. É. Sabbe. L'auteur de la *Vita* n'a pas été insensible aux risques qu'évoque notre collègue. Ils sont à l'origine d'un troisième voyage parisien de Gérard. Avec la part de l'argent reçu du comte Arnoul et attribuée par l'abbé à sa fondation de Brogne, il rachète son abbaye aux moines de Saint-Denis : *Broniensem redimens ab ibidem Deo famulantibus*, et la met ensuite sous la protection de saint Lambert et de l'évêque de Liège[5]. Il écartait ainsi d'avance toute revendication intempestive de la part de Saint-Denis. Tout était racheté et l'auteur avait sauvé les impératifs monastiques de l'époque.

Il reste que Brogne, d'après l'auteur, est demeuré pendant un certain nombre d'années un prieuré de Saint-Denis. Ce n'est là qu'une fiction inventée pour faire comprendre le don des reliques de saint Eugène à l'abbaye de Brogne. Il n'y a pas lieu de l'accepter, pas plus que celle des neuf années de séjour de Gérard à Saint-Denis. La *Translatio*, unique source des faits pour l'hagiographe, explique tout d'une manière beaucoup plus simple, mais peut-être un peu trop simoniaque au gré de notre auteur : *datis*

1. C. XXXIII.
2. *VG.*, X, 660.
3. *Ibidem.*
4. *Ibidem.*
5. *VG.*, XXI, 672.

sacrosancto illi loco pro posse muneribus[1]. Gérard avait acheté sa relique.

La légende du long séjour de Gérard à Saint-Denis ainsi expliquée dans sa genèse littéraire, on se retrouve au même point que l'auteur de la *Vita* au moment de commencer son écrit. C'est à la seule *Translatio*[2] qu'on peut encore demander des lumières. On y constate, comme l'avait fait l'hagiographe, que Gérard est allé chercher les reliques de saint Eugène à Deuil d'abord, à Saint-Denis ensuite et qu'à son retour c'est chez des moines d'un prieuré de Saint-Germain qu'il s'attarde. Cette considération et quelques-uns des autres arguments avancés par M. É. Sabbe, suffisent à faire admettre sans réticence aucune la thèse de cet érudit sur « l'inspiration française du monachisme de Gérard », du moins à ses débuts[3]. Il eut à Deuil des conversations avec l'abbé Leudger, *dulcia ad invicem colloquia*, qui aboutirent à la visite à Saint-Denis et à l'achat des reliques. Gérard en revint chargé de celles de saint Eugène et de quelques autres, mais en outre accompagné d'un groupe de personnes que l'auteur de la *Translatio* évoque par deux fois : *cum suis complicibus*[4] et *suis assumptis complicibus*[5]. Étaient-ce des moines amenés par lui de Saint-Denis, comme le croit M. É. Sabbe[6], ou des moines cédés par Leudger de Deuil, comme nous préférons le supposer ? Toujours est-il que Gérard, parti seul, ne revient de France après une visite à deux monastères, qu'en compagnie de quelques personnes, *complices*, qui ont partie liée avec lui et il y a tout lieu de croire que c'étaient effectivement ces personnes qui allaient inaugurer la vie monastique à Brogne.

Il nous semble que, sans devoir passer par les suppositions controuvées de l'auteur de la *Vita*, on peut ainsi, en tout respect des données de la *Translatio*, offrir une solution acceptable au problème de l'origine monastique de Brogne et à celui de la formation religieuse de Gérard. On ne s'improvise pas moine, ni abbé, ni réformateur de sa qualité. Tout invite à penser que c'est à Brogne même que Gérard a reçu l'essentiel de sa formation monastique, dans la communauté peuplant le monastère par lui fondé et composée en partie de ces *complices* venus de monastères de

1. *T.*, III, 648.
2. *T.* II, 647-648, *T.* III, 648.
3. *O. c.*, p. 517, sv.
4. *T.* III, 648.
5. *T.* IV, 648.
6. *O. c.*, p. 516.

France avec lui-même et les reliques de saint Eugène. C'est pour ne plus avoir compris vers 1074-1075 la signification ambivalente du mot *clericus*, moine autant que clerc non-moine[1], que l'auteur de la *Vita* a cru devoir imaginer d'abord la création d'un chapitre, devenant monastère par la suite.

Y aurait-il eu encore, en dehors du besoin d'expliquer le transfert des reliques, un autre motif pour inciter l'auteur à insister démesurément sur les rapports de Gérard avec Saint-Denis ? Ce n'est pas impossible et nous voici ramenés derechef au faux privilège pontifical et à un autre point de l'actualité. Il convient, en effet, de ne pas oublier que Saint-Denis, en matière d'exemption pontificale, avait défrayé la chronique quelques années auparavant, en 1068. Un différend avait éclaté entre l'évêque de Paris et l'abbé de Saint-Denis, qui n'admettait pas les prétentions de l'évêque sur son abbaye. Fort de ses privilèges anciens et nombreux, Saint-Denis se défendit. L'affaire fut portée d'abord devant le roi, ensuite avec sa permission devant le Saint-Siège. L'abbaye obtint gain de cause. Le pape Alexandre II envoya une bulle à Gervais, archevêque de Reims, et d'autres bulles à Richer de Sens, à Maurice de Rouen, au roi Philippe Ier et au régent du royaume, Baudouin V de Flandre, rappelant les privilèges de Saint-Denis. L'année suivante, une nouvelle confirmation de la liberté de l'abbaye était octroyée[2]. La qualité des personnages engagés dans le différend, l'évêque de Paris, d'un côté, l'abbé de Saint-Denis et le roi, de l'autre, la renommée de l'abbaye, ainsi que la publicité faite autour du triomphe des moines parisiens ont vivement intéressé les contemporains. Le litige et son heureuse solution ont pu inciter l'auteur de la *Vita* à incorporer étroitement Gérard à Saint-Denis en l'y faisant séjourner quelques années. N'était-ce pas une manière détournée de lui permettre de profiter du triomphe de Saint-Denis et, du coup, mieux affirmer la valeur de la fausse bulle du pape Étienne VIII, pour laquelle l'auteur de la *Vita* s'était déjà si longuement dépensé ?

---

1. C'est l'avis e. a. de G. Morin, *De Translatione sancti Eugenii*, dans *Analecta bollandiana*, t. V, 1886, p. 386, et de U. Berlière, *L'abbaye de Saint-Gérard*, dans *Revue bénédictine*, t. V, 1888, p. 171, n. 1 et Id., *Étude sur la Vita Gerardi Broniensis*, dans *Revue bénédictine*, t. IX, 1892, p. 163-164. Cfr Du Cange-L. Favre, *Glossarium...*, s. v. *Clerici* : « Clericorum nomine intelliguntur etiam interdum monachi. » Il n'y a pas lieu de modifier cette opinion à la suite des remarques de M. Dierickx, *o. c.*, p. 103-105.

2. Voir sur cette querelle A. Fliche, *Le règne de Philippe Ier, roi de France (1060-1108)*, Paris, 1908, p. 23 s. et 109 s.

7. L'AMITIÉ DE GÉRARD ET DU COMTE BÉRENGER, FICTION INTÉRESSÉE ?

Un des premiers à être lésé par la fausse bulle d'Étienne VIII, était le comte de Namur, Albert III. Cette bulle stipulait [1] en effet : *ut nullus comes, nullus advocatus ... in ecclesias, aut loca ... praesumat ingredi, aut ad causas audiendas ... vel tributa ... exigenda ... nec ullas redhibitiones aut illicitas occasiones requirendas nostris et futuris temporibus.* Elle excommuniait, anathématisait et condamnait : *omnes qui horum quidpiam quae de immunitate et libertate Broniensis ecclesiae et loci praelibata sunt irritum fecerint vel infregerint.* Elle accordait aux abbés et aux moines de Brogne la faculté d'organiser leur vie et d'administrer leurs biens comme bon leur semblait sans intervention de tiers, et donc sans celle du comte : *res praedicti monasterii ... quieto ordine possidere et ordinare absque cuiuslibet arbitri communione.* La seule exception à cette règle stricte était celle que pouvait accorder le bon plaisir et la demande de l'abbé, cautionnée par celle des moines. Les autres actes faux de Brogne allaient même encore plus loin. On ne laissait vraiment rien au comte. Faut-il s'étonner dans ces conditions que l'hagiographe ait montré patte de velours à Albert III et entonné un éloge dithyrambique pour ce que la dynastie namuroise avait été en faveur de Gérard et de Brogne ? C'était pour l'auteur faire preuve de prudence politique que d'honorer Gérard d'une amitié si prévoyante. Mettons en lumière quelques traits de cette amicale diplomatie.

L'auteur commence [2] par rappeler que la dynastie namuroise remonte à Bérenger [3]. Gérard entre à son service et ne tarde pas à devenir son ami de prédilection : *primumque gradum amicitiae eius quam familiariter obtinebat.* Bérenger n'administre le comté que par lui, et lui confie les affaires les plus difficiles et les plus secrètes. On ne peut, en l'occurrence, que plaindre Bérenger d'avoir choisi comme commis un chevalier qui ne savait ni lire ni écrire [4]. A défaut de lettres, Gérard avait toutes les qualités qu'on n'avait jamais vu réalisées si parfaitement en un chevalier de l'époque. Le résultat était, qu'éclipsant un peu son chef, tous

1. Cfr le texte dans É. DEL MARMOL, *o. c.* p. 421.
2. Tout ce qui suit est raconté d'après *VG.*, II, 656.
3. Voir sur ce personnage F. ROUSSEAU, *Actes des comtes de Namur de la première race, 946-1196*, Bruxelles, 1936, p. XX-XXVIII. Sur le rôle qui lui est attribué dans la *Vita*, cfr p. XXV s.
4. Une remarque ironique à ce propos chez M. DIERICKX, *o. c.*, p. 97.

ses collègues en chevalerie le vénéraient comme un père et le craignaient comme un maître (chap. II). Le comte lui-même était enchanté de pouvoir passer ses jours avec un homme de cette valeur[1]. Il remarquait surtout que la main du Seigneur était avec lui. C'est d'ailleurs en revenant d'une partie de chasse organisée par Bérenger que Gérard eut la grande vision qui allait l'orienter vers sa destinée. C'est encore de Bérenger[2] que la Providence se servit pour envoyer Gérard à Paris. On ne pouvait mieux associer le comte de Namur à la vocation de Gérard de Brogne. Ayant décidé de se faire moine et revenant au pays pour rendre compte de sa mission à Bérenger et pour préparer son adieu au monde, le jeune chevalier expose à son maître[3] sa nouvelle vision des choses. Il l'appelle *virorum illustrissime* et il flatte l'orgueil dynastique du comte, en lui rappelant qu'en lui conférant une si haute dignité, le Seigneur l'a honoré *principali honore*. Le comte ne peut s'empêcher de pleurer quand il s'adresse à cet *amicorum amicissime, unanimem amicum*, sur lequel il s'était toujours reposé. Il cède à la volonté divine et accorde à Gérard la permission de se retirer au couvent...

N'insistons pas. Dans le roman hagiographique dont nous tâchons de dégager les artifices, l'histoire du comte Bérenger avait sa place précise. Albert III, son successeur, et les successeurs de celui-ci pouvaient-ils renier ou trahir pareille amitié, en s'offusquant des privilèges brogniens que Gérard, ami du fondateur de la dynastie, avait obtenus ?

Il n'est pas sans intérêt de rechercher ce que les dires de l'auteur touchant la personne de Bérenger doivent à des textes préexistants et, d'autre part, ce que lui-même a manifestement inventé. Seuls deux textes brogniens entrent en ligne de compte : la charte de fondation de Gérard et le chapitre XXXIV de la *Translatio*. Écartons tout de suite le premier. En effet, s'il est vrai qu'on trouve parmi les souscriptions de la charte le *Signum Berengarii comitis Namurcensis*, il est établi également que le mot *Namurcensis* est une interpolation introduite longtemps après la rédaction de la *Vita*, « vraisemblablement à l'extrême fin du XII^e siècle, peut-être même au début du XIII^e[4] », si tant est que le nom de Bérenger, comme d'ailleurs celui d'Étienne de Liège, se trouvât effectivement dans l'original, ce qui nous semble plus que douteux,

1. Ce qui suit est raconté d'après *VG.*, 656-657.
2. Pour ce qui suit cfr *VG.*, V, 657-658.
3. Pour ce qui suit cfr *VG.*, VII, 658.
4. F.-L. GANSHOF, *o. c.*, p. 247.

vu la place toute secondaire accordée à ces personnages dans la liste des témoins. Ce n'est donc pas la charte qui pouvait offrir à l'auteur de la *Vita* un élément propre à donner de la consistance à son personnage.

Il en va autrement du chapitre XXXIV de la *Translatio*. Les reliques de saint Eugène se trouvant mises à l'abri dans le château de Namur, un clerc liégeois qui se trouvait là bénéficia miraculeusement de la protection du saint : ... *miraculum, quod Dominus ... in vico operari dignatus est Namuco eademque tempestate ... devectus est ... Christi miles Eugenius ad memoratum portum. Ibique susceptus est officiosissime a Berengario illustri comite...*[1].

Rappelons tout d'abord que ce chapitre n'appartient pas à la rédaction originale de la *Translatio*, laquelle se termine au chapitre XXXIII avec la doxologie : ... *qui vivit et regnat in saecula. Amen*[2]. Le caractère adventice de cette annexe est d'ailleurs manifeste dès la première phrase : *Unum adhuc valde stupendum atque laudabile miraculum huic opusculo annectere ratum duximus*. En outre, elle n'est pas du même auteur que celui de la *Translatio*, car la prose rimée de celle-ci ne s'y retrouve pas. Elle n'est même pas l'œuvre d'un contemporain : en effet, la donnée chronologique qu'elle présente est toute vague et se rapporte à un passé manifestement lointain[3]. En toute hypothèse, le récit n'a pas la haute antiquité qu'on lui accorde[4], et il faut, comme du reste pour les chapitres suivants, le rajeunir considérablement, sans quitter pour autant le Xe siècle, date du plus ancien des manuscrits. L'auteur de la *Vita* a pu y lire l'accueil fait par Bérenger aux reliques de saint Eugène, déposées à Namur pour y être mieux protégées contre les incursions hongroises. Ne serait-ce pas là le point de départ des affirmations gratuites de l'hagiographe touchant Bérenger ? Fervent dévot de saint Eugène, — la *Translatio* proprement dite ignore tout de cette ferveur, — le comte Bérenger pouvait-il ne pas être l'ami de Gérard ? L'auteur n'en a pas douté.

1. Nous maintenons ici, pour ne pas induire en erreur, la numérotation de l'édition des *Analecta bollandiana*, t. III, 1884, p. 54 ; l'édition de L. VON HEINEMANN n'ayant repris que quelques miracles en présente une autre. Le chap. XXXIV des *AB.* = *T.*, XXVII, 652.

2. *AB.*, XXXIII, p. 54 = *T.*, XXVI, 652.

3. Nous avouons ne pas avoir été sensible aux arguments présentés sur ce point par le P. D. A. STRACKE, *o. c.*, p. 100 s., contre les positions de W. SCHULTZE, *o. c.*, p. 268 s., et surtout du P. M. DIERICKX, *o. c.*, p. 51-54.

4. « ... zowat 930 ... » D. A. STRACKE, *o. c.*, p. 103-108, coll, p. 150 ; « ... entre 928 et 937... » F. ROUSSEAU, *Actes des comtes de Namur de la première race, 949-1196*, Bruxelles, 1936, p. XXVI-XXVIII.

Il ne reste donc plus en faveur des liens de parenté entre Bérenger et la famille comtale de Namur que l'assertion de la *Vita Gerardi : Ea tempestate comes Berengarius Nammucensi castro praesidebat, cuius stirpis posteritas ibidem hactenus perstat*[1]. L'œuvre ayant été écrite seulement en 1074-1075, et sans le secours d'une prétendue biographie antérieure, l'auteur ne mérite plus aucun crédit. Il faut donc renoncer à tenir pour assuré que Bérenger fut l'ancêtre des comtes de Namur[2]. Sans doute pareille ascendance n'est pas chose impossible, mais rien n'en prouve la réalité. Notre hagiographe a déjà inventé tant de mythes qu'on ne peut vraiment lui accorder aucune confiance en l'occurrence, d'autant plus qu'on a vu tous les intérêts qu'il avait à sauvegarder. Bérenger, comte du *comitatus Lomacensis*, ne peut être tenu avec certitude pour le fondateur de la Maison de Namur[3]. Il n'est devenu tel que par les spéculations intéressées d'un auteur avisé, au surplus premier porte-parole d'un sentiment dynastique namurois. L'hagiographe combinait habilement celui-ci avec le culte de saint Gérard. Son initiative était appelée à quelque succès puisque, dès la fin du XII^e siècle, les comtes de Namur allaient prononcer à Brogne le serment que l'on sait[4]. S'il a fallu rendre Bérenger aux ténèbres d'où notre auteur l'avait indûment tiré pour en faire le fondateur d'une dynastie, il reste du moins l'avantage de sauver, parmi les débris de la *Vita Gerardi*, les premières traces littéraires datées d'un sentiment dynastique namurois.

On n'en a sans doute pas fini de voir la *Vita Gerardi* envahie par l'actualité brognienne et liégeoise. Plusieurs présences, quelques attitudes ne sont pas encore expliquées. Quand on constate, par exemple, que l'auteur de la *Vita* altère certaine donnée des *Miracula Sancti Gisleni*, en omettant de parler d'un *placitum tenendum apud portum Dinant*[5], peut-on oublier que Dinant était à ce moment même et depuis au moins 1070 une pomme de discorde entre l'évêque de Liège et le comte de Namur[6] ? Comment se

1. *VG.*, II, 656.
2. F. ROUSSEAU, *o. c.*, p. XXIX.
3. ID., *ibid.*, p. XX.
4. « Nous, N., comte de Namur, jurons... de warder l'église de Brogne, les personnes, eulx et leurs biens ensy que nos prédécesseurs l'ont juré si avant, qu'on nous pourrat monster par chartres ou par loyal usage que nous en soyons tenus... » Édité par U. BERLIÈRE, *L'abbaye de Saint-Gérard*, dans *Revue bénédictine*, t. V, 1888, p. 178-179.
5. *Miracula sancti Gisleni*, *o. c.*, c. X, p. 584.
6. Voir F. ROUSSEAU, *o. c.*, p. LXXVII.

fait-il d'autre part que les *Miracula sancti Gisleni*, source de la *Vita Gerardi* en ses chapitres XV et XVI, ignorent totalement le comte Rainier de Hainaut[1], tandis que la *Vita* le fait intervenir pour l'exécution des ordres de saint Ghislain[2] ? Et comment peut-on accorder ce rôle de Rainier avec ce que l'auteur dit sur son compte en un autre endroit[3] ? Cette intrusion du comte de Hainaut dans la *Vita* coïncide tellement bien avec l'inféodation du comté de Hainaut à l'évêque de Liège en 1071, qu'on se demande si, en cet endroit aussi, l'auteur n'avait pas à servir un but précis qui nous échappe. On pourrait continuer et souligner la tendance de l'hagiographe à exalter certains princes, ses contemporains, le comte de Flandre, le duc de Lotharingie, l'empereur d'Allemagne, sous le couvert de leurs prédécesseurs du temps de saint Gérard : Arnoul de Flandre, Gilbert de Lotharingie, Henri Ier et Otton Ier. Les louanges décernées à ceux-ci sont de la même veine que celles décernées à Bérenger de Namur. La gloire du présent est projetée dans le passé, avec l'arrière-pensée de sauvegarder ou d'accroître, grâce à ces flatteries, les intérêts temporels et le prestige de Brogne.

***

L'auteur de la *Vita Gerardi* s'est plaint de ce que sa source principale, cette *prioris scriptoris oratio*, ce *quendam quasi nucleum*, n'était pas assez limpide, *non satis perspicua*, pour des lecteurs trop simples. Il a mis alors « sa » clarté dans les choses. Il l'a fait avec tant de profusion et si peu de respect pour ses sources, qu'il n'a pu manquer de se trahir en plusieurs endroits.

S'inspirant du grand érudit namurois que fut le Chanoine Fr. Baix, M. F.-L. Ganshof a fait observer que « l'abbaye de Brogne peut être rangée parmi les centres féconds de falsification de textes et particulièrement de textes diplomatiques[4] ». Le présent examen de la *Vita Gerardi* a fini par aboutir à des conclusions semblables. Il faut bien en convenir : l'auteur a imaginé et a prétendu nous imposer un saint à sa convenance. Bien plus, la *Vita Gerardi abbatis Broniensis* n'est plus entièrement le fait d'un honnête homme. Cette œuvre de polémique, faite de fantaisie autant que d'artifice, a mis en pratique un impératif que son auteur prêtait impudemment à saint Gérard : *in omnibus*

1. *Ed. cit.* c. X, p. 583-584.
2. *VG.*, XVI, 666.
3. *VG.*, XIV, 665.
4. *Art. cit.*, p. 245.

et super omnia Broniensis coenobii prospiciens utilitati[1]. L'hagiographe s'est servi de saint Gérard, en abusant du respect qui entourait sa mémoire, pour sauvegarder des intérêts locaux : la défense du monastère de Brogne. Mais il se fait aussi que ce caractère polémique attache à la *Vita* une certaine valeur pour la recherche historique. Elle devient, en effet, un document d'opinion qui ne manque pas d'intérêt pour la connaissance du milieu liégeois et surtout brognien. Grâce aux apports combinés des actes faux et de la biographie de saint Gérard qui prétend les étayer, on pourra dorénavant assigner à Brogne, dont l'histoire nous échappait presque complètement pour cette période, une place, si modeste soit-elle, dans les querelles qui ont troublé le diocèse de Liège au cours de la seconde moitié du XI^e siècle[2].

Nous nous en voudrions de laisser saint Gérard aux mains des polémistes, des fantaisistes et des faussaires. La *Vita Gerardi abbatis Broniensis* n'a certes pas servi heureusement la grande mémoire du saint abbé. En ce jour anniversaire du millénaire de sa mort, on lui devait de le dire. Il fallait éliminer les scories amassées dans une biographie sans valeur pour son histoire vraie, sans cesser pour autant d'entrevoir, dépouillée de son manteau posthume, l'image de ce patriarche, remarquable contemporain des fondateurs de Cluny, et dont Folcuin de Saint-Bertin a pu dire : *Pene solus et primus in occiduis partibus, ultimis temporibus, regularis vitae normam servabat*[3].

Université de Louvain. J. M. De Smet.

1. *VG.*, XXI, 672.

2. Plusieurs des problèmes exposés dans cette étude ont été traités au cours des huit premières séances du Séminaire d'histoire médiévale, section néerlandaise, à l'Université de Louvain, pendant l'année académique en cours. Ont assisté à ces séances : la Rév. Mère E. Nijs, des Religieuses de la Sainte Famille, M^lles B. Baekelandt, G. De Herdt, A. De Vos, R. Maes, L. Pierre, G. Peremans, O. Vanden Broucke, MM. les Abbés G. Buyse, G. Vandenberghe, J. Van Gele, J. Vindevoghel, MM. G. Colman, R. De Keyzer, W. Dupon, J. Hermans, G. Jacobs, J. Perriëns, E. Persoons, M. Smeyers, A. Symens, R. Van Dycke, A. Vanmechelen, candidats en philosophie et lettres, étudiants à l'Université. Nous devons à plusieurs de leurs observations d'avoir pu améliorer notre texte. Ils ont droit à nos remerciements. Nous tenons également à exprimer notre reconnaissance sincère au R. P. L. Lourdeaux, A. A., licencié en philosophie et lettres, assistant à l'Université, qui nous a fourni quelques renseignements, et principalement à Dom C. Lambot, directeur de la *Revue bénédictine*, à Dom Éd. Godts, secrétaire de la même revue, à Dom D. Misonne, licencié en philosophie et lettres, secrétaire du Congrès du Millénaire de saint Gérard de Brogne et à M. A. Lecointre, candidat en philosophie et lettres, secrétaire de la revue *Zaïre*, qui ont bien voulu relire notre texte, en proposer des corrections ou nous aider dans la correction des épreuves.

3. *Cartularium*, éd. B. Guérard, p. 144.

GERARD VON BROGNE UND SEINE KLOSTERGRÜNDUNG

Bevor Gerard in der Reform tätig wurde, gründete er das Kloster Brogne. Vielleicht können wir von diesem Gründungswerk her, das viele Jahre dauerte, die geschichtliche Eigenständigkeit der Reform Gerards besser verstehen lernen.

Die Frühgeschichte von Brogne stellt von jeher ein umstrittenes Feld in der Forschung dar[1]. Die erzählenden Quellen, die über die Anfänge des Klosters und über seinen Gründer Aufschluß geben, und die zum größten Teil verunechteten und gefälschten Urkunden von Brogne so zu verstehen, daß diese Zeugnisse insgesamt ein klares Bild des Gründungsvorganges vermitteln, gelang auch noch nicht in der neuen Arbeit von É. Sabbe, die vor einem Jahr erschien[2]. Diese bringt im übrigen, über die ältere Forschung hinaus, die moderne Sichtweise, das Kloster und seinen Gründer in deren politischer, sozialer und geistiger Umwelt zu betrachten[3]. Es soll also im folgenden versucht werden, von einem neuen Verständnis der Überlieferung und von der Umwelt des Klosters und seines Gründers her den Gründungsvorgang

---

1. Siehe die Literaturangaben bei WATTENBACH-HOLTZMANN, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter* I ([3] 1948) S. 134 Anm., und bei PH. SCHMITZ, *Histoire de l'ordre de saint Benoît* I ([2] 1948) S. 159 Anm. 1 u. S. 161 Anm. 4.

2. É. SABBE, *Étude critique sur la biographie et la réforme de Gérard de Brogne, Mélanges Félix Rousseau, Études sur l'Histoire du pays mosan au moyen âge* (1958) S. 497-524. Der Aufsatz konnte erst eingesehen werden, nachdem die vorliegende Studie schon geschrieben war, wird jedoch im folgenden jeweils berücksichtigt werden.

3. Vgl. dazu die neuerdings in dem von Herrn Professor Dr. G. Tellenbach geleiteten Freiburger Arbeitskreis entstandenen Arbeiten: K. SCHMID, *Königtum, Adel und Klöster zwischen Bodensee und Schwarzwald* in G. TELLENBACH, *Studien und Vorarbeiten zur Geschichte des großfränkischen und frühdeutschen Adels* 1957 (*Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte* 4) S. 225-334; J. WOLLASCH, *Das Patrimonium beati Germani in Auxerre*, ebda. S. 185-224; R. SPRANDEL, *Das Kloster St. Gallen in der Verfassung des karolingischen Reiches* 1958 (*Forsch. z. oberrhein. Landesgesch.* 7); J. WOLLASCH, *Königtum, Adel und Klöster im Berry* in G. TELLENBACH, *Neue Forschungen über Cluny und die Cluniacenser* (1959) S. 17-165; H. SCHWARZMAIER, *Königtum, Adel und Klöster zwischen Iller und Lech*, Diss. phil. Freiburg i. Br. 1959 (Masch.); K. SCHMID, *Kloster Hirsau und seine Stifter* 1959 (*Forsch. z. oberrhein. Landesgesch.* 9); zur Methode G. TELLENBACH, *Neue Forschungen über Cluny und die Cluniacenser* S. 1-16. Auch die vorliegende Studie entstand in diesem Arbeitskreis.

zu erkennen und die Gerard von Brogne eigene Situation zu finden.

Schon in jugendlichem Alter und von seinem Vater Santio unterstützt begann Gerard seinen Plan einer Klostergründung auszuführen. Aus dem echten Kern einer verunechteten Urkunde Karls des Dicken[1] wissen wir, daß Santio im Gefolge Graf Roberts, des späteren Königs, war und Besitz und Stellung in der Gegend von Namur hatte. Santio brachte seinen Sohn in die Umgebung des Grafen Berengar von Namur. Ihm stand Gerard dann sehr nahe[2]. Ebenso darf man wohl das Verhältnis Gerards zu Bischof Stephan von Lüttich ansehen, wenn auch die in der *Vita Gerardi* ausgesagte Verwandtschaft zwischen beiden unwahrscheinlich ist. Überhaupt sind, wie in der Forschung schon festgestellt wurde[3], die Angaben der *Vita* über Gerards Herkunft in sich widerspruchsvoll. Man stellte sie offensichtlich zu seinem größeren Ruhm zusammen. Das wenige, was uns über die soziale Stellung der Familie Gerards bekannt ist, spricht nicht dafür, daß diese irgendwelche größere Bedeutung gehabt hätte. Die geplante Klostergründung mußte also für Gerard ein mühevolles Unternehmen bedeuten.

Das verfallene Gotteshaus, das zu Beginn des 10. Jahrhunderts in Brogne stand, war nach der lokalen Tradition schon von König Pippin errichtet worden. Deshalb wollte Gerard sein Kloster gerade an dieser geweihten Stätte gründen. Im Jahr 913 oder 914[4] begann er mit dem Wiederaufbau der Kirche, die neben dem Marienpatrozinium Johannes den Täufer und den Apostelfürsten Petrus zu Patronen hatte. Was wir hier aus der *Translatio s. Eugenii* erfahren, deutet einmal mehr die starke Kontinuität eines geweihten Ortes im Mittelalter an.

Die *Translatio s. Eugenii* wurde bisher einmütig als die älteste und beste Quelle zur Frühgeschichte von Brogne angesehen. Darüber hinaus aber weiß man, daß dieser Text nicht im Kloster Brogne selbst entstanden ist, und daß er, so wie er uns erhalten ist, nicht von einem Verfasser stammt[5]. Wir werden also weiter

---

1. *D Karl III*, 105.

2. Vgl. *Vita Gerardi* bes. *c.* 2 (*M.G.H.SS.* t. 15, 2 656), dazu F. Rousseau, *Actes des comtes de Namur* (1936) S. xxv ff.

3. So schon W. Schultze, *Gerhard von Brogne und die Klosterreform in Niederlothringen und Flandern*, *Forsch. z. dt. Gesch.* 25 (1885) S. 225 f.

4. Ph. Grierson, *Les Annales de Saint-Pierre de Gand et de Saint-Amand* (1937) S. 16 ad a. 913, vgl. dazu unten S. 65 Anm. 3.

5. Vgl. L. v. Heinemann in *M.G.H.SS.* t. 15, 2 646 und Wattenbach-Holtzmann, *Deutschlands Gesch.quellen im MA* 1 S. 136 Anm. 172. H. Sproem-

fragen müssen, wo diese Quelle entstand, und werden versuchen müssen, den ursprünglichen Kern der *Translatio* bzw. der *Virtutes s. Eugenii* herauszuschälen und zu datieren.

Die Bemühungen, die Gerard nach dem begonnenen Wiederaufbau der Kirche in Brogne für seine Neugründung auf sich nahm, sind in den Kapiteln 3-12 der *Translatio* niedergeschrieben[1]. Daran schließen sich die Erzählungen der Wunder, die der hl. Eugen in Brogne gewirkt haben soll. Die Aneinanderreihung dieser Wunderberichte zeigt deutlich Brüche und weist so auf spätere Bearbeitung des Urtextes hin.

Folgen wir dem Inhalt der ersten 12 Kapitel. Gerard wollte seiner Gründung Reliquien erwerben. Dazu ging er nach der Landschaft um Paris, d. h. in die Gegend, in der die Vorfahren der capetingischen Könige besonders mächtig waren. Gerard erreichte das von S. Denis abhängige Klösterchen Deuil. Dort erhielt er von Abt Leudgarius Eugensreliquien und andere. Dann bat er, sicher mit Leudgarius zusammen[2], in S. Denis um den ganzen Leib des hl. Eugen. Dies gelang mit Hilfe von Geschenken an die Dionysiusabtei. Auf dem Rückweg nach Brogne machte Gerard in Couvin halt und übergab die Reliquien der Obhut zweier Mönche aus S. Germain-des-Prés, dem anderen großen Kloster, in dem die Ahnen der Capetinger Äbte waren. Vor der Translation nach Brogne nämlich wünschte er die Zustimmung des Ordinarius in Lüttich. Er erhielt sie und legte die Reliquien feierlich in Brogne nieder.

Vor dem Bischof wurden dann aber Zweifel an der Authentizität der Eugensreliquien erhoben. Auf einer Synode ließ

---

berg hat jedoch hier bei seiner Datierung des « ersten Teils » nicht die ursprüngliche Fassung der *Virtutes* erkannt, ebenso wenig F.-L. Ganshof, *Note sur une charte de saint Gérard pour l'église de Brogne* in *Études d'Histoire et d'Archéologie Namuroises dédiées à Ferdinand Courtoy* (1952) S. 219-255, der im Autor der Kapitel 1-33 einen Mönch von Brogne sieht (a.a.O. S. 236 Anm. 3). É. Sabbe, *Ét. crit. sur la biogr. et la réf. de Gérard*, a.a.O. S. 501 möchte darüber hinaus, M. Diericks folgend, die zahlreichen Brüche, die nach c. 12 in der Aneinanderreihung der Wunderberichte erscheinen, einem — recht ungebildeten — Autor zuschreiben. Dementsprechend datiert er die Abfassung der *Virtutes* insgesamt erst in die Zeit zwischen 954 und 959 (a.a.O. S. 502). Dieser eine Verfasser sei damals Mönch in Brogne gewesen (a.a.O. S. 500 u. 502).

1. *Anal. Boll.* 3 (1884) S. 32-38.

2. Möglicherweise war Gerard sogar zuerst in S. Denis gewesen und wurde an Abt Leudgarius nach Deuil verwiesen, wo die Eugensreliquien solange geruht hatten (vgl. auch unten S. 65 Anm. 1 u. 2). Daß Leudgarius in S. Denis zu den Mönchen gehörte, von denen Gerard die Reliquien erhielt, ist im « Sermo de adventu et translatione sanctissimi Eugenii martyris » (*Anal Boll.* 5 (1886) S. 395) gesagt. Über ihn siehe unten S. 80 f.

Bischof Stephan die Angelegenheit klären. Dies geschah positiv, nachdem ein Priester der Gründung Gerards die *Passio s. Eugenii* hatte vorlegen können. Offensichtlich war diese mit den Reliquien an Gerard übergeben worden, ebenso wohl der mitüberlieferte Text der « Miracula s. Eugenii Diogili facta [1] ». Demnach stammten die ältesten Quellen über den hl. Eugen, die man in Brogne besaß, aus dem Klösterchen Deuil [2].

Die geschilderten Ereignisse bei der Translation werden von den *Annales Blandinienses* dem Jahr 915 zugeschrieben, und wir haben zunächst keinen Anlaß, diese Datierung für unwahrscheinlich zu halten [3]. Schließlich ist im Text der *Translatio* noch von

1. Vgl. die Angaben in *Anal. Boll.* 3 (1884) S. 58 Anm. 1, aus denen hervorgeht, daß *Passio s. Eugenii* und « Miracula s. Eugenii Diogili facta » zusammen die 9 Lektionen des Eugeniusoffiziums bilden. Die Pariser Sammelhandschrift B.N. ms. lat. 13764 enthält auf f. 60r-71v die *passio beati Eugenii*, an die sich ohne Unterbrechung und von der gleichen Hand geschrieben der Text der « Mir. s. Eug. Diogili facta » anschließt. Von f. 71v-73r folgen, von anderer Hand eingetragen, die Texte für die Responsorien im Eugeniusoffizium. Für die Einsicht des Originals und die Vermittlung eines Mikrofilms habe ich Herrn Dr. R. Sprandel, z. Zt. Paris, *Centre allemand de recherches historiques*, zu danken.

2. Für die « Miracula s. Eugenii Diogili facta » ergibt sich dies von selbst. Über den Zusammenhang dieser mit der *Passio* vgl. die vorige Anm. Was an beiden Texten ebenso wie an der ursprünglichen Fassung der *Translatio s. Eugenii* auffällt, ist das Fehlen von Berichten irgendwelcher Wunder, die der hl. Eugen in S. Denis gewirkt hätte.

3. Über die durchaus glaubwürdigen Zeitangaben der *Annales Blandinienses* vgl. diese Studie passim. Wenn Ph. Grierson, *Les Annales de Saint-Pierre de Gand* S. 16 Anm. 1 für wahrscheinlich hält, die Einträge bezüglich der Laufbahn Gerards seien mit drei Ausnahmen nicht aus dem Urtext, sondern Einfügungen des Compilators aus dem 11. Jh. mithilfe der *Vita Gerardi*, dann stehen dieser Meinung eine Reihe von Fragen entgegen : Warum wurden dann nicht für die bis 1060 folgenden Äbte dieselben Angaben in gleicher Formulierung gemacht ? Welches besondere Interesse sollte überhaupt im 11. Jh. in Gent an der Vergangenheit von Brogne bestehen ? Hätte es bestanden, dann wäre jedenfalls ein Eintrag zum Jahr 1038 über die große Kirchweihe in Brogne zu erwarten. Und wenn der Compilator aus der *Vita Gerardi* geschöpft hätte — man findet in den Annalen natürlich keine stilistische Abhängigkeit von dieser —, warum sollte er dann nicht einmal den Tod Gerards eingetragen haben ? Gerade das Fehlen dieses Eintrages spricht dafür, daß die in Frage stehenden Mitteilungen der Annalen im Urtext der *Ann. Bland.* enthalten waren. Die Angaben über Womar und Adalwin, für die nach Grierson a.a.O. S. 17 Anm. 1 u. S. xxii das gleiche wie für die Gerard betreffenden Notizen gilt, stammen auf jeden Fall nicht aus der *Vita Gerardi*, folgen aber in der Nennung der Lebensdaten und in der Formulierung den Gerard-Einträgen und sind aus der Glanzzeit des Petersklosters verständlich. Wenn alle genannten Einträge nicht aus den Vorlagen der *Ann. Bland.* nachzuweisen sind, so ist dies kein Negativum (— ebenso wenig stammen die zutreffenden Angaben über Balduin 918, Elftrud 929, Arnulf 932, Ludwig 936, S. Wandregisilus 944, Transmar 949, Wigfrid 959 und Balduin 962 aus den Vorlagen —), sondern weist auf einen z. Zt. Gerards in Gent schreibenden Mönch als Verfasser hin, der dann unter Womar nachgeahmt wurde. Die Bedenken von U. Berlière, *Étude sur le « Vita Gerardi Broniensis »*, *Rev. Bén.* 9 (1892) S. 158 wegen des

einer Vision des Priesters Anselm in Brogne die Rede. An sie wird unmittelbar der Bericht eines Wunders angefügt, das bei der Fertigstellung des Kirchenbaues geschehen sei. Mit einer Lobpreisung Gottes endet die Reihe der ersten 12 Kapitel.

Nicht nur dieser stilistische Abschluß und der organische Übergang von Kapitel zu Kapitel zeigen die ersten 12 Kapitel der *Translatio s. Eugenii* als eine von den darauffolgenden Wunderberichten getrennte Einheit. Vielmehr bietet der Inhalt der ersten 12 Kapitel selbst eine in sich geschlossene Schilderung von der Einrichtung einer Zelle in Brogne. Es handelt sich um einen Gründungsbericht, in dessen Mittelpunkt die Translation des Heiligen steht.

So wird im ersten Kapitel der *Translatio* zunächst der zeitliche Hintergrund der Regierung Pippins gegeben und die räumliche Lage der Kirche bestimmt, die damals gebaut worden sei. Das zweite Kapitel führt dann den zur Zeit Karls (des Einfältigen) lebenden Gründer der Eugenszelle ein, mit der sachlich geläufigen Wendung *quidam nobilissimus Sicamber, nomine Gerardus*, einer Wendung, die im übrigen bestimmt nicht von einem unter Gerard in Brogne lebenden Mönch geschrieben worden ist. Knapp gefaßt sind im zweiten Kapitel alle wichtigen Angaben über den Vorgang der Zellengründung der Reihe nach enthalten : die Hinneigung Gerards zum geistlichen Leben, die er in Westfranken faßte[1] ; sein Plan, auf elterlichem Erbe ein Kloster zu errichten ; die Auswahl des Platzes dafür, der Wiederaufbau der großenteils zerstörten Kirche aus der Zeit Pippins ; die Erlaubnis des Vaters und seiner Freunde zu diesem Unternehmen ; der Aufbau der Kirche ; die Einsetzung von Klerikern ; schließlich die Erwähnung ihres Unterhaltes und der Hinweis auf das *scriptum*, in dem dieser geregelt sei, auf die Urkunde Gerards von 919 also[2].

Nach diesem einfachen und doch vollständigen Gründungsbericht erst folgt die Erzählung der Eugeniustranslation bis zur Niederlegung der Reliquien in Brogne. Vision und Wunder (Kap. 10-12) an der neuen Grabstätte des Heiligen beenden den Text.

Geburtsdatums Gerards in den *Ann. Bland.* sind sicher nicht sehr schwerwiegend. Warum sollte Gerard nicht mit 15 Jahren an den Wiederaufbau der Kirche in Brogne gegangen sein, zumal, da sein Vater noch 919 anwesend war und ihn unterstützte ?

1. *In Francia parvipendens commoda ac coelestia desiderans gaudia* (*Anal. Boll.* 3 S. 31). Zu diesem Passus vgl. unten S. 69.

2. Vgl. dazu schon U. Berlière, a.a.O.

Form und Inhalt zeigen also die ersten 12 Kapitel der *Translatio* als deren ursprünglichen Kern. Einen *terminus post quem* ihrer Abfassung bedeutet die Nennung der Urkunde Gerards von 919.

Was im Urtext der *Translatio* über die früher so umstrittene Reise Gerards nach S. Denis und Deuil steht, erscheint einleuchtend[1]. Es ist nicht auffällig, daß Gerard, als er den Wiederaufbau der Kirche in Brogne begonnen hatte, seiner Neugründung Reliquien beschaffen wollte. Daß er dazu Kontakt zu den Klöstern aufnahm, in denen Robert, der Lehnsherr seines Vaters, Laienabt war, lag nahe. Und sein vorsichtiges Verhalten gegenüber dem Lütticher Bischof war für einen Laien als Eigenkirchenherrn geboten. Man ist auch nicht erstaunt, daß Gerard den Mönchen in S. Denis für die Eugensreliquien Geschenke gab. Für S. Denis dagegen wird die Herausgabe dieser Reliquien nicht allzu schmerzhaft gewesen sein. Denn hier leitete man — verstärkt seit dem 9. Jahrhundert — vom hl. Dionysius selbst Größe und Rang der Abtei S. Denis-en-France ab. Die Gründung Gerards in Brogne aber konnte nun im Unterpfand des Heiligenleibes ihren geistigen Mittelpunkt erhalten.

Daß die wenigen Kleriker, die in Brogne den Gottesdienst versahen[2], von Gerard auch ihre materielle Ausstattung bekamen, vermerkte der Verfasser der *Translatio* in seiner Erwähnung der sogenannten Gründungsurkunde von 919. Diese als Gründungsurkunde anzusprechen ist zwar nicht unrichtig. Aber aus dem Inhalt des in der *Translatio* genannten *scriptum*[3] geht klar

1. Über diese Kontroverse handelt ausführlich U. Berlière, *Monasticon Belge* 1 (1890) S. 30 u. Anm. 2, *Ét. sur le « Vita Gerardi »*, a.a.O. S. 157-167, neuestens É. Sabbe, a.a.O. S. 515 ff.

2. Vgl. darüber U. Berlière, *Ét. sur le « Vita Gerardi »*, a.a.O. S. 162-164, dagegen aber s. unten S. 73 Anm. 1.

3. Die Erwähnung in *c.* 2 (*Anal. Boll.* 3 (1884) S. 32). Letzter u. bester Druck der Urkunde bei F.-L. Ganshof, *Note sur une charte de saint Gérard*, a.a.O. S. 252-255. Während die Urkunde früher stets bei der einzigen Ausnahme H. Bresslaus (vgl. Ganshof S. 221 f.) für echt gehalten wurde, wies Ganshof schlüssig nach, daß die Urkunde einschließlich ihrer Datumsangaben echt ist, jedoch bezüglich der Aufführung der geschenkten Mansen und der Zeugenreihe in zwei Fällen (— dies erscheint allerdings fraglich —) Eingriffe erhielt und an der Wende vom 12. zum 13. Jh. interpoliert wurde, was das Zinsverzeichnis in der Urkunde angeht (Ganshof bes. S. 243 f. u. 247). Wenn dem entgegen É. Sabbe, a.a.O. S. 508 ff. die Urkunde als unglaubwürdig verwirft und sie summarisch zu der « série d'actes faux, suspects ou remaniés de l'abbaye de Brogne » rechnet, so einmal in Mißverständnissen des Textes der *Translatio s. Eugenii*, zum andern wegen chronologischer Schwierigkeiten, die sich daraus ergeben, daß Sabbe nicht der Chronologie der von ihm ebenfalls verworfenen Einträge der *Ann. Blandinienses* über Gerard folgt. (So spricht das 2. Kapitel der *Translatio* weder

hervor, daß Gerard die übrigens relativ bescheidene Ausstattung seiner Zelle mit Gütern nur als einen Akt im Gründungswerk ansah. Er wollte ja noch mehr : ein Kloster. Und er spricht in der Urkunde seine Absicht aus, selbst später Mönch hier zu werden. Entsprechend steht in keiner Quelle, auch nicht in den zahlreichen Angaben der *Annales Blandinienses* zur Frühgeschichte von Brogne, das Kloster sei 919 gegründet worden. Keines der Diplome, die Brogne später erhielt, bezieht sich auf Gerards Urkunde als Gründungsurkunde.

In welcher Lage befand sich Gerard zu diesem Zeitpunkt? Er war jung und brauchte, um sein Erbe an die Kirche in Brogne zu vergaben, die Zustimmung seines Vaters, der anwesend war, seines Bruders und anderer Verwandten. Da der geschenkte Besitz keine bedeutende Ausstattung darstellte, zumal in Anbetracht des Planes, die Zelle zum Kloster auszubauen, mußte alles darauf ankommen, die Dotation für die Zukunft zu sichern. Dafür war Einigkeit des Dotators mit seinen Verwandten nötig, und es galt, das Wohlwollen Stephans, des Diözesanbischofs, für die Neugründung zu haben. Von königlichem oder päpstlichem Schutz für Brogne ist noch keine Rede.

Das Kloster, das Gerard schaffen wollte, hatte nun eine Kirche, den Leib des hl. Eugen und eine gewisse materielle Existenzgrundlage für die hier lebenden Kleriker. Wir hören aber nichts davon, daß man liturgische Bücher und Geräte besessen hätte. Umso kostbarer mußte der Besitz des Textes der *Passio s. Eugenii* und der *Miracula* aus Deuil sowie das *scriptum* Gerards von 919 erscheinen. Einen Abt und Mönche gab es in Brogne noch nicht[1]. Zum Jahr 918 bzw. 919 berichten die *Annales Blandinienses*, daß Gerard Mönch geworden sei[2]. Dies kennzeichnet seinen religiösen Impuls und erhebt ihn über andere Kirchengründer jener Zeit. Zugleich war aber alles zu tun, der Gründung starken Schutz zu erwirken. Dies stellte sich in dem gerade damals so unruhigen Lotharingien als wesentliche Aufgabe.

---

vom Bau des Klostergebäudes, noch von einer Einsetzung von Kanonikern. Und der Urkundenpassus : *dono... aliquas res meas ad ecclesiam ubi cupio construere monasterium...* etwa besagt nicht, wie Sabbe will, das *cenobium Broniense* mußte zum Ausstellungsdatum der Urkunde erbaut gewesen sein.) Demnach verwundert es nicht, daß Sabbe keinen Zusammenhang zwischen dem in der *Translatio* genannten *scriptum* und Gerards Urkunde von 919 zu sehen vermag.

1. Vgl. unten S. 73 Anm. 1 und Ph. Lauer, *Les Actes de Charles III le Simple* (1949) Nr. 127 : *Gerardo atque abbati, cui commendaverit regere supradicti loci.*

2. *Ann. Blandinienses* ad a. 918 ed. Grierson S. 16, vgl. dazu oben S. 65 Anm. 3.

Aber wo sollte Gerard seine *conversio* vornehmen? Durch seinen Vater, vielleicht auch durch seine Bekanntschaft mit dem Grafen Berengar und dem Bischof Stephan[1] war ihm die Richtung nach dem Westfrankenreich und zu den Abteien Roberts gewiesen. Dem Kloster S. Denis und dessen Niederlassung Deuil mußte er sich schließlich seit der Translation des hl. Eugen verpflichtet fühlen. So steht denn auch in der *Vita Gerardi*, Gerard sei Mönch in S. Denis geworden und habe sich dort 9 Jahre aufgehalten.

Diese Aussage können wir nicht, wie dies früher mehrfach geschah, verwerfen. Für ihre Richtigkeit spricht nicht nur die Situation Gerards. Die Angaben der *Vita* über Namen und Regierungsdauer der Pariser Bischöfe im ersten Drittel des 10. Jahrhunderts sind genau. Und schon Sackur hatte auf die Übereinstimmung zwischen den Zeitfeststellungen der *Vita* zum Aufenthalt Gerards in S. Denis und den Einträgen der *Annales Blandinienses* zu dessen geistlicher Laufbahn hingewiesen[2]. Dementsprechend vermerkte man in der neueren Literatur die *conversio* und den Aufenthalt Gerards in S. Denis als historische Tatsachen[3]. Der spätere Bearbeiter der *Vita* hatte im übrigen nur eine Tendenz: den Ruhm Gerards zu verkünden. Wie er seine Vorlagen benutzte, ist noch deutlich erkennbar. Aus den Geschenken, die der Gründer von Brogne nach dem Text der *Translatio s. Eugenii* an S. Denis gab, wurde in der *Vita* die regelrechte Übertragung allen Besitzes und des Klosters Brogne an die Pariser Abtei. Die Eugensreliquien hätte Gerard nur unter der Bedingung bekommen, daß er selbst Mönch im Kloster würde. Dies hätte er getan, wäre im ganzen Konvent der beste Mönch gewesen, um daraufhin die Reliquien zu erhalten.

Was der spätere Bearbeiter nicht mehr verstand, war jedoch gerade das Wesentliche an der Stellung Gerards, daß dieser

---

1. Vgl. über ihn, der im Westfrankenreich groß geworden war, die Angaben bei WATTENBACH-HOLTZMANN, *Deutschlands Gesch.quellen im MA* 1 S. 127 mit Anm., vgl. auch SABBE, a.a.O. S. 517 im gleichen Sinn. Er führt noch an, eine Verwandtschaft Stephans mit dem späteren König Robert könnte für Gerards Weg nach S. Denis von Bedeutung gewesen sein. Als Stütze dafür dient eine Urkunde Karls des Einfältigen (PH. LAUER, *Les Actes de Charles III le Simple* Nr. 81). In ihr wird jedoch nur eine Verwandtschaft Stephans mit Karl ausgesagt.

2. E. SACKUR, *Die Cluniacenser* 1 (1892) S. 366-368.

3. Vgl. WATTENBACH-HOLTZMANN 1 S. 133 f. u. PH. SCHMITZ, *Hist. de l'ordre de saint Benoît* 1² S. 161. Mit Recht verweist SABBE, a.a.O. S. 515 ff. auf die Tatsache, daß in der *Translatio* und nach dieser in der *Vita Gerardi* die Dignitäre von S. Denis, mit denen Gerard wegen der Reliquien verhandelte, namentlich aufgeführt sind, der Prior an der Spitze, da S. Denis damals von einem Laienabt geleitet wurde.

nämlich als Eigenkirchenherr ins Kloster eintrat. Er war nun Eigenkirchenherr und Mönch. Zweifellos nahm ihn der Konvent von S. Denis gerne auf. Denn durch Gerards Eintritt ergab sich die Möglichkeit für die Abtei, Einfluß über die in Brogne begonnene Klostergründung geltend zu machen und eine Außenstellung bei Namur für die robertinische Abtei zu gewinnen. Gerard seinerseits mußte an zwei Dingen gelegen sein : Indem er selbst Mönch wurde, konnte er seine Gründung dann wirklich als Abt leiten und ihr die Protektion Roberts durch die Vermittlung von S. Denis verschaffen. So entstand die Verbindung von Brogne mit S. Denis-en-France in der Person Gerards.

Sein weiteres Verhalten bestimmte ganz die doppelte Stellung als Mönch und Eigenkirchenherr. Dadurch, daß er seine *conversio* in S. Denis für die Zelle in Brogne nützte, verpflichtete er sich zunehmend der Pariser Abtei. Gleichzeitig konnte er seine Gründung einen großen Schritt weiterführen. Er gab ihr den Eingang in die geschichtliche Überlieferung, indem er in S. Denis oder in Deuil den Bericht über die Anfänge der Zelle in Brogne, den Urtext der *Translatio s. Eugenii*, aufschreiben ließ.

Diese wichtige Feststellung kann nun getroffen werden. Denn die ersten 12 Kapitel der *Translatio* entstanden zwischen 919 und 921. Am Beginn der geistlichen Laufbahn Gerards verfaßt ist in ihnen noch nichts von seiner *conversio* berichtet. Die Umwandlung der Zelle in ein Kloster war noch nicht geschehen. So erfahren wir aus der Quelle als zeitlich letztes Ereignis vor der Translation der Eugeniusreliquien nur soviel, daß die Kirche gebaut und Kleriker dort eingesetzt waren. Und so wie in diesem Zusammenhang die Urkunde Gerards von 919 erwähnt wird, müßte man auch erwarten, daß der Königsschutz, den Brogne von Karl dem Einfältigen erhielt[1], in der *Translatio* hervorgehoben worden wäre. Aber das Diplom Karls wurde erst 921 ausgestellt.

Zwischen 919 und 921 indessen weilte Gerard, um die Voraussetzungen für die Bildung einer Mönchsgemeinschaft in Brogne zu schaffen, in S. Denis. So war es das Nächstliegende, hier auch den Beginn schriftlicher Überlieferung für das zu errichtende Eugeniuskloster zu setzen[2].

---

1. Ph. Lauer, *Les Actes de Charles III le Simple* Nr. 127.

2. Daß der Autor der ursprünglichen *Translatio* Gerard seit der Überführung der Reliquien bekannt war und Brogne selbst besucht hatte — vgl. die Stellen der *Translatio*, an denen er sich auf Zeugen und eigenen Augenschein beruft —, ist im übrigen durchaus möglich.

Bis 921 mittlerweile Akoluth geworden reiste Gerard von S. Denis zu einem Besuch nach Brogne — merkwürdig, wenn wir an die *stabilitas loci* denken — und brachte den Text der *Translatio* mit. Dies kann man aus der eben genannten Königsurkunde entnehmen. Sie wurde in Aachen am 27. August 921 ausgestellt. Dorthin kam Gerard durch die Vermittlung des berühmten Hagano und des Grafen Ermenfrid. Die Urkunde nennt ihn *virum venerabilem servum Dei Gerardum.* Die Narratio des Diploms ist aus dem Text der ursprünglichen *Translatio s. Eugenii* gebildet und weist so auf Empfängerkonzept hin. Brogne erhält die Immunität. Die Rechte, die Gerard zustehen, soll, dem Text der Urkunde zufolge, auch der Abt haben, den Gerard einsetzen würde. Die Ausstellung in Aachen zum genannten Termin paßt, wie schon Parisot zeigte[1], vorzüglich in das Itinerar des Königs. Man wird dieses Diplom bei aller Vorsicht gegenüber seiner neuzeitlich überlieferten Fassung doch sehr viel positiver ansehen müssen, als dies bisher geschah[2]. Die frühe Entwicklungsstufe, auf der die Zelle in Brogne 921 stand, wird ja in der Königsurkunde ebenso zutreffend wie die Stellung Gerards angesprochen. Daß der vorhandene Gründungsbericht, die Urfassung der *Translatio s. Eugenii*, die Vorlage für die Narratio des Immunitätsprivilegs abgab, steht nicht vereinzelt da. Es sei an die berühmte Urkunde Heinrichs IV. für das Kloster Hirsau erinnert, die zu Unrecht bis in die jüngste Zeit als Fälschung galt[3].

Man kann sich nicht vorstellen, daß Gerard auf dem Weg von S. Denis nach Aachen nicht in Brogne haltgemacht hätte. War aber, wie gezeigt wurde, der Text der *Translatio* vor 921 fertiggestellt und konnte er zur Narratio des Diploms Karls des Einfältigen dienen, so geht daraus hervor, daß Gerard den Text der *Translatio s. Eugenii* damals tatsächlich nach Brogne brachte.

Wohl noch 921 befand er sich, nachdem er so die Interessen seiner Gründung wahrgenommen hatte, wieder in S. Denis. Er

---

1. R. Parisot, *Le royaume de Lorraine sous les Carolingiens* (1899) S. 643 f.

2. Ph. Lauer fußt bei seiner Beurteilung der Urkunde ganz auf L. v. Heinemann, *Die älteren Diplome für das Kloster Brogne und die Abfassungszeit der « Vita Gerardi »*, *NA* 15 (1890) S. 592-596. Dieser erklärt hier das Diplom einzig wegen seiner vom Translationstext abhängigen Narratio zur Fälschung. Da die Narratio vom ursprünglichen Kern der *Translatio* abhängig ist, gibt es aber nicht einmal Datierungsschwierigkeiten. Ganshof, a.a.O. S. 244 Anm. 3 hält sich hinsichtlich der Einschätzung dieses Diploms an v. Heinemann und Lauer. Sabbe nimmt keine Stellung dazu.

3. Vgl. dazu zuletzt K. Schmid, *Kloster Hirsau und seine Stifter* bes. S. 13 u. 68 f.

erhielt das Subdiakonat von Bischof Theodulf von Paris. Im folgenden Jahr wurde er von Bischof Fulrad von Paris zum Diakon geweiht. Es macht jedoch stutzig, daß von da an bis zur Priesterweihe eine Zeit von fünf Jahren verging. Denn erst 927 — die *Annales Blandinienses* sind auch mit dem Eintrag dieses Ereignisses, wie noch oft, um ein Jahr im Rückstand[1] — erteilte Bischof Adelelm von Paris dem Gründer von Brogne die Priesterweihe. Diese ungewöhnliche Spanne zwischen beiden Weihen erscheint allerdings verständlich, wenn wir uns wieder an Gerards Eigenschaft als Eigenkirchenherr erinnern.

Das Jahr 922 brachte als politisches Ereignis von einschneidender Bedeutung die Erhebung des Markgrafen und Laienabtes Robert zum König. Dadurch geriet Lotharingien noch mehr in Unruhe. Herzog Giselbert versteifte seinen Widerstand gegen den Karolinger. Flodoard berichtet, daß sich die Kampfhandlungen zwischen Karl und Giselbert gerade um Chèvremont bei Lüttich konzentrierten[2]. Zur Unterstützung Giselberts schickte Robert seinen Sohn Hugo dorthin. Gerards Gründung lag also nicht weit weg vom Kriegsschauplatz. Man kann auch daran denken, daß sich der Fortsetzer der *Translatio s. Eugenii* auf diese Ereignisse bezog, wenn er von kriegerischen Zwischenfällen in Brogne bei einem Zug Karls schrieb[3]. Aber dies mag zutreffen oder nicht. Jedenfalls hatte Gerard allen Grund, um seine Zelle besorgt zu sein. 923 verwirrten sich die Verhältnisse in Lothringen noch mehr. Nach Roberts Tod vor Soissons und der Krönung Rudolfs riefen Giselbert und Erzbischof Rotger von Trier sogar Heinrich I. nach Lothringen.

Sicher war Gerard danach wieder nach seinem gefährdeten Brogne gereist. Als Diakon konnte er nun seiner Gründung selbst Abt sein. Wenn auch in Karls Diplom von 921 schon der Ausdruck *monasterium* stand, ist doch eher anzunehmen, daß Gerard erst 923 die Umformung der Zelle in ein Kloster vornahm[4]. Viel-

1. Vgl. darüber E. Sackur, *Die Cluniacenser* I S. 366-368.

2. Ph. Lauer, *Les Annales de Flodoard* (*Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire* 1905) S. 11.

3. *C.* 20 (*Anal. Boll.* 3 S. 42 f.). Es erscheint nicht unmöglich, daß sich der Bearbeiter bei der Detailangabe *Carolo rege ad Aquasgrani palatium properante* an das Diplom Karls für Brogne vom 27.8.921 erinnerte und so zwei Ereignisse vermischte.

4. Nach Ansicht von Sabbe, a.a.O. bes. S. 508 u. 516 wäre Brogne erst 928, nach der Priesterweihe Gerards also, Mönchskloster und zwar Priorat von S. Denis geworden. Zwischen 920 und 928 sei « chef spirituel de la communauté » in Brogne der (in der ursprünglichen *Translatio* zweimal genannte) Priester Anselm gewesen. Es mag gut sein, daß dieser der älteste der Kleriker an der Eugeniuskirche

leicht hatten ihn einige wenige Mönche aus S. Denis nach Brogne begleitet[1]. Vielleicht nahmen auch nur die in Brogne lebenden Kleriker das Mönchsleben an. Jedenfalls treffen wir Gerard am 18. Dezember 923 in Tours als *abbas* an[2]. Dort hatte er, wie aus der Zeugenreihe der damals ausgestellten Urkunde hervorgeht, Gelegenheit, Hugo, den Sohn Roberts, kennenzulernen. Hugo hatte auch Roberts Nachfolge in S. Martin de Tours und in S. Denis angetreten. Dem Laienabt stand nun Gerard als Eigenklosterherr von Brogne, als Mönch und Diakon von S. Denis und mit dem Titel *abbas* versehen, gegenüber. Die Gründung Gerards heißt in der Urkunde, die der *archiclavus* Walter von S. Martin ausstellte, *monasterium* und *coenobium*. Gerard erhielt für sein Kloster Martinsreliquien. Außerdem bat er um die Überlassung einiger Mansen in Fabt im Hesbaye, die zum Fernbesitz von S. Martin gehörten und bekam sie. Nach seinem Tod sollten die *fratres* von Brogne einen geringen Zins dafür entrichten. Der hier beurkundete Vorgang macht sichtbar, wie bescheiden wir uns das Kloster Brogne im Jahr 923 vorzustellen haben[3]. Einmal mehr sah sich Gerard genötigt, in den Abteien der Vorfahren der capetingischen Könige für sein Kloster zu bitten.

---

war. Aber da Sabbe die Doppelstellung Gerards als Eigenkirchenherr und Abt seiner Gründung (seit Gerards Diakonatsweihe) nicht im Blick hat und die wenigen Kleriker in Brogne als Kanonikergemeinschaft ansieht, sucht er nach einem geistlichen Leiter der Eugeniuszelle und kann sich nicht vorstellen, daß Gerard vor der Priesterweihe Abt in Brogne gewesen sein könnte. Weiterhin nimmt Sabbe die Angabe der *Vita* (— die jene der *Translatio* verabsolutiert —) von der Übereignung der Gründung Gerards an S. Denis wörtlich an. vgl. dagegen diese Studie bes. S. 69 f. u. 78 f. Wie hätte aber Gerard nach dem für Lothringen entscheidenden Jahr 925 seine Gründung noch an S. Denis übertragen können ? vgl. dazu unten S. 78.

1. Die Quelle, aus der Mabillon schöpfte, wenn er sagte, Brogne sei von 12 Mönchen aus S. Denis besiedelt worden, ist nicht mehr auffindbar (vgl. *M.G.H. SS.* t. 15, 2 673). U. Berlière, a.a.O. S. 162-164 und *Monasticon Belge* 1 S. 30 Anm. 3 lehnt die Mitteilung der *Vita Gerardi* ab, dernach die in Brogne lebenden Kleriker durch Mönche ersetzt worden wären (vgl. *c.* 4, *M.G.H.SS.* t. 15, 2 657). Aber in seiner Untersuchung der *Translatio s. Eugenii*, in der die Ausdrücke *clerici* und *monachi* promiscue gebraucht würden, unterschied er nicht zwischen der ursprünglichen Fassung der *Translatio* und ihrer späteren Bearbeitung. Da der Kern der *Translatio* zwischen 919 und 921 entstand, konnte die Einführung mönchischen Lebens in Brogne noch garnicht im Text erwähnt werden. Sabbe, a.a.O. S. 516 nimmt an, was Mabillon mitteilte.

2. *Gallia Christiana* 14, *Instrumenta* Nr. 40, col. 60.

3. Sabbe, a.a.O. S. 511 f. erklärt die Urkunde zur Fälschung, hauptsächlich, wie er selbst sagt (S. 512), deshalb, weil sie nicht zu dem von ihm angenommenen Datum der Umformung der Zelle Brogne in ein Kloster passt. Dazu zählt er einige Wendungen des Urkundentextes auf, die für das 10. Jh. unregelmäßig seien. Darüber könnte man diskutieren. Die Urkunde selbst jedoch und der beurkundete Vorgang wären damit noch nicht erklärt. Die Datierung der Urkunde

Zwei Jahre später erfolgte die Unterwerfung Lothringens durch den deutschen König. Es liegt auf der Hand, daß diese entscheidende Wende in der lothringischen Geschichte auch ihre Bedeutung für die Geschichte des Klosters in Brogne haben mußte. Die Frage war, welche Sicherung dieses jetzt noch von seiner Verbindung mit S. Denis erwarten durfte. Auf jeden Fall konnte seine räumliche Entfernung von Paris durch die neue politische Situation zunehmend zu einer Lockerung der alten Bindung hinführen. Andererseits war der Gründung Gerards nicht mehr die einstige Unterstützung durch den Bischof in Lüttich geboten. Erst 926 fanden die Streitigkeiten ein Ende, die sich seit dem Tod Stephans von Lüttich (920) um den Bischofsstuhl entzündet hatten. Zu dieser unsicheren Lage des Eugeniusklosters ist immerhin soviel sicher auszusagen, daß die Bindung nach S. Denis in der Form, in der sie zustandegekommen war, nämlich durch die Persönlichkeit Gerards, bis 927 weiterbestand. In diesem Jahr empfing Gerard ja in Paris die Priesterweihe. Noch ein einziges Mal soll er in seinem späteren Leben nach Paris gekommen sein[1].

Es scheint so, als zeige sich Gerard in seiner zweiten Lebenshälfte ganz anders als vorher. Wir haben das Bild eines in der Reform ungemein rührigen Abtes vor uns. Und stark wurde schon in der älteren Literatur der asketische Zug in der Persönlichkeit Gerards betont, der ihn zu solchem Eifer um neue Ordnung des mönchischen Lebens befähigt habe[2]. Zweifellos fehlte die Askese im Leben Gerards keineswegs. Aber was darüber in seiner *Vita* geschrieben ist, steht nicht vereinzelt da. Denken wir nur etwa an die *Vita* des Johannes von Gorze. Das Gerard persönlich Kennzeichnende kann nicht aus jenen Sätzen erzählender Quellen gewonnen werden, die auf den Lebenswandel eines Heiligen allgemein zielen. Es gilt vielmehr zu begreifen, was die Quellen über das geschichtliche Werk Gerards enthalten.

In seinem Wirken für Brogne und der damit notwendig verbundenen Rücksichtnahme auf die jeweilige politische Situation war er den Großen seiner Zeit nicht unbekannt geblieben. Seine Stellung als Klostergründer und als Abt mußte ihn dem Herzog Giselbert für das Reformwerk in S. Ghislain als hervorragend

---

wird man — entgegen Sabbe und der *Gallia Christiana* folgend — bei 923 belassen. Denn die auf 924 passende Indiktion XII mag in Tours leichter verwechselt worden sein als die Feststellung : am 18. Dezember im 1. Regierungsjahr Rudolfs.

1. *Vita Gerardi c.* 21 (*M.G.H.SS.* t. 15, 2 672), vgl. aber unten S. 78 f.
2. So z. B. E. Sackur, *Die Cluniacenser* 1 S. 124.

geeignet erscheinen lassen. Indem Gerard der Bitte des Herzogs nachkam, bewegte er sich, politisch gesehen, mit seiner Reformarbeit im Einflußraum des deutschen Königs. Im ganzen schillerte zwar die Haltung Giselberts, wechselte stets die Richtung und ist nur in seinem Streben nach eigener königlicher Macht zu verstehen. Aber seit 929, nach seiner Heirat mit der Tochter Heinrichs I., hielt er es immerhin für opportun, sich einstweilen dem deutschen König zuzuwenden[1]. 931/932 wurde Gerard nach S. Ghislain berufen[2]. Die damalige politische Konstellation klingt noch stark genug in ihrer späteren Auffassung durch Rainer, in seinen *Miracula s. Gisleni* nach. Dort wird Giselbert, wie er dem Abt von Brogne das Kloster S. Ghislain überträgt, das Wort in den Mund gelegt, die Abtei stünde *sub domni nostri imperatoris regimine*[3]. Gerard überstieg jetzt seine Stellung eines Abtes von Brogne.

Bezeichnend ist der Bericht dieser Vorgänge in der *Vita Gerardi*, dessen Schreiber die *Miracula* Rainers bekannt waren[4]. Nach seiner Meinung wurde Gerard berufen, nachdem der hl. Gislenus dem Herzog dies im Traum aufgetragen hatte. Giselbert habe Bischof Tiedo von Cambrai und Graf Reginar Langhals als Gesandte zu Gerard geschickt. Zur großen Trauer der Mönche von Brogne habe dieser schließlich in die Bitte Giselberts eingewilligt. Nach der Umwandlung des Chorherrenstiftes S. Ghislain in ein Kloster seien die Gebeine des hl. Gislenus von Gerard wieder nach S. Ghislain zurückgeholt worden. Der doppelte Anachronismus — Tiedo und Reginar als Boten Giselberts und die Translation der Gislenusreliquien durch Gerard — ist schon lange bekannt[5]. Interessant gibt sich aber die Bemerkung des Abschiedes Gerards von seinem Kloster. Demnach hätte seine Berufung durch den Herzog die Trennung des Klostergründers von seinem Kloster bedeutet. Wir erfahren auch aus keiner anderen Quelle, daß Mönche von Brogne den Abt zu seiner Reform nach S. Ghislain begleitet hätten.

---

1. Vgl. darüber neuerdings K. Schmid, *Neue Quellen zum Verständnis des Adels im 10. Jh.* (erscheint demnächst).

2. *Ann. Blandinienses ad a. 931*, ed. Grierson S. 17, vgl. dazu oben S. 65 Anm. 3. So auch Sabbe, a.a.O. S. 519, der dann allerdings, entgegen den *Ann. Bland.*, damit rechnet, Gerard habe S. Ghislain schon wieder 937 verlassen. Vgl. dagegen A. C. F. Koch in diesem Band S. 119.

3. *Raineri miracula s. Gisleni c.* 10 (*M.G.H.SS.* t. 15, 2 584).

4. *C.* 16 S. 666. Zum Verhältnis der *Vita Gerardi* zu Rainers *Miracula s. Gisleni* vgl. L. v. Heinemann ebda. S. 654 f., 666 Anm. 1, 667 Anm. 2 u. 4.

5. Vgl. ebda. S. 666 Anm. 1 u. 667 Anm. 2 u. 4.

In der Folgezeit änderte Giselbert nochmals seine Richtung und wurde zum Gegner seines Schwiegervaters, Heinrichs I., dann Ottos I. Dies kostete ihm 939 das Leben. Gerard aber war dadurch keine Rückkehr nach Brogne beschieden. Markgraf Arnulf von Flandern holte ihn nach Gent.

Es kann nicht zweifelhaft sein, warum die Wahl Arnulfs, als er einen Reformator für seine Abteien brauchte, gerade auf Gerard fiel. Arnulf konnte in ihm, gleichgültig, wie man dabei den Einfluß des Ordinarius, Transmars von Noyon, auf die Bestellung Gerards einschätzen mag, einen Mann mit denkbar guten Voraussetzungen sehen.

Die berühmte Urkunde Arnulfs für S. Peter in Gent vom 8. Juli 941 wirft ein Licht auf die hohe politische Kunst des Herrschers : für sein Reformwerk ließ er sich von Ludwig IV. Übermeer die Erlaubnis geben[1]. Diese Geste dem französischen König gegenüber eignet sich dazu, das Verhältnis Arnulfs zum Westreich sichtbar zu machen. Auf der anderen Seite haben neueste Forschungen erwiesen, wie stark sich Arnulf der Große vom ottonischen Reich angezogen fühlte. Schon vor 950 ließ er sich mit Verwandten durch eine Gesandtschaft in das Gebetsgedächtnis des Inselklosters Reichenau im Bodensee aufnehmen[2]. Zwischen diesen weiten Horizonten schuf er sein eigenes Werk.

Der Abt aber, der ihm geordnetes mönchisches Leben in den Abteien seines Herrschaftsraumes wiederherstellen sollte, war nicht nur selbst Klostergründer. Im vornehmsten Königskloster Frankreichs, in S. Denis, hatte er Mönchtum und Priesterweihe empfangen. Er kannte die mächtigsten Laienäbte, die Ahnen der Capetinger, und ihre Abteien. Schließlich bedeutete seine Stellung bei Herzog Giselbert, in der Zeit der Nähe Giselberts zu Heinrich I. und danach, eine gute Vorbereitung für die Aufgabe, die ihm der Herrscher von Flandern dann zudachte. Von Gerard durfte Arnulf also das größte Verständnis für seine Ziele erwarten. Der Abt von Brogne aber wurde damit sozusagen zum Abt von Flandern.

Nach der *Vita Gerardi* ist es seine wundertätige Heilkraft, die ihm den Ruf Arnulfs zur Leitung der flandrischen Klöster zutrug. Denn den Herrscher selbst habe Gerard von schwerer Krankheit geheilt. In dieser Sichtweise erfüllte der Autor der *Vita* seine Aufgabe, alle Leistung des Abtes aus dessen Heiligkeit zu erklären

---

1. *Diplomata Belgica* 1 (1950), *Gent, Sint-Pietersabdij* Nr. 53 S. 145.
2. K. Schmid, *Neue Quellen zum Verständnis des Adels im 10. Jh.* (Ms.).

und dem Bild dieses heiligmäßigen Mannes Leuchtkraft zu geben[1]. Dabei verwendete er jede Mühe darauf, zu zeigen, wie der große Reformabt auf dem Höhepunkt seines Ruhmes seine Gründung Brogne nie vergaß[2]. Daran schließt sich dann die Erwähnung der Reform in S. Bertin und die bekannte Aussage an, Gerard sei *procurator* von 18 Klöstern gewesen.

Aber wir fragen uns selbst, welche Rolle die Gründung Gerards in dessen Reform spielte. Da fällt auf, daß nicht einmal in der *Vita Gerardi* die Rede davon ist, er habe seine Reform in den einzelnen Klöstern mit Mönchen aus Brogne unternommen. Vielmehr mußte der Abt die Mönche von überallher sammeln. Brogne jedoch war *velut arbuscula noviter plantata*[3]. Die namentlich bekannten Helfer und Nachfolger Gerards waren keine Mönche aus Brogne. Wir erinnern uns an Agilo von Toul, besonders aber an Abt Womar aus Gent und dessen Nachfolger Adalwin. Die klägliche Stellung Widos, des Neffen Gerards, der durch den Neffen Arnulfs selbst, Hildebrand, ersetzt wurde, ist bekannt[4]. In Brogne war nach Gerard Heribert, Lehrer und Kaplan des späteren Kaisers Otto III., Abt[5]. Gerard residierte in Gent oder befand sich auf der Reise. Die Mönche des Eugeniusklosters waren nicht aktiv an der Reform beteiligt.

Es ist aber bekannt, daß nach 1131 eine Urkunde für Brogne auf Heinrich I. und auf das Jahr 932 gefälscht wurde[6]. Die

---

1. Daß dem Verfasser der *Vita* für diese Erzählung trotzdem ein realer Hintergrund gegeben sein konnte, eine persönliche Begegnung Gerards mit Arnulf, als dieser krank war, zeigt A. C. F. Koch anhand eines vom ihm entdeckten, sehr interessanten Textes aus dem *Liber traditionum* der Genter Petersabtei. Vgl. in diesem Band S. 119.

2. Vgl. die Bemerkungen zur Translation der hl. Wandregisilus, Ansbert und Vulfrannus von Boulogne nach Gent: c. 20 S. 671, dazu diese Studie S. 79 f. Hierher gehört auch die sicherlich legendäre Romreise Gerards (*c.* 21 S. 672). Die auf Papst Stephan VII. gefälschte Bulle (Migne, *P.L.* 132, 1053 ff.) bietet keine Anhaltspunkte, um einen verwertbaren Kern des Falsifikats zu finden (vgl. auch L. v. Heinemann, *Die älteren Diplome für das Kloster Brogne*, a.a.O. S. 592-596 und E. Sackur, a.a.O. S. 136 Anm. 1). Die Tendenz der Fälschung zielt auf die allgemein aufgefaßte Freiheit des Klosters, so wie ja auch in der *Vita* in diesem Zusammenhang das bezeichnende Wort *libertare* gebraucht wird. Für das 11. Jh. war es nicht außergewöhnlich, wenn ein Abt seinem Kloster in Rom die *libertas* erwirkte oder bestätigen ließ. Wir kennen aber bis jetzt nicht so viele Quellenaussagen, als daß wir z.B. etwas über die Stellung des Eugeniusklosters im Investiturstreit aussagen könnten.

3. *C.* 20 S. 670.

4. Vgl. etwa É. Sabbe, *Deux points concernant l'histoire de l'abbaye de St-Pierre du Mont-Blandin*, *Rev. Bén.* 47 (1935) S. 55.

5. *D O III*, 92, vgl. dazu *Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Otto II. und Otto III.* 2 (1954): M. Uhlirz, *Otto III.* S. 464-467.

6. *D H I*, 43, siehe die Vorbemerkung von Sickel S. 77.

Datierung des Diploms ist in sich derart widerspruchsvoll, daß man kein einziges Datierungselement als echt annehmen kann. Aber die Beurteilung durch Sickel, die Fälschung enthalte keinerlei verwertbaren Kern für die Zeit Heinrichs, erscheint zu scharf. Die an das Falsifikat angeschlossene Zeugenreihe zeigt eine so zusammengehörende Personengruppe, wie sie der Fälscher des 12. Jahrhunderts nicht hätte zusammenstellen können. Und warum sollte nicht einfach die Verleihung der Immunität, die das Diplom enthält, den echten Kern darstellen? Vor allem aber müssen wir an die schon angedeutete politische Lage in Lothringen nach 925 bzw. 927 denken, an die zur Tatsache gewordene Unterwerfung Lothringens durch Heinrich I., an die starke Annäherung Herzog Giselberts an den deutschen König durch seine Heirat mit Gerberga und an die politische Stellungnahme Gerards, wie sie sich in dessen Wirken im Dienst Giselberts zeigte. Gerard weilte nicht mehr in S. Denis. Er war Abt in Brogne. Der Königsschutz aber, den er seinem Kloster von Karl dem Einfältigen erbeten und bekommen hatte, hatte jetzt seine Kraft verloren. So lag eigentlich nichts näher, als, der gewandelten Lage entsprechend, Heinrich I. um das gleiche Privileg für das Eugeniuskloster zu bitten. Und wenn das gefälschte Diplom als Ausstellungsort Aachen angibt und seine Datierung durch die zugefügten Zeugen auf die Jahre 927-929 einzuengen ist, dann stellt man fest, daß sich dieser Ort und diese Zeit ohne weiteres in das Itinerar des deutschen Königs einfügen[1], daß ein Aufenthalt Heinrichs I. in Aachen im Frühjahr 928 alle Wahrscheinlichkeit für sich hat. Unter diesen Umständen finden wir keinen Grund, um einen echten Kern der Urkunde und damit eine Immunitätsverleihung Heinrichs I. für Brogne zu verwerfen.

Doch es geht um mehr als um die übliche Sicherung des Klosters durch Königsschutz. Die Bindung von Brogne zu S. Denis in der Person Gerards wurde schon besprochen. Wir sahen, daß der Verfasser der *Vita Gerardi* daraus ein rechtliches Abhängigkeitsverhältnis machte, so, daß das Eugeniuskloster zum Eigenkloster der Pariser Abtei geworden wäre. Stimmte dies, dann sähe das Diplom Karls des Einfältigen sicher anders aus, und Heinrich hätte wohl überhaupt kein Immunitätsprivileg ausgestellt. Wir könnten darüber hinaus nicht leicht verstehen, wie eine rechtliche Abhängigkeit der Gründung Gerards von S. Denis im Rahmen

1. Böhmer-Ottenthal, *Die Regesten des Kaiserreiches unter den Herrschern aus dem Sächsischen Haus 919-1024* (1893) Nr. 22 ff.

der Reform Gerards Bestand gehabt haben sollte, in der Zeit, in der die flandrischen Klöster nach dem Willen Arnulfs und unter Gerards Leitung nach Gent hin orientiert wurden. Ein solches Abhängigkeitsverhältnis war nicht vorhanden. Trotzdem hatten die *Translatio s. Eugenii* und die *conversio* Gerards eine Beziehung von Brogne zu S. Denis bewirkt, in der Brogne der nehmende Teil gewesen ist. Und eine gewisse von S. Denis ausgehende Protektion für die Gründung Gerards hat bestimmt nicht gefehlt.

Aber sicher war man sich in Paris über die seit 925 gewandelten Verhältnisse in Lothringen und Flandern im klaren. Man wußte wohl die geringen Möglichkeiten weiterer Einflußnahme auf die Gründung Gerards richtig einzuschätzen. Und immerhin war der Aufstieg des Abtes von Brogne der Aufstieg eines Mönches und Priesters von S. Denis. Einst hatte Gerard die Pariser Abtei beschenkt. Sicher tat er nun das Seine, den Mönchen in S. Denis einen Ausgleich für eine verlorengehende Position zu vermitteln. In der Umgebung Giselberts und dann Arnulfs des Großen stehend hatte er Möglichkeiten zu einer Gabe an S. Denis. Daß Gerard in diesem Sinn keineswegs seine Vergangenheit und die seiner Gründung verleugnete, dürfte jedenfalls daraus hervorgehen, daß man gerade in S. Denis den Namen Abt Gerards nach dessen Tod in das Necrolog eintrug[1].

In der *Vita Gerardi* ist die Entfernung der Abtei Brogne von S. Denis absolut aufgefaßt. Sie mußte ja dem entsprechen, was der Autor über die Anfänge des Verhältnisses beider Klöster zueinander geschrieben hatte. Demnach hätte Gerard sein Kloster mit Hilfe Arnulfs von S. Denis losgekauft[2].

Im gleichen Zusammenhang wird erzählt, Gerard habe nun das Eugeniuskloster an die Bischofskirche in Lüttich, in den Schutz Bischofs Farabert übergeben. Dieser habe sich durch eine Schenkung an das Kloster erkenntlich gezeigt. Eine Spur von dieser Schenkung hat sich übrigens im späten Martyrolog–Necrolog von Brogne erhalten[3]. Indes erscheint, vom Aufbau der *Vita Gerardi* her gesehen, eine Übertragung von Brogne an Farabert von Lüttich in einem anderen Licht.

Der Autor schilderte Gerards Reformwerk. Dann zeigt er, wie der heilige Abt sich an seinem Lebensabend nach Brogne zurück-

1. *Rec. des Hist. de Fr., Obituaires* 1, 1 (1902) S. 327 *Oct.* 3., vgl. ebda. das Necrolog des von S. Denis abhängigen Argenteuil zum selben Datum.

2. *C.* 21 S. 672.

3. J. Barbier, *Obituaire de l'abbaye de Brogne, Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique* 18 (1882) S. 338.

gezogen habe. Und nicht nur in den großen von ihm geleiteten Abteien habe er Nachfolger eingesetzt, sondern auch Brogne sei von ihm vor seinem Tod für die Zukunft gesichert worden. In dem Anliegen des Verfassers der *Vita*, dies den Mönchen von Brogne vor Augen zu halten, ist der Bericht von der Übergabe des Eugeniusklosters an den Bischof von Lüttich eingebettet.

Auffallend intensiv und ausführlich sieht jedoch die Schilderung des Grundes aus, der zur Übergabe führte. Er liegt im politischen Geschehen, in mörderischen Kämpfen zwischen den *summates Austriae ac Neustriae*. Noch genauer : Gerard fürchtete den Untergang seiner Gründung *praesertim cum remota a finibus Merovingiae, ad quam pertinebat illo in tempore, in meditullio sita est Lotharingiae*[1]. Diese Aussage hat keinen Sinn, wenn man wie bisher hinter den berichteten politischen Wirren die Auseinandersetzung Konrads des Roten mit Graf Reginar seit 952 sieht[2]. Sie kennzeichnet dagegen eindeutig die Lage des Klosters in Brogne nach 925 bzw. 927.

So müßte die Übertragung der Abtei Gerards an Lüttich, die aus späteren Urkunden als historisches Faktum bewiesen ist[3], unter dem Vorgänger Faraberts erfolgt sein. Von 926 an hatte Bischof Richarius Ruhe vor dem Intrusen Hilduin. 927 kam Gerard aus Paris nach Brogne zurück. Im folgenden Jahr rechnen wir mit einer Immunitätsverleihung durch Heinrich I. an Brogne. 931 oder 932 begann Gerard bereits sein Reformwerk im Auftrag Herzog Giselberts. Vor der Übernahme eines solchen Auftrages sein Kloster noch besser als durch ein Königsprivileg zu schützen, mußte für Gerard nahe liegen.

Diese Annahme kann von dem im 10. Jahrhundert verfaßten « Sermo de adventu et translatione sanctissimi Eugenii martyris » bestätigt werden[4]. Was hier über einen Besuch des Bischofs Richarius in Brogne gesagt ist, bezieht sich jedenfalls auf die Zeit vor 936. Unter der Regierung Heinrichs I. bereiste Richarius seine Diözese. Dabei wurde er mit dem Archidiakon Adelelm, der von der Eugeniustranslation her in Brogne schon bekannt war, dort äußerst korrekt aufgenommen. Richarius weihte den neuerstellten Kirchenbau, visitierte die Eugensreliquien, segnete die Zellen aller Mönche und weihte dann die Klosterpforte, die

1. *C.* 21 S. 672.
2. So etwa L. v. Heinemann in *M.G.H.SS.* t. 15, 2 671 Anm. 5 und Sabbe, a.a.O. S. 514.
3. Vgl. dazu Sabbe, a.a.O. S. 518.
4. *Anal. Boll.* 5 (1886) S. 395.

ihre eigenen Patrone erhielt. Man könnte geneigt sein, diese bischöflichen Akte als Ausübung der Rechte des Diözesanbischofs zu verstehen. Aber dies wäre eine moderne Sichtweise. Gerards Verhalten gegenüber Bischof Stephan von Lüttich hatte eigene Voraussetzungen gehabt. Nun, nach der mit S. Denis eingegangenen Bindung, wäre es dem Gründer von Brogne ein leichtes gewesen, bei der Kirchweihe den Ordinarius zu umgehen. So erscheint im Spiegel des bischöflichen Besuches in Brogne die Umorientierung des Klosters. Es ist durchaus möglich, daß diese Hinwendung zur Bischofskirche beim Regierungsantritt Faraberts erneuert wurde. Bedenken wir jedoch besonders, daß Gerard in der Berufung durch Giselbert und dann als Prokurator der Klöster Arnulfs seine Stellung als Gründer und Abt von Brogne weit überhöhte. Jetzt sorgte er nicht mehr als Abt seiner Gründung für diese sondern als Abt in Flandern. So war es für ihn der kürzeste Weg, Brogne dem Diözesanbischof zu übergeben.

Im karolingischen Mittelreich gelegen war Brogne durch Gerard geistig doch stark von Westfranken her beeinflußt. Nun, durch die Kommendation an den Bischof von Lüttich, wurde das Eugeniuskloster in den Bereich eines Bistums gestellt, das später Bistum des ottonischen Reiches war. So konnten sich neue Einflüsse in Brogne auswirken. Diese Entwicklung stand in organischem Zusammenhang mit der Reform Gerards in Flandern[1].

Man könnte versucht sein, die Reform Gerards von Brogne mit jener Benedikts von Aniane zu vergleichen. Es finden sich beiden gemeinsame Züge. Aber die Reichsklöster, die Gerard in Flandern wiederherstellte, besitzen ihre Sonderheit im Rahmen des karolingischen Reichsmönchtums. Sie sollten für Arnulf den

1. Zur gleichen Sichtweise kommt SABBE, a.a.O. S. 524 am Ende seiner Untersuchung. Nur betont er zu stark die Begriffe französisch und deutsch und datiert die Hinwendung des Eugeniusklosters über Lüttich zum ottonischen Reich erst in die zweite Hälfte des 10. Jhs., in die letzten Jahre Gerards. Wenn er für die ganze Zeit davor die zutiefst französische Prägung Gerards, seines Klosters und seiner Reform vertritt (bes. S. 519-523), so mag dies daran liegen, daß er die Bedeutung des Jahres 925 für Gerards Gründung zu wenig bedachte (— er erwähnt das Diplom Heinrichs I. etwa garnicht —), daß er nicht bemerkte, wie Gerard gerade in der Zeit der Annäherung Giselberts mit Heinrich den Auftrag des Herzogs in S. Ghislain annahm, und daß er die Übertragung des Eugeniusklosters an den Bischof von Lüttich zu spät datierte. Vor allem aber erkannte Sabbe nicht die Eigenstellung Arnulfs des Großen z w i s c h e n Westfranken und dem ottonischen Reich. Unter diesen Umständen bedeutete es eine Unterschätzung Gerards, wollte man annehmen, er habe die starken Bestrebungen Arnulfs zu eigener, königsgleicher Stellung in Flandern nicht gekannt und habe diesen politischen Verhältnissen keine Rechnung getragen.

Großen zu einem integrierenden Bestandteil seiner Herrschaft werden. Die Reform Gerards steht zwischen den Polen, die man mit den Namen Tours und Reichenau nennen könnte. Während aber die Bedeutung und Kultur der Reichenau ihre Höhe auch noch unter den Ottonen behielt[1], wurde in Westfranken die alte Königsabtei S. Denis nun in einem neuen Sinn zu der Königsabtei überhaupt.

Darüber vergessen wir nicht die Sehnsucht nach neuem, ursprünglichem Mönchsleben, die auch im 10. Jahrhundert wach war. Aber die Reform, in der diese Sehnsucht erfüllt werden konnte, kam nicht aus Flandern, auch nicht aus Gorze, das ebenso ein eigenes Verständnis seiner geschichtlichen Entwicklung verlangt[2]. Was Cluny auf Grund einer einmaligen historischen Konstellation schuf, und was im 11. Jahrhundert im Raum der *Libertas*[3] in anderen Klöstern neu nachwirkte, waren mönchische Gemeinschaften, von großen Äbten gebildet und geprägt. Sie hatten die Kraft, die Reform in andere Klöster, bisweilen über Generationen hinweg, weiterzutragen. So erhielt die Reform eine solche Dauer, daß sie zu einer faßbaren historischen Größe werden konnte.

Brogne lag im bewegtesten und umstrittensten Teil des Karolingerreiches. Es ging durch seinen Gründer in die Geschichte ein. Die Eigenheit aber der Reform, um deren Verständnis es hier geht, wurzelte nicht zuletzt in der Persönlichkeit des Prokurators der Klöster Arnulfs. Gerards Werk der Klostergründung und sein Aufstieg von der *conversio* in S. Denis bis zu seiner Stellung beim Herrscher von Flandern sind kennzeichnend für bestimmte, aus der Tradition gespeiste, geistige Strömungen des 10. Jahrhunderts.

Freiburg im Breisgau. J. Wollasch.

1. Vgl. K. Schmid, *Neue Quellen zum Verständnis des Adels im 10. Jh.* (Ms.).
2. Wenn K. Hallinger's Werk über das hochmittelalterliche Reformmönchtum, *Gorze-Kluny* 2 Bde. (1950/51), hier nicht zitiert wird, so deshalb, weil darüber an anderer Stelle und in größerem Zusammenhang zu sprechen sein wird.
3. Vgl. allgemein G. Tellenbach, *Libertas, Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites* (1936).

SAINT EUGÈNE DE DEUIL
SA PERSONNALITÉ ET SON CULTE

Le 18 août 919 vraisemblablement[1], sur l'initiative de saint Gérard, les reliques du martyr saint Eugène de Deuil furent apportées à Brogne. La translation avait été approuvée par l'évêque de Liège, Étienne, qui, avant d'accorder son autorisation, avait voulu être renseigné sur ce saint inconnu dans son diocèse ; la lecture de sa Passion l'avait tellement satisfait qu'il avait ordonné de célébrer la fête du martyr non seulement dans le pays de Lomme, mais dans tout le diocèse[2].

Cette Passion qui plut si fort à l'évêque Étienne est certainement celle qui nous est parvenue : on en connaît au moins deux manuscrits du x^e^ siècle et l'étude que nous en ferons montrera qu'elle fut écrite probablement durant le troisième quart du ix^e^ siècle[3].

Un court préambule rappelle la prédication du Christ et la conversion de saint Paul. Celui-ci convertit à Athènes Denis l'Aréopagite et le sacre évêque de cette ville. Par la suite, saint Paul invite Denis à le rejoindre à Rome, mais quand il y arrive, les apôtres Pierre et Paul ont subi le martyre. Saint Clément l'accueille et l'invite à prendre la direction d'une grande mission dans les pays de l'Occident[4]. Parmi les compagnons qu'on lui donne, Denis remarque le citoyen romain Eugène, avec lequel il se lie d'amitié[5]. Denis et ses compagnons quittent Rome pour Arles, où Denis assigne à chacun son champ d'apostolat : Martial à Limoges, Saturnin à Toulouse, Marcel à Bourges, Rieul à Senlis et Eugène à Tolède[6].

---

1. E. Sabbe, *Étude critique sur la biographie et la réforme de Gérard de Brogne*, dans *Mélanges Félix Rousseau*, 1958, p. 497-524.

2. *Translatio sancti Eugenii Bronium* (*B.H.L.* 2689), dans *Anal. boll.*, t. III, 1884, p. 29-54, dont nous adoptons la division en paragraphes numérotés. Variantes du manuscrit du séminaire de Namur, *ibid.* t. V, 1886, p. 385-395.

3. La *Passion de saint Eugène* (*B.H.L.* 2686) a été éditée par V. Davin, dans *Annales de philosophie chrétienne*, 1864, p. 370-378 et dans *Anal. boll.*, t. II, 1883, p. 131-138, dont nous adoptons la division en paragraphes numérotés, en faisant remarquer que le 18^e^ n'appartient pas au texte primitif.

4. *Passion*, n° 1-3.

5. *Ibid.*, n° 4.

6. *Ibid.*, n° 5.

Ici se place une description de Tolède, métropole de l'Espagne, arrosée par le Tage, plein de poissons, entourée d'arbres fruitiers, de vignes et d'oliviers qui « croissent en abondance comme la vigne dans nos contrées » ; la ville est défendue par les Pyrénées, dont les cimes, qui s'élancent dans les cieux, lui font un rempart inexpugnable[1].

Eugène arrive à Tolède, opère de nombreuses conversions, fonde la cathédrale qu'il met sous le patronage de saint Étienne, et, pour que les nouveaux convertis, instruits de la sagesse du monde, embrassent avec plus d'amour le nom chrétien, il compose une prière en vers[2].

Cependant Eugène désire revoir son ami Denis pour lui raconter les heureux effets de sa prédication à Tolède[3]. Il ignore que le persécuteur Fescenninus Sisinnius est venu à Paris et a fait décapiter Denis, Rustique et Éleuthère[4].

En arrivant à Deuil, il apprend leur martyre[5], compose une hymne en l'honneur de son maître et ami[6] et s'emploie à relever le courage des chrétiens. Fescenninus Sisinnius ne tarde pas à l'apprendre ; il expédie des satellites, qui essayent de faire apostasier Eugène. Il refuse, récite une belle prière, et tend son cou au bourreau le 17e jour avant les calendes de décembre (15 novembre)[7]. En appendice, on lit l'épitaphe acrostiche qu'Eugène avait composée pour lui-même[8].

Les bourreaux jettent le corps dans l'étang du Marchais, près de Deuil, pour que les chrétiens ne puissent l'enterrer avec honneur[9].

Longtemps après, quand l'Église jouit de la paix, le propriétaire de la villa voisine de l'étang, Erkold, voit en songe un vénérable vieillard, qui ne se nomme pas, mais ne peut être que saint Denis : « Lève-toi, frère, tu es guéri de la maladie dont tu souffres (il était pris d'une fièvre quotidienne) et rends-toi au lac voisin ; là tu trouveras le corps de notre frère et condisciple Eugène. Sors-le et donne-lui la sépulture avec honneur, selon ton pouvoir... » Erkold obéit et découvre le corps, aussi bien conservé

1. *Passion*, nº 6.
2. *Ibid.*, nº 7-8.
3. *Ibid.*, nº 9.
4. *Ibid.*, nº 10.
5. *Ibid.*, nº 11.
6. *Ibid.*, nº 12.
7. *Ibid.*, nº 13-14.
8. *Ibid.*, après 18.
9. *Ibid.*, nº 15.

que si la décollation avait eu lieu le jour même. Il le place dans un sarcophage neuf qu'il charge sur un chariot tiré par cinq paires de bœufs. Il veut l'emmener à l'abbaye de Saint-Denis, mais tout d'un coup les bœufs s'arrêtent, et rien ne peut les faire repartir. Erkold alors ordonne d'en détacher quatre paires, et les deux derniers bœufs partent, comme s'ils ne traînaient rien, jusqu'au lieu fixé par saint Eugène pour sa sépulture. Le propriétaire du terrain en fait cadeau immédiatement, le corps du saint est enseveli et une *cellula* est construite[1].

On lit ensuite une série de neuf miracles[2], dont le premier se passe au temps du roi Pépin (750-758). Un des officiers de ce roi, Hétilon, auquel le récit donne le titre de prince des chambriers, réside à Verberie, quand il est frappé d'un mal de tête si violent qu'il en perd la vue et l'ouïe ; les médecins étant incapables de le guérir, il demande des prières et visite les sanctuaires, entre autres Saint-Denis, où il fait d'abondantes largesses aux moines. Durant la nuit, il voit un vénérable vieillard, anonyme, mais qui ne peut être que saint Denis : « Lève-toi, lui dit-il, hâte-toi autant que tu le peux, et n'attends pas pour visiter le tombeau de notre frère et condisciple Eugène, parce que par l'intercession de celui qui repose dans la villa de Deuil, située à deux milles seulement de notre sanctuaire, tu obtiendras la santé pour ta tête et tous tes membres. » Hétilon prend un bateau, puis une voiture à cheval pour gagner Deuil. Il y est guéri. Il revient par Saint-Denis, où il laisse de somptueux cadeaux.

Les autres Miracles appartiennent trop bien à leur genre littéraire pour qu'il soit utile de les résumer. Leur principal intérêt est de nous faire connaître plusieurs noms de ceux qui remplirent l'office de gardien de l'église de Deuil *(custos ecclesiae)*: *Ypporius*, au temps de Pépin[3], *Adhelardus*, au temps de Charlemagne[4], *Isymbardus*, peu après[5], et probablement *Rainoardus*, présenté dans une phrase obscure, comme vivant à l'époque où Louis le

1. *Passion*, n° 17.

2. *Miracula S. Eugenii Diogili facta* (*B.H.L.* 2687 et 2688), édités par DAVIN, dans *Annales de philosophie chrétienne*, 1864, p. 78-83, et dans *Anal. boll.*, t. III, p. 58-64, dont nous adoptons la division en paragraphes numérotés, en regrettant que la première phrase ait été considérée comme un préambule et numérotée comme paragraphe n° 1. L'éditeur avait cru que les Miracles ne pouvaient se passer de préambule, alors qu'il est inutile, puisque les Miracles forment avec la Passion et l'invention par Erkold, un tout indivisible. Le premier miracle est constitué par les paragraphes 1 et 2.

3. *Miracles*, n° 4.

4. *Ibid.*, n° 5.

5. *Ibid.*, n° 7.

Débonnaire « de pieuse mémoire » était empereur, et *Hilduin*, abbé de Saint-Denis[1].

Bien que les hasards de l'édition des textes aient amené à imprimer séparément la Passion de saint Eugène et les Miracles obtenus à Deuil par son intercession, il n'est pas douteux qu'ils ont été composés ensemble par un auteur unique. Une étude philologique approfondie serait un luxe superflu pour des textes de si peu d'importance. Il suffit de les lire pour constater l'identité de style. Signalons la manie d'employer des mots grecs, des ressemblances frappantes entre les deux apparitions de saint Denis à Erkold et à Hétilon[2], la façon d'énoncer les distances suivant des milles qui sont deux fois plus longs que les milles romains ; Deuil est en effet localisé « à presque quatre milles de Paris »[3] et à « deux milles » de Saint-Denis[4], alors qu'en milles romains, il faudrait en compter le double dans les deux cas.

Plus décisifs encore sont l'absence de préface aux Miracles de Deuil[5] et l'accord des manuscrits, qui contiennent presque toujours unis la Passion et les Miracles, rarement la Passion seule et jamais les Miracles isolés.

Sur les huit anciens manuscrits qui présentent le texte primitif de la Passion, six ont aussi les Miracles : deux du X^e^ siècle, le célèbre manuscrit provenant de Stavelot, qui est le plus ancien manuscrit où soit conservé le récit de la Translation à Brogne[6], et un autre manuscrit provenant de Saint-Rémi de Reims[7] ; deux du XII^e^ siècle provenant l'un d'Echternach[8], l'autre de Lobbes[9] ; un du XIII^e^ siècle provenant de Saint-Maximin de Trè-

---

1. *Miracles*, n° 9.
2. *Passion*, n° 16 et *Miracles*, n° 2.
3. *Passion*, n° 11.
4. *Miracles*, n° 2.
5. La distinction d'un paragraphe 1, qui sert de préambule est une erreur de l'éditeur ; cfr note 2, p. 85.
6. Bruxelles, *Bibl. roy.*, ms. 1820-1827, composé de deux parties, la première écrite au IX^e^ siècle, la seconde, qui seule nous intéresse, écrite au X^e^ siècle ; elle comporte la fin du 2^e^ livre des Dialogues de saint Grégoire (du chapitre 33^e^ à la fin), et tout un ensemble sur saint Eugène : sa Passion (f° 85^v^-91), ses miracles à Deuil (91-95^v^), deux hymnes en son honneur (95^v^), enfin le récit de la translation à Brogne (96-115^v^). Une note du XIV^e^ siècle attribue ce manuscrit à l'abbaye de Stavelot ; d'autres indices permettent d'assurer qu'il y appartenait plus tôt ; cfr *Catalogus cod. hag. bibliothecae regiae Bruxellensis*, t. I, 1886, p. 299-302.
7. Paris, *B.N.* lat. 13764, f° 60-71^v^ ; cfr *Catalogus cod. hag. lat... Bibl. Nat. Paris*, t. III, 1893, p. 201.
8. Paris, *B.N.* lat. 9740, f° 32-40 ; cfr *ibid.*, t. II, 1890, p. 579.
9. Bruxelles, *Bibl. roy.*, n° 18108, f° 141-146^v^ ; l'épitaphe est en tête, f° 140^v^-141 ; cfr *Catalogus... Bruxell.*, t. II, 1889, p. 417.

ves[1], et un du XV^e siècle, le légendier de Böddeken en Westphalie[2].

Les deux manuscrits où manquent les Miracles proviennent, le premier qui date du XI^e siècle, de Saint-Bertin[3], le second, qui est de la fin du XII^e siècle ou du commencement du XIII^e, de Saint-Hubert[4]. L'absence des Miracles s'explique facilement par les préoccupations des compilateurs de légendiers négligeant le culte des saints pour ne s'intéresser qu'à leur vie.

La présence simultanée de la Passion et des Miracles dans des textes remaniés à une époque ancienne confirme que les compilateurs ont eu à leur disposition Passion et Miracles réunis. C'est le cas d'un lectionnaire écrit au début du XII^e siècle, probablement pour une église de Paris[5], et du Passionnaire de l'abbaye de Bonport au diocèse d'Évreux[6], qui offrent deux textes différents.

Puisque la Passion et les Miracles ont toujours été soudés et que les procédés de composition y sont les mêmes, il faut les considérer comme l'œuvre d'un auteur unique.

Cet auteur écrivait après la mort de l'empereur Louis le Débonnaire[7] survenue en 840, et avant 919, date de la translation des reliques à Brogne par saint Gérard, qui connaissait la Passion et la fit lire à l'évêque de Liège[8]. Peut-on préciser davantage ? Il ne semble pas qu'on puisse abaisser beaucoup le *terminus a quo*. Au contraire, il s'est produit, entre la rédaction de ces textes et la translation à Brogne, un fait que l'auteur n'aurait probablement pas passé sous silence, s'il avait déjà eu lieu : le transfert de la plus grande partie des reliques à Saint-Denis. Il n'y a aucune raison de mettre en doute le témoignage de l'auteur de la Translation, quand il raconte que le gardien du sanctuaire de Deuil,

---

1. Trêves, Séminaire, n° 36, f° 83^v-88^v ; cfr *Anal. boll.*, t. XLIX, 1931, p. 252.
2. Paderborn, Theodorianus B^a 2, f° 255^v-259 ; cfr. *Anal. boll.*, t. LII, 1934, p. 332, n° 83.
3. La Haye, manuscrit x 73, f° 79-84^v ; cfr *Anal. boll.*, t. VI, 1887, p. 205, 7°.
4. Namur, manuscrit 15 ; cfr *Anal. boll.*, p. 499, n° 40. C'est le texte de ce manuscrit qui fut édité dans les *Anal. boll.*, t. II, 1883, p. 131-139. Pour éviter des conclusions erronées, il faut savoir que ce manuscrit présente deux originalités : les Miracles manquent et le dernier paragraphe (n° 18 de l'édition) est une histoire de l'empereur Domitien, qui est probablement une œuvre du copiste. On lit, en effet, dans ce manuscrit nombre d'appendices à des Vies de saints, originaux en ce sens qu'on ne les retrouve pas ailleurs, mais dans lesquels on chercherait vainement un détail intéressant ou un renseignement inédit.
5. Paris *B.N.* lat. 747, f° 176 ; cfr V. Leroquais, *Les bréviaires mss...*, t. IV, p. 367.
6. Paris, *B.N.* lat. 1864, f° 79^v-84 ; cfr *Catal.... Paris*, t. I, p. 89-130.
7. *Miracles*, n° 10.
8. *Translation*, n° 17.

Leudgarius, ne put donner à saint Gérard qu'une toute petite châsse avec des fragments de reliques de saint Eugène, et que le saint obtint le reste à Saint-Denis[1].

Quand cette translation eut-elle lieu ? Dans la compilation du moine de Saint-Denis, Yves, qui fut présentée, en 1317, au roi Philippe le Long par l'abbé Gilles de Pontoise, elle est ainsi présentée[2] : suivant la coutume, le clergé et les fidèles de Deuil étaient venus en procession à Saint-Denis portant les reliques de leur saint patron. Ils les déposèrent respectueusement sur l'autel, mais quand après la messe, ils voulurent les reprendre, il leur fut impossible de les remuer, et ils furent contraints de repartir sans elles. Deux moines de Saint-Denis, revêtus de l'aube et d'une chape de soie purent alors les soulever, comme si elles ne pesaient rien ; ils les déposèrent dans la chapelle dédiée au saint.

Yves ne se donna pas la peine de fournir d'autres repères qu'un rapide résumé de la Passion et une indication chronologique, vague et inadaptée, renvoyant au temps de l'empereur Louis et de ses prédécesseurs Charlemagne et Pépin, les trois souverains mentionnés dans les Miracles.

Ce récit est évidemment sans aucune valeur. Depuis longtemps, tout le monde s'accorde pour dire que les reliques de saint Eugène furent mises à Saint-Denis pour être à l'abri des Normands. L'hypothèse est vraisemblable, il faut savoir pourtant que ce n'est qu'une hypothèse, qui ne s'appuie sur aucun témoignage.

Quoi qu'il en soit, le fait de cette translation, que rien n'indique comme récente en 919, oblige à avancer la date de composition de la Passion et suggère comme probable le troisième quart du IX^e^ siècle.

Puisqu'aucun texte antérieur au IX^e^ siècle ne mentionne saint Eugène, il peut paraître, à première vue, inutile de rechercher les sources de l'auteur de la Passion et des Miracles. Il s'est pourtant servi de plusieurs livres, et pas seulement pour reconstituer ce qu'on pourrait appeler, avec un certain humour, le cadre historique.

Il utilise les Actes des Apôtres et la Bible, ce qui n'est ni original, ni surprenant.

---

1. *Translation*, n° 3 et 4.

2. Texte édité par DELISLE, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. 38, 1877, p. 474-476 ; cfr p. 447-448, où l'affirmation que le corps de saint Eugène fut transféré à Saint-Denis « sous le règne de Louis le Débonnaire » doit être considérée comme gratuite.

Connaissait-il l'Espagne ? Pas beaucoup : il sait que Tolède est arrosée par le Tage, il croit qu'elle est dominée par les Pyrénées[1], ce qu'on pourrait discuter, mais quand il affirme que la cathédrale est sous le patronage de saint Étienne, il invente et tombe à faux[2]. Tout cela a peu d'importance, il n'écrit pas pour des Espagnols. Pour expliquer à ses lecteurs combien les oliviers sont nombreux autour de Tolède, il leur indique qu'ils sont « comme les vignes dans notre pays[3] » ce qui évoque les vignes de Deuil et de la région, si célèbres à l'époque carolingienne que les celliers de l'abbaye de Saint-Denis étaient considérés comme inépuisables[4].

Plus encore que dans ses vignes, l'abbaye de Saint-Denis offrit dans sa bibliothèque de nombreuses idées à l'auteur de la Passion. Et d'abord celle d'attribuer au martyr de Deuil le siège épiscopal de Tolède. La géographie la plus élémentaire s'étonne de voir Deuil sur la route de Tolède à Paris. Notre auteur ne s'est pas mis en peine de chercher une explication : ce n'est pas la géographie qui l'a inspiré ici.

Dans une lettre à l'empereur Louis le Débonnaire, Hilduin avait défendu son point de vue sur l'identité de l'évêque de Paris, Denis, et du disciple de saint Paul, Denis l'Aréopagite, en s'appuyant sur une hymne composée par l'évêque Eugène de Tolède[5]. Il ne précisait pas de quel Eugène il s'agissait, mais en avouant que cette hymne ne figurait pas dans la plupart des collections des œuvres d'Eugène[6], il désignait clairement celui auquel il pensait, le seul dont les œuvres étaient connues en France au IX^e^ siècle, l'évêque élu en 646 et mort en 657. Souvent appelé Eugène III, il doit être considéré comme Eugène II. Notons au passage qu'Usuard semble être le premier à avoir inscrit Eugène II au martyrologe, le 13 novembre[7].

L'hymne en l'honneur de saint Denis manque, comme le dit Hilduin, dans les meilleurs et les plus anciens manuscrits des œuvres d'Eugène II de Tolède, et cette absence, jointe à ses ana-

---

1. *Passion*, n° 6.
2. *Ibid.*, n° 7.
3. *Ibid.*, n° 6.
4. R. Dion, *Histoire de la vigne et du vin en France, des origines au XIX^e^ siècle*, Paris, 1959, p. 214-216.
5. U. Chevalier, *Repertorium hymnologicum*, n° 3473. L'hymne est reproduite dans la Passion d'Eugène de Tolède, n° 12.
6. *M.G.H. Epist.*, t. V, p. 331 ; *P.L.*, t. CVI, c. 17.
7. B. de Gaiffier, *Les notices hispaniques dans le martyrologe d'Usuard*, dans *Anal. boll.*, t. LV, 1937, p. 282.

logies avec la Passion de saint Denis composée par Hilduin, dont elle suit le plan et reproduit parfois les mots, autorise à conclure que son auteur est Hilduin lui-même[1].

L'auteur de la Passion d'Eugène de Deuil eut l'idée d'attribuer l'hymne non à Eugène II, mais à son héros. Une seule pièce ne suffisant pas à montrer son talent, il mit dans sa bouche deux poèmes d'Eugène II, authentiques ceux-là, une prière qui fut fort célèbre et son épitaphe[2].

Il fallait ensuite rattacher Eugène de Deuil, devenu Eugène de Tolède, à saint Denis, Hilduin n'était d'aucun secours, mais l'auteur de la deuxième Passion de saint Denis, qui écrivit entre 817 et 833[3], avait imaginé une vaste mission dirigée par saint Denis. Arrivé à Arles, celui-ci aurait envoyé Marcel en Espagne et Saturnin en Aquitaine, puis, de Paris, il aurait dirigé Lucien sur Beauvais. L'auteur de la Passion de saint Eugène reprit l'idée en la modifiant : d'Arles, saint Denis envoie Martial à Limoges, Saturnin à Toulouse, Marcel à Bourges, Rieul à Senlis et Eugène à Tolède [4]. Les textes remaniés du lectionnaire parisien et du passionnaire de Bonport[5] proposeront d'autres noms : Lucien de Beauvais, Martial de Limoges et Eugène de Tolède dans le premier, Marcel de Bourges, Eugène de Tolède et Lucien de Beauvais dans le second. Tout cela importe peu, puisque ce qu'on appellera plus tard des traditions n'était pas encore fixé : envoyer Marcel à Bourges pour laisser à Eugène l'Espagne avec Tolède n'avait pas d'importance. Marcel d'ailleurs restera toujours aussi ignoré de Bourges que de l'Espagne. Eugène aura plus de chance.

Bien qu'Hilduin n'ait, dans la troisième Passion de saint Denis, qu'il composa vers 835[6], mentionné ni Eugène, ni la mission dirigée par saint Denis, c'est lui qui fournit le reste du cadre pseudo-historique. Conformément à Hilduin, saint Denis est sacré évêque d'Athènes par saint Paul, alors que sa seconde Passion le faisait sacrer à Rome par saint Clément. Il reçoit comme chez Hilduin le qualificatif grec de *macarius*. Son bourreau est

---

1. G. Théry, *Contribution à l'histoire de l'aréopagitisme au IX^e siècle*, dans *Le Moyen Age*, t. 34, 1923, p. 119-123.

2. *Passion*, n° 8 et 18 ; cfr *M.G.H. Auct. antiq.*, t. XIV, p. 232-233, n° 1 ; p. 246, n. XVI.

3. Passion dite *Post beatam et gloriosam* (*B.H.L.* 2178) ; *Acta sanct.* 9 oct., t. IV, p. 792-794 ; composée entre 817 et 833.

4. *Passion*, n° 5.

5. Voir les notes 5 et 6, p. 87.

6. Passion rédigée par Hilduin vers 835, dite *Post beatam et salutiferam* (*B.H.L.* 2175) ; *P.L.*, t. CVI, c. 25-30.

Fesceninnus Sisinnius. Par contre, on ne relève aucune allusion au fameux miracle de la céphalophorie.

En résumé, les sources littéraires utilisées par l'auteur de la Passion de saint Eugène de Tolède sont les deuxième et troisième Passions de saint Denis, où aucun Eugène ne paraît, une hymne apocryphe et deux poèmes authentiques d'Eugène II de Tolède († 657).

A côté des sources littéraires, notre auteur a certainement utilisé des traditions locales, mais dans quel état les a-t-il transmises, lui qui a si bien arrangé ses sources littéraires ?

D'après lui, le culte de saint Eugène n'a pu s'établir que grâce à deux guérisons miraculeuses, accompagnées d'apparitions de saint Denis, qui ne s'est pas nommé, mais qui, à ses paroles, se laisse facilement reconnaître. Ce qui est inquiétant, c'est que dans des apparitions, dont la dernière a lieu au milieu du VIII^e siècle, saint Denis se montre parfaitement au courant de ce que raconte la Passion de saint Eugène, entièrement inventée au IX^e siècle.

Malgré son génie d'invention, l'auteur de la Passion de saint Eugène n'aurait-il pas transmis quelque souvenir de l'origine du culte de saint Eugène à Deuil ? Le nom germanique du principal acteur de la découverte du corps dans l'étang du Marchais, Erkold, et sa qualification de *vir inluster* conviennent à un personnage important de l'époque mérovingienne. Mais au IX^e siècle le souvenir des anciens propriétaires ne pouvait être entièrement perdu, et notre auteur était capable de choisir un nom sonnant bien à l'oreille.

La découverte d'un corps inconnu et bien conservé dans l'étang du Marchais n'aurait-elle pu être interprétée comme celle d'un corps de martyr ? Hypothèse tentante, mais indémontrable, faute de documents. Les inventions de corps saints et les translations n'ont pas été jusqu'à présent l'objet de la nécessaire étude d'ensemble, basée tant sur l'archéologie que sur les textes, qui permettrait de les interpréter correctement. Ces faits assez secondaires en eux-mêmes éclaireraient d'un jour curieux la mentalité médiévale, celle des moines en particulier, et livreraient certainement la clé de bien des légendes dont l'inanité est évidente, mais les origines incertaines.

Avant de s'appuyer sur la découverte du corps dans l'étang du Marchais, il faudrait avoir la certitude que le souvenir de l'événement ait pu être transmis au moins confusément. Or, l'auteur de la Passion suggère le contraire, quand il raconte qu'une seconde vision de saint Denis, celle dont bénéficia Hétilon au

temps du roi Pépin, fut nécessaire pour lancer le pèlerinage. Du récit des Miracles obtenus à Deuil se dégage l'impression que le sanctuaire était modeste. Le titre de *cellula*, que lui donne l'auteur de la Passion[1], comme celui d'*abbatiuncula*, qui le désigne dans la Translation à Brogne[2], ne s'appliquent pas à une grande basilique. Dans les deux textes, un seul personnage intervient, le gardien de l'église, *custos ecclesiae ;* on peut se demander si le clergé ne se réduisait pas à lui seul. Enfin on ne relève aucune allusion à une foule quelconque, les pèlerins semblent être toujours isolés.

Bref, ce que l'auteur de la Passion nous présente de plus solide historiquement, c'est le modeste sanctuaire de Deuil, fier de posséder les reliques du martyr Eugène.

Une petite église ne peut prétendre à l'originalité et à l'indépendance : Deuil était dans l'orbite de l'abbaye de Saint-Denis. L'auteur de la Passion de saint Eugène insiste sur la dépendance de son héros vis-à-vis de saint Denis ; il a utilisé les légendes de l'abbaye pour rédiger la sienne, en n'oubliant pas de semer quelques mots grecs à la manière des écrivains de Saint-Denis, et quand il a raconté la guérison d'Hétilon, il a eu soin de dire que l'abbaye de Saint-Denis avait bénéficié de sa reconnaissance. Ce faisceau d'indices désigne comme auteur de la Passion de saint Eugène un moine de Saint-Denis.

L'examen critique de la Passion et des Miracles de saint Eugène réduit leur portée documentaire au fait que les moines de Saint-Denis encourageaient, au IX^e^ siècle, le culte du martyr Eugène à Deuil.

Ils n'étaient pas seuls à le connaître, car il y eut au IX^e^ siècle deux témoins, qui semblent indépendants du moine anonyme de Saint-Denis : les martyrologes de Wandelbert et d'Usuard.

Wandelbert de Prüm, dans son martyrologe en vers composé vers 848, ne connaît qu'un seul saint pour le 15 novembre (XVII des calendes de décembre)[3] : *Septena Eugenius martyr denaque nitexit.* On s'accorde à penser qu'il ne peut s'agir que de notre saint Eugène. L'étude des sources et de la méthode de Wandelbert permettrait peut-être de savoir comment il a connu ce saint Eugène, qui est absent du martyrologe de Florus, où il a puisé la grande majorité des saints qu'il annonce[4].

---

1. *Passion*, n° 17 à la fin.
2. *Translation*, n° 3.
3. *P.L.*, t. CXXXI, c. 618 ; *M.G.H. Poetae Carol.*, t. II.
4. H. QUENTIN, *Les martyrologes historiques du moyen âge*, Paris, 1908, p. 396-401.

Le témoignage d'Usuard est à peu près contemporain de celui de Wandelbert, car s'il n'a terminé son martyrologe que vers 875, il a mis un certain temps à le rédiger. Il s'est ordinairement abstenu de tenir compte des événements récents, en particulier des translations motivées par la crainte des Normands. Moine de Saint-Germain-des-Prés à Paris, Usuard pouvait s'informer directement sur les saints du diocèse, et il l'a fait puisqu'il a ajouté dans son martyrologe neuf éloges de saints parisiens et deux translations[1].

D'un voyage en Espagne, il avait rapporté des renseignements et un goût prononcé pour tout ce qui concernait ce pays[2].

Or nous constatons, que si Usuard connaît un martyr Eugène le 15 novembre, alors que les martyrologes dont il s'est servi, l'hiéronymien, Bède, Florus et Adon, l'ignoraient, il se contente de le présenter comme un martyr, sans aucune allusion ni à son caractère épiscopal, ni à une Passion quelconque, avec une indication topographique vague : *apud pagum Parisiacensem:* « ... *Ipso die, sancti Eugenii, qui, apud pagum Parisiacensem, consummato martyrii cursu, beatae passionis coronam percepit a Domino*[3]. »

La banalité de l'éloge rédigé par Usuard n'est qu'apparente. L'indication topographique est conforme à ses habitudes : quand pour composer un éloge Usuard n'emprunte ni à un martyrologe, ni à une Passion, ni à une Vie, il ne nomme le lieu où se trouve le tombeau du saint que lorsque c'est un chef-lieu de cité ou de *pagus;* si ce lieu est un monastère isolé ou un village, il se contente d'indiquer le *pagus*, sans autre précision.

Usuard a donc annoncé saint Eugène de Deuil comme un saint pour lequel il n'a pas utilisé de Passion. Cette ignorance de la Passion est confirmée par l'absence d'allusion au prétendu épiscopat d'Eugène à Tolède.

Faut-il invoquer l'argument du silence pour placer après Usuard la composition de la Passion ? Comment supposer qu'un moine de Saint-Germain-des-Prés un peu curieux ait pu ignorer ce qu'écrivaient ses confrères de Saint-Denis ? Force est pourtant de constater chez Usuard le plus parfait mépris pour tout ce qui sort de Saint-Denis. Les pseudo-disciples de saint Denis augmen-

---

1. Jacques Dubois, *Un témoin de la vie intellectuelle à Saint-Germain-des-Prés au IX^e siècle : le martyrologe d'Usuard*, dans *Revue d'Histoire de l'Église de France*, t. XLIII, 1957, p. 35-48, spécialement p. 41.
2. B. de Gaiffier, *article cité*, note 7, p. 89.
3. Du Sollier, *Martyrologium Usuardi*, p. 675.

taient sans cesse à son époque, Usuard n'a reconnu cette qualité qu'à un seul, Piat de Tournai. Mieux encore, il a suivi fidèlement les anciens martyrologes qui distinguaient Denis l'Aréopagite, évêque d'Athènes, de Denis évêque de Paris. Mais en modifiant légèrement le second éloge où il a renversé l'ordre Éleuthère-Rustique en Rustique-Éleuthère, il a montré qu'il était bien au courant de ce qu'on disait à Saint-Denis et que ses omissions étaient volontaires[1].

Si le témoignage d'Usuard ne permet pas de déterminer la date de la Passion, il n'en a que plus d'intérêt. Certainement indépendant d'elle, il garantit la vérité de son seul point historiquement sûr : la réalité d'un culte rendu, au milieu du IXe siècle, à un martyr Eugène, *apud pagum Parisiacensem*, évidemment à Deuil.

Les plus anciens témoins du culte de saint Eugène, qui sont tous du IXe siècle, s'accordent donc pour attester l'existence d'un culte rendu à Deuil au martyr Eugène. Déjà pourtant, un double courant commence à se dessiner : alors qu'Usuard, fidèle à une tradition dont les origines se perdent dans la nuit des temps le présente comme un martyr à peu près inconnu, un moine anonyme de Saint-Denis lui fabrique une légende et lui donne la qualité d'évêque de Tolède.

Trop facilement on admet de nos jours que les légendes, une fois lancées, ont été admises par tous, jusqu'au moment où des historiens les ont mises en doute, à partir du XVIe siècle, et non sans d'ardentes oppositions.

Un tel raisonnement est fondé sur un besoin de logique inconnu au moyen âge. Le double courant représenté au IXe siècle par Usuard d'une part, et le moine de Saint-Denis de l'autre, s'est prolongé jusqu'au XIXe siècle, qui a vu le triomphe, tout à fait provisoire, de la légende de Saint-Denis dans la liturgie.

Après une absence de plusieurs siècles, saint Eugène apparaît au XIIIe siècle dans les livres liturgiques du diocèse de Paris. Il n'a droit qu'à une mémoire, sans leçon propre, mais dans les calendriers ou dans les rubriques, il est annoncé comme martyr seulement[2], jamais comme évêque, et son oraison est celle d'un

1. J. Dubois, *article cité*, note 1, p. 93.

2. Par exemple, deux calendriers de la Sainte-Chapelle: Paris *B.N.* ms. lat. 10525, vers 1260 ; et Bari, Saint-Nicolas, ms. 7, vers 1270. Bréviaire de Paris, *B.N.* ms lat. 1023 ; cfr V. Leroquais, *Les bréviaires mss...*, t. II, p. 469. Il est regrettable que V. Leroquais, dont les catalogues de manuscrits sont si précieux, n'ait pas distingué dans ses tables les manuscrits où Eugène a le titre de pontife de ceux où il ne l'a pas. Les références données aux manuscrits liturgiques de Saint-Père de Chartres, détruits en 1944, sont de ce fait inutilisables.

martyr non pontife[1], l'oraison primitivement propre à saint Ménas (11 novembre).

En 1736, le bréviaire de Vintimille devait pratiquer des modifications, que nous apprécierons plus loin.

D'autres églises honorèrent longtemps saint Eugène comme martyr non pontife : Saint-Thierry de Reims[2], Hastières[3], Stavelot[4], Saint-Amand de Rouen[5]. Ce courant devait s'éteindre progressivement ou être absorbé par l'autre, plus glorieux pour le martyr, celui qui sortit de l'abbaye de Saint-Denis.

Saint Eugène ne figure pas dans les plus anciens manuscrits liturgiques de l'abbaye qui sont contemporains de la rédaction de sa légende, mais on le trouve dès le XI^e siècle avec une préface propre, qui disparut ensuite, et une oraison originale où saint Eugène est qualifié de martyr et pontife[6] ; elle devint une des caractéristiques de la liturgie de Saint-Denis[7].

Le bréviaire imprimé pour l'abbaye en 1550[8] accorde à saint Eugène une fête à douze leçons. Son nom est imprimé en rouge dans le calendrier. La douzième leçon est une exhortation aux moines de Saint-Denis, qui ont l'honneur de garder les reliques d'un tel saint. Les autres sont narratives : la première et la deuxième, après une allusion à l'épiscopat d'Eugène à Tolède, résument rapidement son arrivée à Deuil et son martyre, conformément à la Passion. De la troisième à la huitième, l'invention du corps par Erkold et la première translation sont racontées longuement, toujours d'après la Passion.

---

1. Par exemple, Missel de Paris, *B.N.* ms. lat. 1112, f° 202, XIII^e siècle. Bréviaires de Paris : Paris, Université, ms. 1220, f° 553^v, début XIII^e s. et *B.N.* lat. 1052, f° 569^v, XIV^e s. ; cfr V. LEROQUAIS, *Les bréviaires mss...*, t. IV, p. 29 et t. III, p. 52. *Missale ecclesiae Parisiensis*, Paris, 1555, calendrier au 15 novembre. *Breviarium insignis ecclesiae Parisiensis restitutum ac emendatum... D. Petri de Gondy... auctoritate editum*, Paris, 1584, au 15 novembre (BOHATTA, *Bibliographie der Breviere*, n° 2526).

2. Bréviaire de la fin du XII^e s. : Reims, ms. 313 ; cfr V. LEROQUAIS, *Les Bréviaires mss...*, t. IV, p. 58.

3. Calendrier avant 1136 ; cfr *Revue bénédictine*, 1892, p. 109-112.

4. British Museum, ms. 18031, calendrier de Stavelot, vers 1250.

5. Bréviaire de Saint-Amand de Rouen, fin XIII^e s., *B.N.* lat. 1027, f° 237^v ; cfr V. LEROQUAIS, *Les bréviaires mss...*, t. III, p. 2.

6. Missel de Saint-Denis, XI^e s., *B.N.* ms. lat. 9436, f° 112^v.

7. Missels de Saint-Denis, XIII^e s., *B.N.* ms. lat. 846, f° 80^v, et deuxième moitié du XIII^e s., *B.N.* ms. lat. 1107, f° 278.

8. *Breviarium juxta ritum regalis Cenobii Christi martyris Areopagite Dionysii nunc primum accuratissime Parisiis excussum*, 1550. BOHATTA, *Bibliographie der Breviere*, n° 1050. Calendrier reproduit dans *Revue Mabillon*, t. I, 1905, p. 71. *B.N.*, Réserve, B 5209.

La translation à Saint-Denis, qui occupe les trois leçons suivantes, est présentée presque exactement comme par le moine Yves, dont nous avons parlé plus haut. Il ne faudrait pourtant pas conclure que le texte d'Yves est le plus ancien. Si aucun bréviaire de Saint-Denis ne nous est parvenu, nous en trouvons un écho certain à l'abbaye Saint-Corneille de Compiègne. La fête de saint Eugène y est indiquée, conformément aux usages de Saint-Denis, dans un missel du XIVe siècle[1] et dans un bréviaire un peu plus ancien[2], où les huit leçons attribuées à notre saint sont les huit premières leçons du bréviaire de 1550. Celles qui manquent sont justement celles qu'aurait utilisé Yves, selon une habitude bien connue des compilateurs du bas moyen âge ; il serait normal que leur caractère tout à fait local les ait fait supprimer à Saint-Corneille de Compiègne.

A Saint-Denis, on ne procédait pas autrement puisqu'on ne faisait aucune allusion aux translations vers Brogne ou Tolède.

Le culte de saint Eugène en Espagne dérive entièrement des légendes de Saint-Denis. En 1148 probablement, l'archevêque de Tolède, Raymond, passant à Saint-Denis, fut fort surpris de lire sur un tombeau : « Ici repose le corps de saint Eugène, premier archevêque de Tolède, martyr. » Il ignorait qu'il eût un tel prédécesseur. Les moines lui montrèrent la Passion. Il en fut fort satisfait. Quand le roi de France, Louis VII, se rendit en pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle, le roi de Castille, Alphonse VII, lui demanda des reliques de saint Eugène pour la cathédrale de Tolède. L'abbé de Saint-Denis porta un bras, qui fut reçu solennellement à Tolède, le 12 février 1156.

Philippe II s'intéressa à saint Eugène. Il demanda des reliques au roi de France, Charles IX, et cette fois les moines de Saint-Denis abandonnèrent tout ce qu'ils possédaient encore à l'exception d'un bras. Philippe II porta lui-même, pieds nus, les reliques du saint lors de leur arrivée à Tolède, qui eut lieu le 18 novembre 1565[3].

Tardif, le culte de saint Eugène en Espagne ne peut rien apporter. Signalons que les leçons d'un bréviaire de Séville, de la deuxième moitié du XVe siècle, s'arrêtent au moment où Eugène quitte l'Espagne[4] et que dans un autre, de 1462, il est à peine

1. Missel de Saint-Corneille de Compiègne, *B.N.* ms. lat. 16825, f° 388-389.
2. Bréviaire de Saint-Corneille de Compiègne, *B.N.* ms. lat. 17994, f° 447v-448.
3. Félibien, *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Denis*, 1706, p. 196-197.
4. Bréviaire de Séville, *B.N.* lat. 12234, f° 324v-325.

question du saint ; on raconte l'invasion musulmane et la reconquête[1].

La translation à Brogne provoqua, comme nous l'avons vu, l'importation du culte de saint Eugène dans le diocèse de Liège. Elle fut enregistrée dans un martyrologe de l'abbaye d'Epternach à la fin du XII^e siècle : *In Bronio, Sancti Eugenii, Toletanae sedis episcopi, et martiris*[2].

Saint Eugène est indiqué au 15 novembre dans les calendriers de bréviaires, imprimés pour l'usage de Liège aux XV^e et XVI^e siècles[3] : *Eugenii, episcopi et martiris, commemoratio*, sans que le sanctoral contienne aucune pièce propre, pas même une oraison. Saint Eugène ne jouissait pas d'une grande popularité ; il ne figure pas dans les litanies du bréviaire incunable de Liège, où on relève quantité de saints locaux. Le titre d'évêque indique suffisamment qu'à Liège, on connaissait saint Eugène par l'intermédiaire de Saint-Denis, mais on parlait différemment des reliques, puisque Saint-Denis continuait à en distribuer, alors que Brogne prétendait les avoir au complet.

Au début du XVIII^e siècle, dom Eugène Massart moine de l'abbaye de Brogne, dont le nom était déjà changé en Saint-Gérard, fort dévôt à saint Eugène, se rendit à Saint-Denis pour se documenter. Il fut bien accueilli, mais ne rapporta aucune information originale[4].

Deuil, malgré la translation à Saint-Denis, garda le souvenir de saint Eugène. Bien que l'abbaye de Saint-Denis y possédât depuis longtemps des vignes, signalées dans un acte de 862 et souvent dans la suite[5], l'église fut donnée, vers 1060, par Hervé de Montmorency à l'abbaye Saint-Florent de Saumur, qui l'érigea en prieuré[6], et adopta pour elle-même la fête de saint Eugène

---

1. Bréviaire de Séville, *B.N.* lat. 982, f° 346^v^.

2. Martyrologe de Florus à l'usage de l'abbaye d'Epternach, au XVII Kal. Dec., *B.N.* ms. lat. 10158 ; cfr H. Quentin, *Les martyrologes historiques*, p. 236.

3. Bréviaire de Liège incunable, Paris *B.N.*, Réserve, B 21 387. Bréviaires de Liège de 1535 (Bohatta, *Bibliographie des Breviere*, n° 2328) et de 1558 (*ibid.*, n° 2331), tous les deux conservés à la Bibliothèque des Bollandistes, la *pars aestiva* seule pour le premier. Le P. de Gaiffier a bien voulu examiner ce qui concerne saint Eugène.

4. Dom Eugène Massart, *Recueil de privilèges et titres de l'abbaye de Saint-Gérard*, Abbaye de Maredsous, manuscrit n° 7, p. 1133.

5. Sur les possessions de l'abbaye de Saint-Denis à Deuil, nombreuses références dans : Germaine Lebel, *Histoire administrative, économique et financière de l'abbaye de Saint-Denis... de 1151 à 1346* et *Catalogue des actes de l'abbaye de Saint-Denis...*, Paris, 1935.

6. P. Marchegay, *Chartes et autres titres du monastère de Saint-Florent près*

au 15 novembre. L'office à douze leçons, qui nous a été conservé dans deux bréviaires manuscrits[1], était du commun d'un martyr pontife, y compris l'oraison *Infirmitatem*, à l'exception de huit leçons propres, les quatre dernières étant réservées à saint Malo. Ces leçons racontent le martyre de saint Denis, et il n'est question de saint Eugène que dans la huitième, avec un renvoi à sa Passion, sans détail sur sa vie et son martyre.

C'est sans doute grâce aux moines de Saint-Florent, mais dans un style purement parisien, que l'église de Deuil fut reconstruite vers la fin du XI^e^ siècle ou dans la première moitié du XII^e^ siècle. Elle a conservé de cette époque des chapiteaux historiés ; le plus célèbre représente la translation des reliques de saint Eugène. Le chevet fut reconstruit vers 1220, le bas-côté droit partiellement refait et doublé au XVI^e^ siècle[2]. Le 4 octobre 1944, une « bombe volante » tomba sur l'église, tuant treize personne dont le curé. Une restauration, menée avec le plus grand soin, lui a rendu son caractère, passablement altéré par les malencontreuses réparations du XIX^e^ siècle.

Il serait vain d'espérer relever à Deuil des traces de saint Eugène, indépendantes des légendes. Un petit oratoire fut élevé près de l'étang du Marchais en 1882. On ne connaît pas d'office propre à l'église de Deuil plus ancien que celui qui fut approuvé en 1739 et imprimé en 1781. La leçon de Matines est celle du bréviaire de Vintimille. La prose et l'hymne des Vêpres sont des compositions récentes, qui présentent la légende comme la leçon, en ne faisant aucune allusion au voyage en Espagne[3].

Il n'y a aucun espoir de trouver quelques renseignements sur saint Eugène en dehors du double courant liturgique que nous avons analysé. Peut-on, en partant de là, essayer d'entrevoir la personnalité du saint ?

Le premier essai pour appliquer la critique historique à saint Eugène de Deuil remonte à 1736, avec la parution du fameux bréviaire de Vintimille[4]. Sous prétexte de se mettre au courant

---

Saumur concernant l'Ile-de-France, de 1070 à 1220 environ, dans *Mémoires de la Société de l'Histoire de Paris et de l'Ile de France*, t. V, 1878, p. 132-157.

1. Bréviaires de Saint-Florent de Saumur : Rouen, ms. 215, f° 346^v^, XV^e^ siècle, et Saumur, ms. 16, f° 427-427^v^, après 1450. Les offices sont identiques. Dom Laporte a eu l'obligeance de copier le texte du manuscrit de Rouen ; cfr V. Leroquais, *Les bréviaires manuscrits...*, t. IV, p. 109-110 et 151.

2. A. Lapeyre, *Les chapiteaux historiés de l'église de Deuil (Seine et Oise)*, dans *Bulletin monumental*, t. 97, 1938, p. 397-423.

3. E. Tessier, *Saint Eugène, le culte de ses reliques à travers les siècles*, Paris.

4. *Breviarium Parisiense... de Vintimille... auctoritate editum*, plusieurs éditions à partir de 1736 ; cfr Bohatta, *Bibliographie der Breviere*, n° 2551 et suivants.

des meilleurs travaux historiques, la tradition de l'Église de Paris fut malencontreusement rompue. L'oraison fut modifiée, ce qui était inutile, mais sans conséquence. Beaucoup plus grave fut l'introduction d'une leçon soi-disant historique, qui fit entrer, pour la première fois, dans le bréviaire de Paris, la Passion sous une forme maladroitement retouchée. Au XVIII^e siècle, on savait que la Passion était sans valeur : Tillemont, entre autres, l'avait dit en faisant remarquer que la liturgie parisienne ne donnait pas le titre d'évêque au martyr Eugène[1]. L'auteur de la leçon ayant enregistré la juste remarque de Tillemont, crut qu'il suffisait de l'observer brutalement pour transformer la Passion en récit historique.

Après avoir annoncé qu'Eugène est compté parmi les compagnons de saint Denis dans beaucoup d'Actes de martyrs, il raconte, sans allusion à l'Espagne, ni précision d'aucune sorte, qu'Eugène visita diverses Églises, qu'il revint à Deuil, où il fut exécuté sur l'ordre de Sisinnius Fescenninus, et que son corps, jeté dans l'étang du Marchais, fut découvert, après la construction de la basilique de Saint-Denis, par Erkold, qui bâtit un oratoire au lieu du martyre. Il ajoute que le corps de saint Eugène fut transféré à Saint-Denis avant le X^e siècle et que des reliques furent distribuées en diverses Églises de Gaule et d'Espagne.

Une telle leçon est bien pire pour l'histoire qu'une légende au merveilleux évident. Malgré la déclaration préliminaire, il n'y a pas d'autres textes sur saint Eugène que sa Passion et ses dérivés. De quel droit rejeter le voyage d'Eugène en Espagne, si on conserve ses liens avec saint Denis, connus par la même source ? Et, si le miracle des bœufs semble invraisemblable, affirmer que l'église de Deuil s'élève au lieu du supplice ne repose sur rien ; déterminer le lieu du supplice est pour les martyrs anciens ordinairement impossible. Un exposé de cette espèce remplace une légende ancienne par un essai pseudo-historique, dans lequel la vérité n'est pas moins maltraitée, mais qui trompe davantage parce que le ton sérieux et quelque peu pédant inspire confiance. De tels exemples devraient faire réfléchir ceux qui proposent de corriger les leçons historiques du bréviaire, le remède risque d'être pire que le mal.

Récemment une hypothèse nouvelle a vu le jour : saint Eugène serait un prêtre oriental venu dans la région parisienne évangéliser

---

1. TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. IV, Paris, 1701, p. 453 et 717-718.

les populations campagnardes encore païennes[1]. L'accession d'un évêque syrien, Eusèbe, au siège de Paris, en 591, aurait provoqué un afflux de missionnaires orientaux. Mais Grégoire de Tours, qui raconte l'histoire de l'évêque Eusèbe[2], ne le présente pas comme un apôtre désintéressé : Eusèbe était un marchand syrien, qui usa de corruption pour se faire élire et ensuite installa des compatriotes à tous les postes importants.

Il aurait fallu un singulier hasard pour découvrir dans cette bande un homme assez saint pour mériter la vénération de ses paroissiens. Et ils ne lui auraient pas donné le titre de martyr.

La présentation de cette hypothèse, résumée sous forme de roman d'imagination, bourré d'affirmations gratuites, contribue à la rendre inacceptable.

Il ne s'y trouve qu'un élément valable : l'intervention de marchands syriens. Car si on connaît peu de Syriens venus dans les Gaules pour croître en vertu, on sait qu'un de leurs plus beaux revenus était la vente des reliques de martyrs orientaux.

Les églises des Gaules, plus récentes que celles d'Orient et peu touchées par les persécutions, avaient peu de martyrs, elles accueillaient avidement les reliques qu'on leur apportait, et de nombreuses églises reçurent comme patron des martyrs étrangers. Plus tard, les liens avec l'Orient se relâchèrent et l'identité de ces martyrs fut oubliée. Les chrétiens du moyen âge, comme ceux de nos jours, professaient une étonnante indifférence à l'égard de la vie des saints qu'ils invoquaient : un nom et des reliques leur suffisaient. Ce furent les clercs et les moines qui essayèrent de donner un état civil aux saints inconnus, rédigèrent des légendes et encombrèrent les listes épiscopales de noms étrangers.

La critique, qui rejette avec raison toutes ces légendes, ne doit pas soupçonner la bonne foi de ceux qui, comme Usuard, enregistraient l'existence d'un culte de martyr, sans donner de précisions, quand ils n'en avaient pas.

L'existence d'un culte rendu à saint Eugène à Deuil au IX^e^ siècle n'est pas douteuse : ses origines remontent simplement au jour où des reliques d'un martyr, probablement oriental, furent déposées sous l'autel de l'église.

Abbaye Sainte-Marie de Paris. J. DUBOIS.

1. M. ROBLIN, *Saint Eugène et l'étang sacré de Deuil*, dans *Mémoires de la fédération des sociétés historiques et archéologiques de Paris et de l'Ile de France*, t. II, 1950 (paru en 1952), p. 7-19.

2. GRÉGOIRE DE TOURS, *Historia Francorum*, l. X, c. 26.

GÉRARD DE BROGNE A L'ABBAYE DE SAINT-GHISLAIN [931-941(?)]

Deux questions se posent : Quel était l'état de Saint-Ghislain avant l'arrivée de Gérard de Brogne ? Quelle fut l'action du réformateur ?

Pour y répondre, on possède quelques diplômes faux[1], partant sans intérêt pour cette étude, et plusieurs sources narratives, l'*Inventio sancti Gisleni*, les *Miracula Raineri sancti Gisleni* et la *Vita Gerardi*, dont il importe de fixer la valeur.

Inventio sancti Gisleni. D'après O. Holder-Egger qui l'a édité[2], ce document aurait été écrit par un moine qui assista à l'incendie du monastère en 936 et fut témoin de plusieurs miracles.

L'*Inventio* est donc une source de valeur ; elle connaît pourtant un point faible. Son auteur date l'incendie de la façon suivante : *Anno ab Incarnatione Domini nongentesimo trigesimo octavo, die dominica, hora sexta, 12 Kalendas Septembris, Ghisleberto duce adversus Ottonem regem Saxonum causa regni concertante*[3] ; il note ensuite que, l'église abbatiale étant ravagée, Gérard, *abbas loci*, célébra les offices avec ses moines dans un oratoire voisin dédié à saint Martin[4]. Ce passage n'indiquerait-il pas qu'en 938 le réformateur se trouvait encore effectivement à Saint-Ghislain ? Non, car il y a manifestement une erreur de datation. En effet, le douzième jour des Calendes de septembre (21 août) 938, n'est pas un dimanche mais un mardi[5] ; l'auteur anonyme s'est donc

1. Voir à ce propos H. Nelis, *Examen critique des chartes et bulles apocryphes de l'abbaye de Saint-Ghislain (965-1145)*, dans *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique*, t. 33 (1907), p. 73-107 et 265-274.

2. *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, t. 15, p. 576-579.

3. *M.G.H., SS.*, t. 15, p. 578.

4. « ... cum laudes nocturnalis officii in proxima sancti Martini basilica agerentur... abbas loci Gerardus omnisque coetus fratrum supernae magnificentiae praeconantes... » (*ibid.*, p. 578).

5. Voir O. Holder-Egger, *op. cit.*, p. 578, n. 2 ; celui-ci n'en maintient pas moins 938 comme date de l'incendie (*ibid.*, p. 575). U. Berlière, *Monasticon belge*, t. 1, p. 248, opte également pour 938 quoique, selon sa justification, il aurait dû préférer 936 ; il écrit en effet (en note 2, page 248) : « Nous adoptons cette date (21 août 938) qui concorde avec le jour des calendes et le dimanche. » Il y a donc eu confusion dans le chef du grand érudit.

trompé. Sur le millésime ? Sur le jour ? Probablement sur le millésime ; en effet, le 21 août 936 est un dimanche ; à cette date, Gérard réside encore à Saint-Ghislain[1].

Miracula Raineri sancti Gisleni. Rainerus, d'après O. Holder-Egger, serait entré comme moine à Saint-Ghislain après 1035 ; quelques années plus tard, à la suggestion de l'abbé Simon et sur l'ordre de l'abbé Rathbod, il aurait remanié une ancienne *Vita* de saint Ghislain et y aurait ajouté des récits de miracles[2]. Simon ayant été abbé entre 1045 et 1050, la rédaction des *Miracula* daterait du milieu du XI^e^ siècle[3].

D'après P. A. Poncelet[4], Rainerus serait un religieux de Saint-Pierre de Gand où Rathbod, le dédicataire, était abbé. Simon, abbé de Saint-Ghislain (989-1015), aurait invité le moine gantois à remanier la *Vita*. Aux onze premiers chapitres des *Miracula* écrits vers l'an 1000, il aurait ajouté des récits de miracles, vers 1035-1036.

Pour défendre sa position, O. Holder-Egger a avancé des arguments très faibles[5]. Depuis lors, U. Berlière[6], L. Van der Essen[7], H. Sproemberg[8] et M. Dierickx[9] se sont prononcés pour la thèse du Bollandiste.

Vita Gerardi. Rédigée vers le milieu du XI^e^ siècle[10], au plus tard vers 1070[11], sous l'abbatiat de Gonthier, par un moine de

---

1. La formule de datation contient un autre élément apparemment inexact, puisqu'aussi bien en 936 qu'en 938, Gislebert n'était pas encore ouvertement en révolte contre Otton. En effet, R. Parisot, *Le royaume de Lorraine sous les Carolingiens (843-923)*, Paris, 1899, p. 674, situe la révolte de Gislebert en 939. Il fait remarquer néanmoins (p. 674, n. 8) qu'une première démarche (probablement en 936, lors de l'avènement de Louis d'Outremer) avait été faite par les Lorrains auprès du roi français qui repoussa leurs offres. Il semble donc que l'auteur de l'*Inventio* fasse allusion à cette première prise de position.

2. *M.G.H., SS.*, t. 15, p. 575.

3. Certainement après 1035-1036 (*ibid.*, p. 575).

4. *Analecta Bollandiana*, t. 6 (1887), p. 209-255.

5. *Addenda et emendanda ad miracula sancti Gisleni auctore Rainero*, *M.G.H., SS.*, t. 15, p. 1315-1316.

6. *Monasticon*, t. 1, p. 249.

7. *Étude critique et littéraire sur les « Vitae » des saints mérovingiens de l'ancienne Belgique*, 1907, p. 257.

8. *Niederlothringen, Flandern und Friesland*, dans Wattenbach-Holtzmann, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter*, t. 1, 1938, p. 134, n. 170.

9. *De h. Gerard van Brogne*, dans *Ons geestelijk erf*, t. 18 (1944), p. 58-59.

10. L. von Heinemann, *Vita Gerardi abbatis Broniensis*, dans *M.G.H., SS.*, t. 15, p. 654-655 ; U. Berlière, *Étude sur la « Vita Gerardi Broniensis »*, dans *Revue Bénédictine*, t. 9 (1892), p. 166-167 ; M. Dierickx, *op. cit.*, p. 64-67.

11. É. Sabbe, *op. cit.*, p. 503.

Saint-Ghislain[1], elle s'est inspirée de la *Vita prior*[2] et des *Miracula*[3].

Seuls les chapitres 15 à 18 nous intéressent ; en général ils reprennent les faits tels qu'ils sont présentés dans les *Miracula*. Saint Ghislain apparaît au duc Gislebert et lui demande de mettre fin aux abus qui sévissent à *Ursidongus Cella* où il est vénéré[4] ; le duc accompagné de Tetdon, évêque de Cambrai, et de Regnier, comte de Hainaut, décide Gérard à réformer *Ursidongus*[5] ; à peine installé, le nouvel abbé constate que les ossements de saint Ghislain ont disparu sans laisser de trace. Grâce aux indications du saint, Gérard les retrouve à Maubeuge et les ramène au couvent tandis que l'évêque de Cambrai punit les voleurs[6] ; l'auteur narre ensuite la vie exemplaire du réformateur à Saint-Ghislain et un miracle qui s'opéra sur son intervention[7].

Trois points de ce récit présentent des contradictions avec la version de Rainerus ; un quatrième est anachronique.

1. La *Vita* dit à propos de Gérard vers 931 : ... *Gerardus... theoreticam ducens vitam in angusto conclavi iuxta vestibulum monasterii*[8]. Les *Miracula* présentent une version différente ; ils parlent de ... *Gerardum abbatem... qui multas abbatias regens in ipsis diebus, probabilis vitae habebatur*[9].

D'après M. Dierickx[10], la *Vita posterior* aurait repris directement cette version à la *Vita prior*. L'auteur de celle-ci pouvait encore savoir avec sûreté à quel moment précis Gérard fut appelé à réformer Saint-Ghislain, alors que Rainerus qui écrit au milieu du XI^e^ siècle et ne traite qu'en passant de l'intervention de Gérard de Brogne, a pu se tromper et placer la réforme de Saint-Ghislain après celle des abbayes flamandes.

---

1. M. Dierickx, *op. cit.*, p. 67-68.
2. L. von Heinemann, *op. cit.*, p. 655 ; M. Dierickx, *op. cit.*, p. 82 ; É. Sabbe, *op. cit.*, p. 498.
3. Les chapitres 3 et 10 des *Miracula* ont été utilisés par la *Vita Gerardi* dans le chapitre 17 notamment (M. Dierickx, *op. cit.*, p. 76-80).
4. *M.G.H., SS.*, t. 15, p. 665-666, c. 15.
5. *Ibid.*, p. 666, c. 16.
6. *Ibid.*, p. 667, c. 17.
7. *Ibid.*, p. 668, c. 18.
8. *Ibid.*, p. 665, l. 41-42.
9. *Ibid.*, p. 584, l. 6-7.
10. *Op. cit.*, p. 78.

2. La *Vita* présente les faits comme si les reliques de saint Ghislain avaient été rapportées à l'abbaye par Gérard[1]. Les *Miracula* placent la translation avant l'arrivée de Gérard[2].

A. Poncelet fait remarquer[3] que, suivant Rainerus même, saint Ghislain serait apparu à un certain Egrardus pour le charger de transférer le corps à Saint-Ghislain. Le *Codex Duacensis* 500 a lu *Gerardus* au lieu de *Egrardus*[4], ce qui a pu amener l'auteur anonyme de la *Vita posterior* à attribuer au saint une translation de reliques analogue à celle qu'il effectua antérieurement pour saint Eugène à Brogne.

3. A propos des sentences lancées par l'évêque contre les voleurs de reliques, la *Vita* écrit : *Qualiter autem sacrilegos examinando discusserit et discutiendo examinaverit antistes Cameracensis, quibusve, ut par erat, lege synodali convictos excruciaverit*[5]. D'après les *Miracula*, l'évêque force les voleurs à rendre le corps de saint Ghislain, *sin secus, excommunicabo, ne quis in hoc loco missas nec alia Dei obsequia celebret*[6].

Cette fois encore, l'auteur de la *Vita* est pris en défaut : son texte est visiblement emprunté aux *Miracula*[7] mais il n'hésite pas à présenter au public, auquel était destiné son récit, une version sensiblement plus sévère.

4. Un quatrième fait, cité par la *Vita*, est anachronique. En effet, au début du chapitre 16e, on lit : *Gislebertus itaque... accersitis ad se Cameracensi episcopo Tietdone atque Raginero Hainoensi comite, quicquid acceperat... examussim studuit ambobus notificare*[8].

Ce fait aurait dû se passer en 931-934 ; or Tetdon fut évêque de Cambrai après 970[9] ; il y a donc anachronisme. L. von Heinemann[10] pense que l'auteur de la *Vita* a amplifié un texte de

---

1. *M.G.H. SS.*, t. 15, p. 667, c. 17.
2. P. A. Poncelet, *op. cit.*, p. 253.
3. *Ibid.*
4. *Analecta Bollandiana*, t. 5 (1886), p. 254, n. 14.
5. *M.G.H., SS.*, t. 15, p. 667, l. 51-52.
6. *Ibid.*, p. 582, l. 16.
7. Plusieurs termes sont empruntés littéralement à la version de Rainerus (A. Poncelet, *op. cit.*, p. 252-253).
8. *M.G.H., SS.*, t. 15, p. 666, l. 9-10.
9. Voir É. de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, t. 2, 2e éd., 1945, p. 9.
10. *M.G.H., SS.*, t. 15, p. 666, n. 1. Voici ce texte : « ... sed postea consilio caeterorum principum sibi comparium rogatus, (Gerardus) non sprevit ducis petitionem implere. »

Rainerus ; É. Sackur[1] et M. Dierickx[2], par contre, y voient un emprunt à la *Vita prior*[3].

En résumé : l'*Inventio sancti Gisleni*, la source la plus ancienne et contemporaine de la réforme[4], donne des renseignements de première main ; les *Miracula Raineri Sancti Gisleni* et la *Vita Gerardi abbatis Broniensis* s'inspirent d'une *Vita (prior) Gerardi*, écrite probablement en 971-972, méritant une large audience mais actuellement introuvable. Ce que celles-là empruntèrent à celle-ci est, à quelques détails près, de grande valeur ; ce qui est propre aux *Miracula* et à la *Vita Gerardi (posterior)* est à rejeter.

***

Fondée, au milieu du VII^e^ siècle, par un personnage assez mystérieux qui serait venu de Grèce[5], l'abbaye de Saint-Ghislain n'a laissé que des traces fort obscures jusqu'à la fin du IX^e^ siècle[6].

1. *Die Cluniacenser*, t. 1 (1892), p. 127, n. 4.
2. *Op. cit.*, p. 79.
3. Les chapitres 10, 14 et 18 seraient de l'auteur de la *Vita posterior* (É. Sabbe, *op. cit.*, p. 504, n. 46). Voir aussi É. de Moreau, *op. cit.*, t. 2, p. 147, n. 1, qui note, à propos du chapitre 18, qu'il « ne contient que des banalités ».
4. É. de Moreau, *op. cit.*, t. 2, p. 146, n. 6.
5. Tout ce qu'on sait de saint Ghislain a un arrière-goût de légende. Voir É. de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, t. 1, p. 141-142.
6. Sur l'histoire de l'abbaye de Saint-Ghislain voir P. Baudry, *Annales de l'abbaye de Saint-Ghislain* éditées par de Reiffenberg, dans *Monuments pour servir à l'histoire des provinces de Namur, de Hainaut et de Luxembourg*, t. 8 (1848), p. 199-843 ; A. Poncelet, *Annales de l'abbaye de Saint-Ghislain par P. Baudry et A. Durot. Livres X, XI et XII*, dans *Annales du Cercle archéologique de Mons*, t. 26 (1897) ; L. Petit, *L'histoire de la ville de Saint-Ghislain*, dans *Mémoires et publications de la Société des sciences, des arts et des lettres du Hainaut*, sér. III, t. 7 (1871-1872), p. 1-178 ; U. Berlière, *L'abbaye de Saint-Ghislain*, dans *Messager des fidèles (Rev. Bén.)*, 1889, p. 402-408, 451-458 ; U. Berlière dans *Monasticon belge*, t. 1, p. 244-270 ; voir aussi H. Nelis, *op. cit.* ; E. Bouchel, *Le prieuré de Saint-Ghislain à Vaudesson*, dans *Bulletin de la Société historique de Haute-Picardie*, t. 4 (1926), p. 101-106 ; É. de Moreau, *Saint-Ghislain*, dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, 1^re^ éd., 1932, t. 4, col. 508 ; J. Destrée, *Une plaquette émaillée aux armes de l'abbaye de Saint-Ghislain*, dans *Bulletin des Musées royaux d'art et d'histoire*, 1932, p. 7-12 ; Id., *Aigle-lutrin provenant de l'abbaye de Saint-Ghislain*, dans *Annales de la Société royale d'archéologie de Bruxelles*, t. 33 (1927), p. 215-216 ; Id., *Groupe de la Vierge et de l'Enfant provenant de l'ancienne abbaye de Saint-Ghislain*, *ibid.*, t. 33 (1927), p. 207-213 ; L. Devillers, *Notice sur un cartulaire de l'abbaye de Saint-Ghislain*, dans *Annales du cercle archéologique de Mons*, t. 4 (1863), p. 129-146 ; P. Faider, *Note sur un manuscrit provenant de l'abbaye de Saint-Ghislain*, dans *Revue Bénédictine*, t. 48 (1936), p. 80-83 ; É. Remy, *Un manuscrit du poète Perse*, dans *Mélanges d'histoire offerts à Charles Moeller*, t. 1, Louvain, 1914, p. 37-49 ; E. Reusens, *Saint Ghislain*, dans *Biographie Nationale*, t. 7 (1880-1883), p. 730-732 ; R. Michel, *Ursidongue, premier nom de*

Elle souffrit des invasions normandes[1] : la communauté fut dispersée[2], les bâtiments rasés[3] et le domaine passa entre les mains des Regnier qui le distribuèrent à leurs fidèles[4]. Seul subsista l'église[5] qui, au début du xe siècle, était desservie par un prêtre des environs[6].

Saint-Ghislain, dans *Revue diocésaine de Tournai*, t. 12 (1957), p. 499 ; B. de Gaiffier, *Les revendications de biens dans quelques documents hagiographiques du XIe siècle*, dans *Analecta Bollandiana*, t. 50 (1932), p. 136-137 ; G. Rotthoff, *Studien zur Geschichte des Reichsguts in Niederlothringen und Friesland während der sachsisch-salischen Kaiserzeit*, dans *Rheinisches Archiv*, t. 44 (1953), p. 80 ; voir également, sur l'histoire de Saint-Ghislain au xie siècle, M. H. Koyen, *De prae-gregoriaanse hervorming te Kamerijk (1012-1076)*, Tongerlo, 1953.

1. Voir U. Berlière, *Monasticon*, t. 1, p. 246-247. Voici le texte : « Nec sic quidem Satanae invidia cessit, verum amplius malignitatis fomite exarsit, nec destitit quousque hostili piratarum incursu acsi quodam incendio intra Gallias grassaretur, unde praescriptus locus cum multis aliis in vastissimam solitudinem redigeretur » (*Raineri miracula*, p. 580, l. 39-41). Sur les invasions normandes en Hainaut, voir W. Vogel, *Die Normannen und das fränkische Reich bis zur Gründung der Normandie (799-911)*, dans *Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte*, t. 14 (1906), p. 312.

2. « Igitur cum quadam vice ipse locus habitationis sancti confessoris Gysleni a superveniente persecutione inimicorum esset populatus conventus ibi famulantium monachorum, necessitate compulsus, ab ipso statu loci dicitur esse dispersus » (*Raineri miracula*, p. 583, l. 53-55).

3. « ... praescriptus locus cum multis aliis in vastissimam solitudinem redigeretur » (*Raineri miracula*, p. 580, l. 41).

4. « ... praedia quae quondam beneficii gratia suis distribuerat (Gislebertus) fidelibus... » (*Raineri miracula*, p. 583) ; « ... praedia subtrahens sibi militantibus, quae non pauca expenderat beneficii gratia militibus » (*Vita Gerardi*, p. 668). Sur le domaine hennuyer des Regnier voir L. Vanderkindere, *La formation territoriale des principautés belges au moyen âge*, Bruxelles, t. 2 (1902), p. 65 et sv. ; H. Sproemberg, *Residenz und Territorium im niederländischen Raum*, dans *Rheinische Vierteljahrsblätter*, t. 6 (1936), p. 123-124 ; Id., *Die lothringische Politik Ottos des Großen*, *ibid.*, t. 11 (1941), p. 26-27 ; C. Bernard, *Étude sur le domaine ardennais de la famille des Regnier*, dans *Le Moyen Age*, t. 63 (1957), p. 1-21. Sur l'appropriation des églises à l'époque, voir notamment P. Thomas, *Le droit de propriété des laïques sur les églises et le patronage laïque au moyen âge*, dans *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses*, t. 19 (1906), surtout p. 25 et sv. ; G. Mollat, *La restitution des Églises privées au patrimoine ecclésiastique en France du IXe au XIe siècle*, dans *Revue Historique de Droit français et étranger*, 4e sér., t. 27 (1949), p. 399-423 ; H. Dumas, *La notion de la propriété ecclésiastique du IXe au XIe s.*, dans *Revue d'Histoire de l'Église de France*, t. 26 (1940), p. 14-34.

5. Voici comment apparaît l'endroit, où s'érigeait l'abbaye de Saint-Ghislain, à un visiteur du second quart du xe siècle : « ... summa cum celeritate pervolat, duce praeeunte, ad orationis locum, neminem intus inveniens. Cum vero lustraret omnes monasterii aditus, nullusque sibi pateret ingressus, tandem substitit in loco, quanvis nescius, ubi tempore Halitgarii episcopi et Elefantis abbatis pro dedicatione aecclesiae ab ipso abbate excellentiori culmine fabricatae sacrosanctum collocatum fuerat corpus » (*Raineri miracula*, p. 580, l. 15-17).

6. Dans les premières années du xe siècle, l'église SS.-Pierre-et-Paul était administrée par le prêtre Teutfride qui résidait à Hornu (U. Berlière, *Monasti-*

Vers 930[1], on retrouva les reliques de Ghislain. Le saint avait guéri un paysan aveugle venu du *pagus* de Brabant[2] ; il était également apparu en songe à un certain Wineradus, habitant de la région, à qui il avait confié la mission de déterrer ses restes[3]. Wineradus se mit à creuser à l'endroit indiqué par le saint[4] et trouva rapidement les ossements[5] précieux ; il les rassembla dans une urne[6] qu'il laissa sur place, sous la surveillance de clercs[7], en attendant d'obtenir de l'évêque de Cambrai[8] la permission de la transférer[9]. Mais déjà les fidèles accouraient et les miracles ne se firent pas attendre : des aveugles, des boiteux, des sourds et des muets guérirent[10]. Il n'en fallut pas plus pour convaincre

---

con, t. 1, p. 247). Voici le texte : « Denique hiis diebus quidam presbyter Teutfridus nomine praedictum locum quo venerandus vir, basilica constructa, sepeliri se mandaverat qui tunc Ursidoncus... per successionem ad explendum inibi sacerdotale debitum, videlicet sui gradus officium, acceperat sibique in villa proxima quae vocabulo dicitur Hornutum, hospitium deputaverat » (*Ex inventione*, p. 577).

1. La guérison du paysan brabançon, événement qui précède immédiatement la découverte des ossements, se situe sous le règne de Henri I^er^ l'Oiseleur (919-936), alors que Gislebert était duc de Lotharingie (928-938) — (« ... Henricus, rex Franciae, Saxoniae Germaniaeque gerebat sceptra, et Gyslebertus ducatum regebat Franciae... » *Miracula Raineri*, p. 580, l. 5-6) — et que Gérard n'était pas encore à Saint-Ghislain (931/4-936), soit vers 930. P. Baudry, *op. cit.*, donne la date d'octobre 925.

2. « Quidam vir rusticus nomine Berherus ex pago Bracbantensi de villa Tithelrode vocitata, cui lumen oculorum nox clauserat intempesta... Et ecce... omnesque ab oculis eius noxiae decidunt membranulae... » (*Raineri miracula*, p. 580).

3. « Unde vir sanctus apparet in somnis cuidam suae familiae Winerado nomine, monens illum blanda voce, ut corpusculi sui urnam ex sepulchri imis in oculos efferat solis absque ulla cunctatione » (*Raineri miracula*, p. 580).

4. A un endroit indiqué par Ghislain, mais qu'il est impossible de préciser autrement que par les données suivantes : « ubi tempore Halitgarii episcopi et Elefantis abbatis pro dedicatione aecclesiae ab ipso abbate excellentiori culmine fabricatae sacrosanctum collocatum fuerat corpus » (*Raineri miracula*, p. 580) ; le corps repose « ubi contra fenestrae absidem visus tibi sum hesterna nocte » (*ibid.*, p. 581).

5. « ... clericis advocatis ad opus sibi iniunctum, properat ad locum ubi iacebat corpus sacrosanctum. Sicque... fodiens, invenit, congaudentibus qui aderant, caelestem thesaurum... » (*Raineri miracula*, p. 581).

6. « Quod sindone munda diligentissime involutum et sub agalmatis clave firmissime obseratum in eadem urna reponitur » (*Raineri miracula*, p. 581).

7. « ... deputatis pro tempore excubiis clericorum » (*ibid.*, p. 581).

8. « ... quoniam non audebant qui aderant sacros cineres quoquam transferre, timore correpti sinodalium legum, donec, causa delata ad Cameracensis episcopi auditum, scirent, quale super huiuscemodi negotio ab eo acciperent decretum » (*Raineri miracula*, p. 581).

9. Comme le fait remarquer O. Holder-Egger (*Raineri miracula*, p. 581, n. 2), il s'agit là d'une application du chapitre 50 du statut, adopté en 813 au synode de Mayence, à propos des reliques.

10. « Quod ne cui videatur incredibile et fabolusum, eadem omnipotentis Dei omnipotentia testimonii gratia occurrit in medium, quae ad sui laudis augmentum

l'évêque de Cambrai de l'authenticité des reliques[1] : deux semaines à peine après les fouilles de Wineradus[2], soit le 14 octobre, il dépêchait sur place son archidiacre Oilbold, qui présiderait sollennellement à la translation des restes de saint Ghislain[3]. Une foule de fidèles[4] et de nombreux clercs assistèrent à la cérémonie[5]. Les ossements du saint furent placés dans l'église Saints-Pierre-et-Paul[6], « non pas en bas, fait remarquer le chroniqueur, mais le plus haut possible »[7], afin que les fidèles puissent facilement les voir. A partir de ce jour, se répandit la renommée de saint Ghislain ; de toutes les régions affluèrent des pèlerins en quête de soulagement et de guérison, « offrant à Dieu et à son bien-aimé serviteur, des dons nombreux et magnifiques[8] ».

Ce succès suscita aussitôt l'envie des habitants des localités voisines : l'endroit était désert ; aucune communauté ne le desservait ; les Montois étaient d'avis que seule leur cité pouvait héberger convenablement les précieux restes ; les Maubeugeois pensèrent de même et prévinrent leurs concurrents en s'emparant de l'urne sacrée[9] qu'ils placèrent chez les moniales dans l'église Notre-Dame[10]. L'évêque, alerté, intervint avec vigueur ; menacés

---

et servi sui meritum declarandum caecitati reddidit visum, surditati auditum, debilitati gressum variisque infirmitatibus detentis optatae sanitatis donum » (*Raineri miracula*, p. 581).

1. « Quod aure accipiens Stephanus Cameracae sedis episcopus, oculos ad caelum levat cum manibus gratiasque reddit omnipotenti Deo, qui suos pro meritis semper glorificat ut miserator et iustus » (*Raineri miracula*, p. 581).

2. *Ibid.*, p. 581, l. 17.

3. « ... praecepit Oilboldo archidiacono, ut, sumptis Cameracensis aecclesiae primoribus, sanctum transferat cum hymnis et dignis Deo laudibus » (*Raineri miracula*, p. 581).

4. Dans la foule, on notait la présence de notabilités et d'habitants de Cambrai (ils accompagnaient l'archidiacre : « ... cum primatibus civitatis... cum suis civibus... », *Raineri miracula*, p. 581) et probablement aussi de Mons et de Maubeuge.

5. « ... congregata cleri populique vulgaris turba non modica » (*ibid.*, p. 581).

6. « ... sacri corporis urnam efferunt cum honore... Inferentesque in sanctorum apostolorum Petri et Pauli basilicam, ubi dudum per plura tumulatus fuerat annorum curricula » (*ibid.*, p. 581).

7. « ... ponunt non in inferioribus... sed potius in superioribus officiosissime tractantes sacra recondunt pignera » (*Raineri miracula*, p. 581).

8. « Unde vulgante celeri fama, diversis ex partibus ad sacra pignera ruit plebs invalida, offerens Deo eiusque confessori dilecto animi vota cum diversorum donorum munificentia atque reportans sanitatis quaesitae gaudia » (*Raineri miracula*, p. 581).

9. « Nam Malbodiensis congregatio aestimans rapi sanctum Gyslenum per Castriloci habitatores, inito communi consilio, miserunt nonnullos qui clam venerandum corpus auferentes deferrent » (*Raineri miracula*, p. 581).

10. « Euntes autem egerunt cum ingenti cautela, quod animo, Deo inspirante, conceperant ; reversique cum gaudio, venerunt usque Malbodium. Quibus obviam

d'excommunication[1], les voleurs rendirent les reliques[2]. La restitution donna lieu, le 13 décembre, à de nouvelles cérémonies populaires[3]. Pour veiller provisoirement sur les ossements sacrés, l'évêque demanda aux prêtres de la région de se relayer hebdomadairement[4].

Bientôt se constitua à Saint-Ghislain, probablement sous l'impulsion du duc Gislebert et de l'évêque de Cambrai[5], une communauté de *clerici*[6]. Étaient-ce des moines ? des chanoines ? É. de Moreau[7] a refusé — à tort croyons-nous — d'admettre que dans la première moitié du x^e siècle, le monastère était occupé par une communauté de prêtres. Par contre, U. Berlière[8],

---

venientes clerici cum sanctimonialibus ac plebe fideli, susceptum salutare onus, detulerunt in aecclesiam Dei genitricis cum ambitione multa » (*ibid.*, p. 581) ; « ... sed modo non tetrices adire Malbodium, dicturus praelatae Teodradae et aliis sororibus cum sacerdotibus, ut reddentes sine cunctatione corpus meum, restituatur loco suo » (*ibid.*, p. 582) ; « ... furtim auferunt, dispositis in itinere obviantium turmis, in ecclesiam sanctae Dei Genitricis non sine ambitione provehunt » (*Ex inventione*, p. 578).

1. « Misso autem praecone ad episcopum Cameracensium domnum Stephanum, venit accedens usque castellum Malbodiense. Stansque foris intromisit qui dicerent maioribus natu : « Reddite, quaeso, fratres ac sorores, almi vatis Gysleni corpus, ut suo a Christo dato restituatur loco. Sin secus, excommunicabo, ne quis in hoc loco missas nec alia Dei obsequia celebret » (*Raineri miracula*, p. 582). A comparer avec la version de la *Vita Gerardi*, voir plus haut, p. 104.

2. « Quod audientes Malbodienses, licet coacti, paruerunt tamen episcopo. Tunc quoque iussit episcopus decanum venire cum omnibus suae decaniae fratribus atque sancti glebam referre cum reverentia et honore condigno » (*Raineri miracula*, p. 582).

3. « Facta est siquidem Idibus Decembris relatio sacrorum cinerum, vexillis Domini praecedentibus cum canora caterva clericorum, vulgique turba non modica prosequente ac laudante Deum... Dein reconditur eadem die cum maximo cleri plebisque tripudio in saepe memorata basilica apostolorum... » (*ibid.*, p. 582).

4. « ... praecepit etiam episcopus, uti singuli sacerdotes per singulas eptomadas custodirent locum cum sancto corpore, donec cum duce Gysleberto quaereret, qui locum eumdem servarent die noctuque » (*ibid.*, p. 582).

5. C'est ce que laisse sous-entendre le texte des *Raineri miracula* reproduit dans la note précédente.

6. Déjà au moment de la levée des reliques, on rencontre à l'entour de Saint-Ghislain des *clerici*, arrivés probablement des environs (Maubeuge, Mons, Cambrai) — (« clericis advocatis ad opus sibi iniunctum », *Raineri miracula*, p. 581, l. 8), — qui montent la garde près des reliques non encore transférées (voir plus haut, p. 108, n. 10). assistent à la translation (voir plus haut, p. 108, n. 5) et au retour des reliques de Maubeuge (voir plus haut, n. 3). On rencontre aussi des *sacerdotes*, tels les prêtres qui desservent l'endroit avant le vol des reliques (voir plus haut, p. 106, n. 6) et après (« ...sacerdos praefati loci, non invento sancti corpore », *Raineri miracula*, p. 581) et durant le laps de temps qui sépare la restitution des reliques et l'installation d'une communauté de chanoines (voir plus haut, n. 4).

7. *Histoire de l'Église en Belgique*, t. 2, p. 146, n. 6.

8. *Monasticon belge*, t. 1, p. 247.

W. Schultze[1], É. Sackur[2], R. Parisot[3] et H. Pirenne[4] se sont ralliés aux données fournies par Rainerus[5] : le duc de Lotharingie[6] aurait établi, lors du retour des reliques de Maubeuge, un collège de chanoines qui vivaient dans les environs immédiats de l'abbaye. Il y aurait donc eu substitution d'une communauté canoniale à un ancien monastère bénédictin détruit par les invasions normandes.

On connaît la vie des chanoines de Saint-Ghislain par la description de Rainerus. Certes celui-ci s'est inspiré de la *Vita Gisleni* et de la *Vita Gerardi (prior)* mais il introduit dans son récit quelques jugements de valeur qui lui sont personnels et dont on doit se méfier. Écrivant au début du XI^e siècle, le moine bénédictin trempe visiblement dans une discussion qui faisait fureur à l'époque[7], celle relative à la priorité de l'ordre monastique sur l'ordre canonial. Notre auteur manifeste un parti pris prononcé : à son avis, la vocation bénédictine est supérieure à la vocation canoniale ; il le dit clairement[8] et s'empresse d'illustrer son

---

1. *Op. cit.*, p. 247.
2. *Op. cit.*, t. 1, p. 126. Du moins, l'auteur parle-t-il de *Clerikern*.
3. *Le royaume de Lorraine*, p. 712, n. 10.
4. *Histoire de Belgique*, t. 1, 5^e éd., 1929, p. 90.
5. « Postea vero, cum respirare coepissent prius vastati populi, qualicunque modo ipsum locum Cellam vocatum requietionis sancti Gysleni tenere ingressi sunt canonici » (*Raineri miracula*, p. 583, l. 55-56).
6. Fils de Regnier I^er ; après plusieurs révoltes contre Charles le Simple, durant les années 919 à 924, il se rallia au parti de Henri d'Allemagne et épousa, probablement en 928, Gerberge, sœur de l'empereur Otton I^er. C'est probablement alors qu'il obtint le titre de duc de Lotharingie. Il périt en 939, en livrant bataille aux troupes de l'empereur Otton I^er contre lequel il s'était révolté. Voir F. Lot, *Les derniers carolingiens : Lothaire, Louis V, Charles de Lorraine (954-991)*, Paris, 1891 (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, n° 87) ; R. Parisot, *Le royaume de Lorraine sous les Carolingiens (843-923)*, Paris, 1899 ; L. Vanderkindere, *La formation territoriale des principautés belges au Moyen Age*, t. II, Bruxelles, 1902 ; H. Sproemberg, *Die Lothringische Politik Ottos des Großen*, *op. cit.* ; J. Depoin, *La date de la mort du duc Gislebert de Lotharingie*, dans *Le Moyen Age*, t. 20 (1907), p. 82-86 ; C. Bernard, *Étude sur le domaine ardennais de la famille des Regnier*, *ibid.*, t. 63 (1957), p. 1-21 ; Id., *Étude sur le diplôme de 968, par lequel Gerberge, veuve de Louis IV d'Outremer, donne à Saint-Remi de Reims son domaine de Meersen*, dans *Bulletin de la Commission royale d'Histoire*, t. 123 (1958), p. 191-224 ; J. D'Hondt, *Note critique sur les comtes de Hainaut au X^e siècle*, dans *Annales du Cercle archéologique de Mons*, t. 59 (1945), p. 126 ; A. Wauters, *Biographie Nationale*, t. 7 (1883), p. 792-804 ; K. Wittich, *Richer über die Herzoge Giselbert von Lothringen und Heinrich von Sachsen*, dans *Forschungen zur deutschen Geschichte*, t. 3 (1863), p. 105-141.
7. Sur cette discussion, voir notamment C. Dereine, *Les chanoines réguliers au diocèse de Liège avant saint Norbert*, Louvain, 1952, p. 29.
8. « Isdem famulus Domini Gyslenus sub monachico habitu in mundo deguit, et iccirco, postquam adorandorum sanctorum numero auctus est, servitium

propos en montrant la nécessité et les bienfaits de la réforme d'un bénédictin — Gérard de Brogne en l'occurrence — dans une communauté canoniale qui, abandonnée à son propre sort, menait une vie scandaleuse. C'est dire que notre chroniqueur forcera parfois la note[1] ; mais, une fois mis en garde, on peut dégager de son récit une série de faits intéressants.

La communauté se composait de chanoines mariés[2]. Pour vivre, ils disposaient de revenus très limités : l'ancien domaine de Saint-Ghislain étant détenu par les seigneurs laïques[3], ils étaient réduits à vivre du culte des reliques. Certes, immédiatement après la découverte des ossements de saint Ghislain, les pèlerins affluèrent et les offrandes furent substantielles[4] ; cette prospérité soudaine avait d'ailleurs permis et justifié l'installation d'une communauté régulière. Mais voici que la popularité de Ghislain baisse : le zèle des fidèles se refroidit. Qu'à cela ne tienne ! le saint ira aux fidèles : les chanoines chargent les reliques sur un chariot qu'ils promènent de village en village, exhibant à prix d'argent les ossements sacrés[5]. Cette façon d'agir scandalisera, plus tard, l'auteur des *Miracula sancti Gisleni*[6]. Mais était-

---

monachici ordinis prae ceteris ordinibus sibi adoptavit » (*Raineri miracula*, p. 583, l. 49-51).

1. Contrairement à l'auteur de la *Vita Gerardi* qui ne désire pas s'engager dans cette polémique et tient visiblement à rester en bons termes avec les chanoines réguliers. Lorsqu'il décrit la vie relâchée de la communauté avant l'arrivée de Gérard, il ne cite pas des *canonici* mais des *clerici* (*Vita Gerardi*, p. 665, l. 33) et fait remarquer que ceux-ci ne sont en rien comparables aux chanoines réguliers de son temps : « Quo in loco in famulitium eiusdem sancti aliquot deputati mansitabant clericuli, regularis disciplinae prorsus ignari, et non ut hodie sunt canonici » (*Vita Gerardi*, p. 665, l. 47-48).

2. « ... canonici... coniugiis adherentes » (*Raineri miracula*, p. 583, l. 56-57).

3. Voir plus haut p. 106, n. 4. Nous traiterons plus loin de l'ancien domaine de Saint-Ghislain (voir p. 113 et n. 9).

4. Voir plus haut, p. 108, n. 8.

5. « Ipsum etiam corpus sancti confessoris Gysleni per quaeque loca deportabant, et quicquid pro oblatione ad feretrum eius circummanentium fidelium largitas conferebat, non aecclesiae instrumentis dabant, sed ad proprios usus furtim retinebant » (*Raineri miracula*, p. 583, l. 59-61, p. 584, l. 1) ; « clerici... qui partim rei familiaris coacti necessitate, partim morbo laborantes philargiriae, sacrosancta almi confessoris membra scapulari superposita libitinae consueverant per plateas vicosque cantitando, quin potius mendicando, proh dolor ! circumferre » (*Vita Gerardi*, p. 665, l. 48-50 et p. 666, l. 1-2).

6. Rainerus ne ménage pas ses termes pour fustiger la conduite des chanoines « qui enormi more vivere gaudentes,... saecularibus negotiis sese implicantes, famulatum almi confessoris, quem cum religiositate gerere debuissent, erant dehonestantes, quia maiorem sollicitudinem capiebant de sua familia nutrienda quam de dominica aecclesia decoranda » (*Raineri miracula*, p. 583, l. 56-59). Plus loin il écrit : « ... sed mutato per seditionem saeculi monachorum ordine, qui ibi quondam famulabantur, nunc clericorum turpem vitam illic ducentium

elle à ce point répréhensible vers 930, à une époque où le culte des reliques était au centre même de la dévotion populaire[1] ?

Alors que les chanoines parcouraient les routes du Hainaut avec leurs reliques, survint un événement important : saint Ghislain, apparaissant en songe à Gislebert, lui demanda de réinstaller des bénédictins dans son abbaye[2]. Le duc songea à Gérard de Brogne[3] ; lors d'un *placitum* à Dinant[4], il confia au saint la mission de réformer Saint-Ghislain[5]. Gérard accep-

---

manus ad nichilum trahunt » (*ibid.*, p. 584, l. 16-18). La fin du dialogue de Gislebert avec Gérard de Brogne à Dinant est tout aussi acerbe : « Quam, precor, ut ad vos recipiatis et secundum institutionem vestri ordinis transmutetis, eiectis inde voracibus clericis » (*ibid.*, p. 584, l. 19). L'auteur de la *Vita Gerardi* est moins agressif mais tout aussi sévère ; voici ce qu'il fait dire à saint Ghislain apparaissant à Gislebert : « In meo siquidem coenobio, quod Christus contulit mihi Argolico, nulla omnino exercetur religio. Omnes quae sua sunt quaerunt, quae autem ad Deum pertinent nihili pendunt. Corporis mei glebam vehunt et revehunt per patriam, ut per fidelium munificentiam mendicitatis suae explent inediam. Non desinunt lacessere, non me sinunt quiescere » (*Vita Gerardi*, p. 665, l. 33-36).

1. Voir notamment B. Töpfer, *Reliquienkult und Pilgerbewegung zur Zeit der Klosterreform im burgundisch-aquitanischen Gebiet*, dans *Vom Mittelalter zur Neuzeit*, Berlin, 1956, p. 420-439.

2. « Quadam vere nocte suprafato duci Gysleberto in somnis visus apparuit, quem talis petitionis voce admonuit : ' Da michi scutum unum, cuius protectione muniatur habitaculum meum, quia omnibus diripientibus pateo ad ruinam, nec sentio damnatus advocationem aliquam.' Duci autem interroganti, quem habere scutum optaret, dedit almus Gyslenus responsum quod Gerardum abbatem vellet... » (*Raineri miracula*, p. 584, l. 2-6). La version de ce songe dans la *Vita Gerardi* (p. 665, l. 15-36) est empruntée aux *Raineri miracula*.

3. Sur Gérard de Brogne, voir F. Baix, *Brogne*, dans *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, t. 10 (1938), p. 818-831 ; É. Brouette, *Topo-bibliographie de la province de Namur*, Namur, 1947, p. 114-115 ; G. François, *Notes archéologique sur l'ancienne abbaye de Saint-Gérard*, Maredsous, 1958, 39 p. ; A. Hodüm, *La réforme monastique d'Arnould le Grand, comte de Flandre*, dans *Bulletin trimestriel de la Société académique des Antiquaires de la Morinie*, t. t. 18 (1957), p. 577-603 ; R. Blouard, *Saint Gérard de Brogne*, Namur, 1959 ; A. E. Verhulst, *De Sint-Baafsabdij te Gent en haar grondbezit (VII^e-XIV^e eeuw)*, 1958, p. 58-65 ; voir également les études, citées plus haut, de M. Dierickx, L. de Heinemann, A. Poncelet, É. Sackur, A. Stracke et É. Sabbe.

4. W. Schultze, *Gerhard von Brogne und die Klosterreform in Niederlothringen und Flandern*, dans *Forschungen zur deutschen Geschichte*, t. 25 (1885), p. 247, pense que ce *placitum* fut réuni à Dinant spécialement pour stigmatiser l'attitude de la communauté de Saint-Ghislain et y trouver remède ; il s'agit là d'une hypothèse basée sur le texte suivant : « Tunc (après l'apparition de saint Ghislain) dux curam gerens huius rei, conventum principum statuit ad placitum tenendum apud portum Dinant vigore praecepti sui. Cum igitur hora statuti temporis ad iussionem ducis convenirent satrapae... » (*Raineri miracula*, p. 584, l. 7-9). La *Vita Gerardi* ne fait pas allusion à ce *placitum* (c. 16, p. 666) et suggère que l'évêque de Cambrai et le comte Regnier de Hainaut entrèrent d'abord en pourparlers avec Gerard (É. Sackur, *op. cit.*, p. 127).

5. « ... affuit inter eos etiam Gerardus abbas bonae memoriae, ad quem coepit dux huiusmodi sermonem facere » (*Raineri miracula*, p. 584, l. 9-10). Le texte de la *Vita Gerardi* montrant Gislebert sollicitant le concours de Regnier, comte de

ta[1] et, probablement accompagné d'un de ses meilleurs disciples[2], rejoignit l'abbaye hennuyère. Comment s'acquitta-t-il de sa mission ?

A vrai dire, il est difficile de répondre d'un façon satisfaisante. On ignore, pour commencer, la date exacte de l'arrivée du réformateur à Saint-Ghislain ; en 931 selon les *Annales Blandinienses*[3], en 934 selon les *Annales de Saint-Ghislain*[4]. La plupart des auteurs ont fait crédit aux sources gantoises[5] : 931 semble être la date la plus probable[6].

Gérard s'occupa notamment du temporel du monastère. L'ancien domaine de Saint-Ghislain — on l'a vu[7] — avait été distribué par les Regnier à leurs fidèles. La *Vita Gerardi* affirme que Gislebert rendit ces bénéfices à leur ancien propriétaire[8] ; Rainerus ajoute que le duc posa ce geste *tam preceptis regalibus quam salubribus Stephani Cameracensis episcopi*[9], voulant faire entendre

---

Hainaut, pour aider à réformer l'abbaye de Saint-Ghislain, a été rejeté par L. VANDERKINDERE (*op. cit.*, t. 2, p. 66-67) comme entâché d'anachronisme.

1. « Quod praeceptum prius abbati visum fuit difficile pro multis aliis abbatiis quas habebat gubernare... » (*Raineri miracula*, p. 584, l. 19-20). Rainerus, on le voit, explique la réticence par une raison qui appartient à la légende ; en effet, en 931, Gérard était seul abbé de Brogne (voir plus haut, p. 103). Rainier revient encore ailleurs sur le grand nombre d'abbayes régies par Gérard : « ... Gerardum abbatem... qui multas abbatias regens in ipsis diebus » (*ibid.*, p. 584, l, 5-6).

2. Qui, d'après M. DIERICKX, aurait écrit, entre 928 et 937, la *Translatio sive Virtutes sancti Eugenii* (M. DIERICKX, *op. cit.*, p. 51). É. SABBE, *Étude critique*, p. 502, n'accepte pas cette hypothèse ; il place la genèse de la *Translatio* à Brogne, entre 954-959.

3. *M.G.H., SS.*, t. 5, p. 24.

4. Voir P. BAUDRY, *Annales*, p. 274 ; U. BERLIÈRE, *Monasticon*, t. 1, p. 248.

5. O. HOLDER-EGGER, *Ex miraculis sancti Gisleni*, p. 575 ; A. HODÜM, *La réforme monastique d'Arnoul le Grand*, p. 591 ; W. SCHULTZE, *op. cit.*, p. 247 ; É. SACKUR, *Die Cluniacenser*, t. 1, p. 125 ; É. SABBE, *Étude critique*, p. 519.

6. Les dates des *Annales Blandinienses* relatives à Gérard de Brogne doivent être utilisées avec circonspection (P. GRIERSON, *Les Annales de Saint-Pierre de Gand et de Saint-Amand*, Bruxelles, 1937, p. 16, n. 1). La date de 934 est citée par les *Annales de Saint-Ghislain*, tardives et de peu de valeur pour l'histoire médiévale du monastère. Néanmoins ne serait-ce pas à la réforme de Gérard à Saint-Ghislain que Flodoard fait allusion dans ses *Annales?* Le chanoine rémois, qui notait les nouvelles à mesure qu'elles lui arrivaient et suivant un ordre chronologique rigoureux, écrit en 934 : « Religio regulae monachorum in quibusdam monasteriis per regnum Lothariense reparatur » (P. LAUER, *Les Annales de Flodoard*, dans *Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire*, t. 39 (1905), p. 60).

7. Voir plus haut, p. 106.

8. « Quaedam scilicet praedia subtrahens sibi militantibus quae non pauca expenderat beneficii gratia militibus » (*Vita Gerardi*, p. 668, l. 2-3) ; voir aussi É. SACKUR, *op. cit.*, p. 127.

9. « ... dux Gyslebertus, qui tam praeceptis regalibus quam salubribus Stephani Cameracensis episcopi exortationibus... praedia quae quondam beneficii gratia suis distribuerat fidelibus, beato Gysleno reddidit » (*Raineri miracula*, p. 583).

que le prince agissait par soumission aux ordres du roi et aux exhortations de l'évêque de Cambrai[1].

C'est probablement grâce aux revenus de ce domaine que Gérard parvint à reconstruire l'abbaye. Sur cette restauration des bâtiments claustraux, on ne possède que des renseignements indirects : à l'arrivée de Gérard, l'endroit où s'élevait le monastère était désert[2] ; en 936[3], tout l'édifice brûlait, à l'exception de la crypte[4], et les moines étaient obligés de chanter l'office dans l'oratoire voisin, dédié à saint Martin[5].

Voilà tout ce qu'on sait de l'intervention de Gérard dans le temporel de Saint-Ghislain. Sur son activité spirituelle, on n'est guère mieux renseigné. S'il faut en croire la *Vita Gerardi*[6], le réformateur, dès son arrivée, fut installé comme abbé[7]. Il marqua une prédilection pour les offices liturgiques ; notons à ce propos un fait significatif : le jour où leur église brûle, en 936, les moines n'hésitent pas à se rendre régulièrement à l'église de la localité

---

1. Sur le domaine de Saint-Ghislain au haut moyen âge, voir H. Nelis, *Examen critique*, p. 76 ; B. de Gaiffier, *Les revendications de biens*, p. 136-137 ; É. Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, t. 2, *La propriété ecclésiastique et les droits régaliens à l'époque carolingienne*, fasc. 3, *La dispersion des droits régaliens à la fin de l'époque carolingienne*, Lille, 1918, p. 29, 72, 73.

2. « ... tantum quippe secretus vel inaccessibilis locus monasterii illius videbatur, quod prae horrore solitudinis etiam inhabitabilis fieret » (*Ex inventione*, p. 577, l. 13-14).

3. Sur cette date, voir plus haut, p. 101-102.

4. « Suspiria enim alta trahuntur, cum ipsius fabricam basilicae et crebra in circuitu domorum, negligentia interveniente, occulti Arbitri examine cernimus igni tradita... Sed quamvis, ut dixi, adustionis indicium fletu et dolore inhabitantes repleverit, non minimum tamen consolationis dedit, quod, cripta quae corpus illius simulque aliorum sanctorum pignora intra ambitum septa eatenus incluserat, inviolabilis, undique saeviente flammarum orbe, apparuit » (*Ex inventione et miraculis sancti Gisleni*, p. 578) ; « ... in parenergiis claustri ignis primo debilis furtim irrepsit cum flatu ventorum atque in tantum desevit..., donec vorax illius ardoris incendium, quod nunquam dicit : ' Sufficit ', absorberet omnia usque ad criptae septum, ubi reposita erant pignera sacrorum cinerum. Sed cum ad id loci fuisset perventum, divino nutu cedit omnis aestus incendii cum crepitantium turbine flammarum, pedetemptim secedens retrorsum » (*Raineri miracula*, p. 584, l. 30-34).

5. « Ibi post haec instante festivitate eiusdem, cum laudes nocturnalis officii in proxima sancti Martini basilica agerentur... » (*Ex inventione*, p. 578).

6. Qui se serait inspiré pour ce passage de la *Vita prior* (M. Dierickx, *op. cit.*, p. 73). A noter que le chap. 18e de la *Vita Gerardi (posterior)*, consacré aux vertus de Gérard comme abbé de Saint-Ghislain, ne contient que des banalités (É. de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, t. 2, p. 59, n. 1).

7. « ... et facta sibi aecclesiastica donatione, totius scilicet supellectilis ipsius abbatiae, secundum scita auctoritatis canonicae abbatem gaudent eum illic constituere » (p. 666, l. 51-52). É. Sabbe, *Étude critique*, p. 514, en déduit qu'il s'agissait là d'une véritable investiture ou sacre à la dignité d'abbé, « cérémonie inutile si Gérard avait possédé cette qualité antérieurement ».

voisine pour y réciter les *laudes*[1]. Gérard demeura-t-il constamment à l'abbaye ? Rainerus écrit qu'il fut souvent à la *Cella*[2], donnant à entendre qu'il n'y restait pas tout le temps.

Dès 941, on retrouve notre abbé en Flandre. Il est entièrement absorbé par la mission que le comte Arnould vient de lui confier et il n'a probablement plus l'occasion de s'intéresser directement à Saint-Ghislain. L'abbaye était-elle à ce moment suffisamment restaurée ? On ne le sait et on ignore si Gérard se donna de son vivant un successeur à Saint-Ghislain[3].

Les certitudes historiques relatives à l'intervention de Gérard de Brogne à Saint-Ghislain, se ramènent — on le voit — à bien peu. De nombreuses questions restent pendantes. Quelle fut la réaction des chanoines en place à l'arrivée du réformateur ? Les recrues furent-elles nombreuses ? D'où venaient-elles ? La réforme fut-elle opérante ? Ses résultats durables[4] ? Autant de problèmes essentiels qui demeureront insolubles jusqu'au jour — peut-être ne viendra-t-il jamais — où l'on retrouvera cette *Vita prior Gerardi* qui pourrait être riche en révélations.

***

L'historien ne peut se contenter de rassembler des faits ; il doit également s'attacher à dégager des données historiques recueillies les relations — souvent hypothétiques, avouons-le — qui les unissent ou les opposent. C'est à cet essai d'interprétation que nous passons maintenant.

L'histoire de Saint-Ghislain entre 900 et 950 est, à plus d'un titre, comparable à celle des autres monastères de nos régions qui furent ravagés par les Normands : pendant les premières décades du X^e^ siècle, l'abbaye hennuyère végète ; puis, retrouvant soudain des reliques oubliées, elle se mue en pôle d'attraction de la dévotion populaire. Qui a suscité le culte de saint Ghislain ?

---

1. Voir plus haut, p. 113-114.
2. « Eo nanque tempore, quo idem abbas Gerardus videbatur praeesse saepe dictae Cellae fratribus... » (p. 584, l. 25-26).
3. U. Berlière, *Monasticon*, t. 1, p. 248.
4. Vers 1020, Poppon interviendra pour restaurer l'abbaye qui avait souffert de la gestion déplorable de l'abbé Simon : il nomma un nouvel abbé, Héribrand, qui réagit violemment contre la politique de Regnier V de Hainaut (voir É. de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, t. 2, p. 173-174 et M. Koyen, *De praegregoriaanse hervorming*).

On ne le sait au juste ; au fond, le problème n'est que subsidiaire. Il est bien plus important de constater qu'à un moment donné, vers 930, une *canonie* remplace un monastère bénédictin détruit par les Normands[1]. Les nouveaux occupants sont mariés et une de leurs fonctions principales consiste à exploiter les reliques du saint local.

Le culte des reliques joue donc un rôle essentiel. C'est autour des ossements de Ghislain qu'une nouvelle communauté reprend vie ; les restes du saint ressuscitent littéralement une fondation dispersée et démantelée. Le corps de Ghislain gisait initialement en dehors de l'église ; vers 930, il est déterré, enchâssé dans un reliquaire et déposé sur l'autel principal ; puis on le hisse sur un chariot pour le montrer aux villageois hennuyers ; six ans plus tard, en 936, on le retrouve remisé dans la crypte. La relique passe donc au second plan sous l'abbatiat de Gérard de Brogne. Que dorénavant les bénédictins puissent se passer des revenus du culte de saint Ghislain, n'est-ce pas l'effet d'un geste du duc de Lotharingie ? En restituant aux moines une partie de l'ancien domaine, Gislebert leur permet d'éviter l'exploitation des ossements sacrés. Le descendant de Regnier a donc joué un rôle important dans l'établissement des fils de saint Benoît à Saint-Ghislain. Comment l'expliquer ?

Aucun document n'en témoigne, si bien qu'on en est réduit à faire des conjectures. Certains auteurs ont cru que Gislebert était mû par le désir sincère de réformer son clergé et ses moines. Cette explication, qui cadre mal avec ce qu'on sait de la personnalité et du caractère du duc[2], se justifierait par le fait suivant : Gislebert aurait notamment introduit la réforme dans l'abbaye de Stavelot-Malmédy dont il était abbé commendataire[3] ; on a

---

1. Sur les monastères transformés en chapitres, voir C. Dereine, *Clercs et moines au diocèse de Liège du X^e au XII^e siècle*, dans *Annales de la Société archéologique de Namur*, t. 45 (1949), p. 183-203 ; J. Rouhart-Chabot, *L'hôpital de Sclayn au Moyen Age*, dans *Mélanges F. Rousseau*, p. 476 ; É. de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, t. 2, p. 138-139.

2. Sur Gislebert, voir la note bibliographique de la p. 110. Richer [*Histoire de France (888-995)*, éditée et traduite par R. Latouche dans *Les Classiques de l'Histoire de France au Moyen Age*, t. 1 (1930), p. 74-75] a tracé du duc de Lotharingie un portrait qu'il faut utiliser avec réserve.

3. É. Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, t. 2, fasc. 3, p. 22, n. 1, affirme que « Gislebert, duc de Basse Lorraine, a été après son père Regnier, abbé laïque de Stavelot mais s'est vraisemblablement démis de la charge en faveur de l'abbé régulier Odilon ; dès lors, Gilbert n'est plus que le maître de l'abbaye, le *senior* des moines » ; l'A. en conclut que « dès le X^e siècle, le mouvement réformiste... fait disparaître le comte-abbé. Par zèle pour la cause de la discipline

montré par la suite qu'il a fallu précisément attendre la mort de l'abbé laïque pour implanter un renouveau qui s'avérait absolument indispensable[1]. On peut donc résolument écarter de la série des mobiles de Gislebert, le désir désintéressé de relever la vie spirituelle de son clergé.

D'autres sont d'avis que Gislebert voyait dans Gérard l'instrument rêvé pour « renforcer sa position dans la principauté et en dehors d'elle[2] ». C'est exact ; mais à quoi cela revient-il concrètement ? Rappelons-nous que le père de Gislebert, Regnier, avait certainement possédé le Hainaut dans le dernier quart du IXe siècle ; la disgrâce qu'il encourut ensuite auprès de Zwentibold fit passer le comté dans d'autres mains. A l'avènement de Louis l'Enfant, Regnier rentra en faveur mais il reçut probablement des dédommagements ailleurs[3]. On comprend dès lors que Gislebert ait nourri l'intention de rétablir son influence dans le comté hennuyer. En constituant à Saint-Ghislain, tout d'abord une communauté canoniale, ensuite une abbaye bénédictine, ne comptait-il pas reprendre les biens du monastère que son père avait distribués à ses fidèles ? Il appelle Gérard ; ne serait-ce pas pour organiser une institution dont il escomptait devenir ensuite abbé laïque, comme il l'était à Stavelot, Saint-Maximin, Chèvremont, Echternach et Saint-Servais[4] ? Cette explication — tout hypothétique qu'elle soit — nous éclaire sur le sens exact de l'intervention de Gérard à Saint-Ghislain.

L'abbé de Brogne est généralement considéré comme réformateur de Saint-Ghislain. Il l'est certes aux yeux de Rainerus qui, vivant au début du XIe siècle, détestait franchement les chanoines réguliers avec qui son ordre soutenait une lutte d'influence et de prestige. Cependant, à notre avis, l'intervention de Gérard à Saint-Ghislain est moins une réforme qu'une restauration. A la vie canoniale, il substitue la vie monacale, celle qui était en vigueur dans l'abbaye hennuyère avant les invasions normandes. Qualifier l'abbé de Saint-Ghislain de réformateur serait porter un

---

monastique, le grand seigneur se démet de son *abbatia*, la cède à la communauté, à un abbé régulier ou réformateur qu'il rappelle » (p. 21).

1. F. Baix, *Étude sur l'abbaye et principauté de Stavelot-Malmédy*, t. 1, *L'abbaye royale et bénédictine (des origines à l'avènement de saint Poppon)*, Paris-Charleroi, 1924, p. 127, démontre qu'Odilon n'arrive qu'en 938, c'est-à-dire au moment où Gislebert a été dépossédé de son abbatiat.

2. É. de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, t. 2, p. 146 ; voir aussi É. Sackur, *op. cit.*, t. 1, p. 126.

3. L. Vanderkindere, *op. cit.*, t. 2, p. 65-66.

4. R. Parisot, *op. cit.*, p. 612.

jugement de valeur qu'il importe d'éviter. Gérard est plutôt un restaurateur : c'est du moins l'impression qui se dégage des données que nous venons de présenter.

Albert D'Haenens,
Chargé de recherches du Fonds National de la Recherche Scientifique.

GÉRARD DE BROGNE ET LA MALADIE DU COMTE ARNOUL Ier DE FLANDRE

C'est par la *Vita Gerardi* que nous savons comment Gérard de Brogne entra en contact, probablement pour la première fois, avec son fameux contemporain, le riche comte de Flandre Arnoul Ier. On connaît ce long passage de la *Vita Gerardi* qui forme le trait d'union entre l'exposé des activités de Gérard à Saint-Ghislain d'une part, et le récit de son action réformatrice en Flandre d'autre part[1].

Ce long exposé nous mène auprès d'un comte qui souffre de la gravelle et se sent extrêmement malade, qu'on considère même comme moribond et qui pourtant refuse de se soumettre au scalpel. L'auteur de la *Vita* nous suggère que le comte Arnoul préféra une réédition en sa faveur de la pieuse histoire de sainte Agathe, guérie de ses blessures par la seule parole de saint Pierre. Cela le fit penser à Gérard de Brogne à qui l'on attribuait la guérison miraculeuse d'une femme aveugle[2].

C'est pourquoi, le comte Arnoul envoya des messagers pour aller implorer Gérard et lui demander de venir auprès de son lit. Le *vir Dei* vint et commença ce qu'on peut appeler le « traitement du malade ».

Gérard nous est présenté comme un homme non dépourvu de dons psychologiques. Il s'efforça tout d'abord de persuader au comte que c'étaient ses péchés qui se trouvaient à l'origine de ses maux, et qu'il devait en premier lieu réparer ses torts en partageant ses richesses avec les pauvres. Fortement impressionné, Arnoul décida de céder la moitié de ses biens aux indigents ; Gérard marqua son accord et le malade ordonna à ses serviteurs d'exécuter aussitôt sa volonté.

Puis Gérard se concentra sur la guérison du comte. Il le fit jeûner durant trois jours, afin de mieux le disposer aux mystères du Christ, et, enfin, il célébra la messe devant lui. C'est alors que, soudain, le miracle se produisit : le comte sentit s'éliminer par les voies naturelles le calcul dont il souffrait.

---

1. *Vita Gerardi abbatis Broniensis*, éd. L. von Heinemann, dans *M.G.H. SS*, t. XV, pp. 669-670.
2. *Ibid.*, p. 668.

La gratitude d'Arnoul fut impressionnante. Il voulut récompenser en or et en argent l'« athlète de Dieu », mais celui-ci, lié par le vœu de pauvreté, ne voulut rien entendre. Finalement, le comte lui offrit les dîmes de sa fortune, pour les distribuer comme le Saint-Esprit le lui inspirerait. Après quelques hésitations, Gérard accepta ; il divisa ces dîmes en trois parts dont il en destinait deux aux moines et aux pauvres, et la troisième au jeune monastère de Brogne.

***

Que faut-il retenir de ce récit?

On aurait tort, à mon avis, de le rejeter intégralement[1]. Mais il n'en est pas moins évident qu'une partie plus ou moins importante de cette narration relève de la pure littérature et présente un caractère plutôt simpliste.

Il semblait impossible jusqu'ici de pouvoir juger du degré de véracité de cette histoire de guérison. On croyait ne disposer d'aucun document historique pour contrôler ce passage de la *Vita Gerardi*[2].

Or, le vénérable *Liber traditionum* de l'abbaye Saint-Pierre de Gand, composé vers 1036[3], nous permet de vérifier le bien fondé de ce récit. A la fin du feuillet 74, a été copié un acte dont le contenu est étranger à l'objet du *Liber* à plus d'un point de vue[4]. Son titre déjà est curieux : *Inprecatio boni, pii, magnique marchysi Arnulfi*. Le texte de ce « vœu » d'Arnoul n'a pas été étudié de près jusqu'ici.

---

1. Le R. P. M. Dierickx pourtant se montre sévère (*De H. Gerard van Brogne*, dans *Ons Geestelijk Erf*, XVIII, 1944, p. 80).

2. On retrouve le récit de la guérison du comte Arnoul dans le soi-disant *Additamentum codicis Tassarti* aux *Gesta abbatum Sancti Bertini Sithiensium* de Folcuin (éd. O. Holder-Egger, dans *M.G.H. SS*, t. XIII, p. 628, note *). Les deux récits sont très apparentés l'un à l'autre. La seule différence essentielle est que l'*Additamentum* est plus court. C'est à juste titre que von Heinemann (*op. cit.*, p. 654, note 9) réfute l'opinion de W. Schultze selon laquelle l'auteur de l'*Additamentum* se serait inspiré de la *Vita prima Gerardi* maintenant perdue ; il s'est, bien au contraire, servi de la *Vita secunda*.

3. Édité par A. Fayen, *Liber traditionum sancti Petri Blandiniensis*, Gand, 1906. Pour la date de composition de ce *Liber traditionum*, je me permets de renvoyer à ma *Diplomatische studie over de 10e- en 11e-eeuwse originelen uit de Gentse Sint-Pietersabdij*, dans M. Gysseling et A. C. F. Koch, *Diplomata belgica ante annum millesimum centesimum scripta*, I, s. l., 1950, pp. 89-106.

4. L'acte sera édité à la fin du présent article.

Chose exceptionnelle dans le *Liber traditionum*, cet acte ne comporte pas de date[1].

Le document est rédigé sous une forme subjective. Le comte Arnoul commence par reconnaître qu'il est coupable et pécheur. Il a pensé au salut de son âme et à l'avertissement divin : « Veillez car vous ne savez ni le jour ni l'heure. » Et Arnoul continue : « C'est pour cela que j'ai demandé de rédiger cet acte afin de faire connaître à tous ce que j'ai décidé concernant la fortune que le Seigneur m'a donnée en or, en argent, en vêtements, en chevaux, en juments, en bétail, en vivres, en céréales, en fromages, et en tout ce que je possède. Dans le cas où la mort me surprendrait de telle sorte que je ne puisse plus disposer de ma fortune selon ma volonté, je déclare que ma femme et mes enfants en auront la moitié, et que l'autre moitié sera donnée, pour la rédemption de mon âme, aux monastères et aux églises construits sur ma terre, et aux pèlerins, aux malades, aux veuves, aux orphelins et aux pauvres. »

Jusqu'ici, l'acte porte toutes les caractéristiques d'un testament dans le sens le plus moderne du mot. La disposition, c'est-à-dire la volonté du comte de réserver la moitié de sa fortune à d'autres qu'aux membres de sa famille, ressemble essentiellement à la libéralité d'Arnoul à la veille de sa guérison, grâce à l'intervention de Gérard de Brogne.

Mais continuons la lecture de l'*Imprecatio :* « Sachez, mes fidèles, que j'ai donné au monastère de Saint-Pierre à Blandinium, où mes parents sont enterrés, une terre pouvant nourrir cent brebis, située dans le fisc de Maldegem. »

Nous passons ici subitement d'un testament à un simple don *a die praesenti*. La seule chose que nous puissions dire de ce don au monastère gantois, c'est que nous pouvons lui fixer un *terminus ad quem*. Ce don figure en effet dans le grand acte du comte Arnoul, du 8 juillet 941, pour Saint-Pierre de Gand. Cet acte confirme, en les énumérant, les biens que le comte avait donnés et restitués jusqu'à cette date[2]. Le don des pâturages près de Maldegem date donc du milieu de 941 au plus tard[3].

---

1. Nous avons tâché, sans d'ailleurs y arriver, de dater cet acte dans *De dateringen in het « Liber traditionum sancti Petri Blandiniensis » van omstreeks 1035*, dans *Bulletin de la Commission royale d'Histoire*, CXXIII, Bruxelles, 1958, p. 165.

2. Gysseling et Koch, *op. cit.*, I, p. 145, n° 53 : *in alio loco mari proximo vocabulo Combesscura terram ad alendas oves C.*

3. Comme j'espère le démontrer ailleurs, une partie importante des biens énumérés dans l'acte du 8 juillet 941 avait déjà été donnée et restituée par le comte bien avant le jour où fut dressé cet acte.

Il est difficile de répondre dès à présent à la question de savoir si ce *terminus ad quem*, vingt-quatre ans avant la mort d'Arnoul, est en même temps le *terminus ante quem* du testament de ce comte.

Lisons tout d'abord la troisième partie de l'*Imprecatio*. Le comte s'y adresse à ses *fideles* et leur déclare qu'il vient de confier une somme d'argent à un moine du nom de Gérard, pour que celui-ci en donne deux tiers à l'abbaye Saint-Pierre de Gand et le reste à trente monastères qu'il a énumérés devant le même Gérard. Il défend aux membres de sa famille et à sa femme de s'opposer à cette décision et déclare enfin que seuls Gérard et les trésoriers comtaux savent où se trouve le trésor.

L'*Imprecatio*, ou mieux la seule copie que nous en ayons, se termine par une phrase qui, déjà à la première lecture, donne l'impression d'une interpolation malhabile : *de aliis donis que ego dedi et restitui in terris et mancipiis seniori meo sancto Petro, sicut carta docet, inconvulsa in aevum permaneat*. Cette phrase renvoie le lecteur au grand acte du comte Arnoul, du 8 juillet 941, en faveur de l'abbaye Saint-Pierre de Gand. Elle est donc nettement postérieure à cette date et, en même temps, à la donation de la terre à brebis près de Maldegem. On peut souligner le fait que l'*Imprecatio* n'est pas un acte de libéralité uniquement en faveur du monastère gantois, ce qui fait sauter aux yeux, une fois de plus, le caractère « étrange » de cette phrase[1].

Voilà donc ce que contient l'*Imprecatio*. Les deux parties principales en sont, d'une part le testament du comte, d'autre part l'acte réservant une somme d'argent à un grand nombre de monastères. Ces deux parties sont liées l'une à l'autre par la mention d'un don à l'abbaye Saint-Pierre de Gand.

Si l'on compare cette *Imprecatio* aux passages de la *Vita Gerardi* qui nous parlent des gestes de générosité d'Arnoul à la veille de sa guérison et au lendemain de celle-ci, on est frappé par leur grande ressemblance.

Tout d'abord, il s'agit du même comte dans les deux documents. Puis il y a, de part et d'autre, une même suite de dispositions, ce qui est déjà extrêmement important ; pour la première, il est question, dans les deux documents, de la moitié de la fortune comtale ; en ce qui concerne la seconde, les deux documents par-

1. J'ai déjà émis des doutes quant à l'authenticité de cette phrase dans un article où je me suis efforcé en vain de dater de plus près l'*Imprecatio* (*op. cit.*, p. 165).

lent du produit de la fortune du comte ; ils réservent ce produit principalement à ceux qui mènent la vie monastique. Il y a enfin et surtout le fait que les deux documents lient le nom de Gérard au deuxième geste de générosité d'Arnoul.

Certes, il y a aussi quelques divergences. En parlant du premier don, la *Vita Gerardi* donne l'impression que le comte, en destinant la moitié de sa fortune aux pauvres, le fait *a die praesenti*. Mais, à la rigueur, la phrase *domesticosque suos id exequi fideliter imperitasset* peut viser aussi la confection d'un acte instrumentaire. Il y a de même une différence dans l'attribution de la fortune du comte par les deux documents : la *Vita* la destine uniquement aux indigents, tandis que, dans l'*Imprecatio*, les cinq catégories de pauvres signalés doivent la partager avec les églises de Flandre. La divergence n'est pourtant pas importante ; elle s'explique par le fait que l'*Imprecatio* est ici plus précise et plus complète que la *Vita*.

Plus loin, il y a un écart plus marqué, lorsque les textes parlent de la distribution du trésor destiné surtout aux monastères. L'un et l'autre mentionnent une division en trois parts, mais, tandis que la *Vita Gerardi* réserve un tiers du trésor au monastère de Brogne, le *Liber traditionum* accorde deux tiers à Blandinium et un tiers à trente autres monastères. On peut présumer que le comte et Gérard avaient réellement décidé de réserver d'abord les deux tiers du trésor au monastère gantois et qu'ils ont ensuite distribué le reste à trente autres monastères, à la condition qu'un tiers, donc un neuvième du total, revienne à Brogne.

Je crois cependant que les divergences que nous venons de signaler[1], ne peuvent nous empêcher de conclure que le chapitre 20 et le début du chapitre 21 de la *Vita Gerardi* et le chapitre 67 du *Liber traditionum* de Blandinium ont rapport à la même rencontre d'Arnoul de Flandre avec Gérard de Brogne.

Il est, bien au contraire, remarquable que ces documents, de provenance pourtant si différente, soient à ce point concordants. Ils s'éclairent mutuellement. Le comte de Flandre est grièvement malade et peut-être même *moribundus*. Il mande Gérard de Brogne et fait rédiger son testament ; il suit les directives du moine qui veut le guérir ; il jeûne trois jours afin d'assister comme purifié à la messe que Gérard célébrera à son intention. Dans la

1. Il est sans importance que l'auteur de la Vie de saint Gérard ait fait arriver celui-ci au lit du comte Arnoul après les événements de Saint-Ghislain. Le récit de la guérison du comte de Flandre lui a servi d'excellente façon comme introduction à l'exposé des activités de Gérard en Flandre.

ligne de cet effort de préparation à la messe et à la guérison, s'insère parfaitement ce don d'une terre à brebis que l'*Imprecatio* situe précisément entre le testament du comte et la distribution de son trésor, autrement dit entre la maladie d'Arnoul et la joie que celui-ci éprouve à la suite de sa guérison ; car cette terre était, à n'en pas douter, l'*oblatio* que l'on attendait de lui comme offrande à la messe célébrée uniquement pour lui, un des hommes les plus riches de son temps. Je ne vois du moins pas d'autre explication au fait que l'*Imprecatio* fasse mention de ce don, et qu'elle le fasse précisément à cet endroit. Ceci, joint à la présence de l'*Imprecatio* aux archives du Mont-Blandin, impliquerait que la guérison d'Arnoul survint à l'abbaye Saint-Pierre de Gand.

Trente et un monastères profitèrent de la guérison du grand comte. En tête de liste se trouvaient l'abbaye Saint-Pierre à Gand et celle de Brogne. L'une était le monastère favori du comte Arnoul, l'autre était la création de Gérard.

Il est important de constater que l'*Imprecatio* appelle Gérard *monachus*. La *Vita Gerardi* situe la guérison entre les chapitres consacrés à l'abbatiat de Gérard à Saint-Ghislain et la tournée réformatrice de Gérard en Flandre. Il est clair qu'il faut rejeter la chronologie de la *Vita*, inventée sans doute pour rendre plus facile la transition entre l'épisode de Saint-Ghislain et l'œuvre de Gérard en Flandre.

Nous pouvons donc placer la guérison du comte de Flandre par Gérard de Brogne avant l'accession de ce dernier à l'abbatiat de Saint-Ghislain, c'est-à-dire probablement en 932 au plus tard, mais certainement avant 935[1].

Gérard était déjà prêtre au moment de sa rencontre avec le comte de Flandre ; les *Annales Blandinienses* situent l'ordination sacerdotale de Gérard en 926[2] ; Sackur démontre qu'il faut préférer l'année 927[3].

---

1. Jacques de Guise (*Annales Hannoniae*, éd. d'après le marquis de Fortia d'Urban par B. Guérard, IX, Paris-Bruxelles, 1830, p. 332 et 334) écrit que Gérard devint abbé de Saint-Ghislain en 934. Nous préférons pourtant le témoignage des *Annales Blandinienses* (éd. Ph. Grierson, *Les annales de Saint-Pierre de Gand et de Saint-Amand*, Bruxelles, 1937, p. 17) qui font dater de 931 l'accession de Gérard à l'abbatiat de Saint-Ghislain, car les dates que ces annales donnent, par exemple, pour l'ordination sacerdotale de Gérard (926 ; voir plus loin) et pour son entrée à Gand (941), paraissent dignes de foi, bien qu'il faille toujours tenir compte de la possibilité d'une erreur d'un an dans les annales, comme d'ailleurs dans mainte œuvre annalistique de l'époque.

2. *Éd. cit.*, p. 17.

3. E. Sackur, *Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des elften Jahrhunderts*, I, Halle a. S., 1892,

Il y a moyen de resserrer encore un peu les *termini* de la maladie d'Arnoul. Dans l'*Imprecatio*, celui-ci parle de ses parents défunts ; le père du comte mourut en 918[1] ; selon les *Annales Blandinienses*, sa mère vécut jusqu'en 929[2], ce qui veut dire qu'elle mourut entre 928 et 930. La guérison d'Arnoul se situe donc entre 928 et 934, et, plus probablement encore, entre 928 et 932, disons vers 930. Cela implique que Gérard de Brogne se faisait encore appeler moine en 928.

Mais ce qui est peut-être l'aspect le plus intéressant de tout ceci, c'est qu'au moment où il fut appelé à assainir la vie monastique à Saint-Ghislain, et plus tard au Mont-Blandin à Gand, Gérard de Brogne semble avoir été connu déjà comme thaumaturge[3].

Deventer. A. C. F. Koch.

ANNEXE

s. l. n. d.
[Abbaye de Saint-Pierre près de Gand, vraisemblablement vers 930, en tout cas entre 928 et 934]

Le comte Arnoul Ier de Flandre (1°) décide qu'après sa mort la moitié de ce qu'il possédera en métaux précieux, en vêtements, en bêtes et en produits agricoles, reviendra à sa femme et à ses enfants, et l'autre moitié aux monastères et aux églises de Flandre et aux pauvres ; (2°) donne à l'abbaye de Saint-Pierre-au-Mont-Blandin lez Gand une terre de cent brebis dans le fisc de Maldegem ; (3°) fait distribuer une somme d'argent par le moine Gérard de sorte que l'abbaye de Saint-Pierre en aura les deux tiers et que le reste reviendra à trente autres monastères.

A. Original perdu.

B. Copie écrite vers 1036 par l'abbé Wichard dans le soi-disant Liber traditionum *de l'abbaye de Saint-Pierre-au-Mont-Blandin : Gand, Archives de l'État dans la province de Flandre orientale, fonds de l'abbaye de Saint-Pierre à Gand, deuxième*

p. 368. — Cfr É. Sabbe, *Étude critique sur la biographie et la réforme de Gérard de Brogne*, dans *Mélanges Félix Rousseau ; études sur l'histoire du pays mosan au moyen âge*, Bruxelles, 1958, p. 507.

1. *Annales Blandinienses, éd. cit.*, p. 16.

2. *Ibid.*, p. 17. C'est la seule source qui donne l'année de sa mort.

3. Nous remercions les RR. PP. dom Nicolas Huyghebaert, de l'abbaye de Saint-André, et dom Jean Laporte, de l'abbaye de Saint-Wandrille, de quelques suggestions utiles.

série, numéro 2bis, fol. (ancien) 88v à 89v ou (moderne) 73v à 74v, avec la rubrique : Inprecatio boni, pii, magnique marchysi Arnulfi.

Éditions : a) F. Vande Putte, Annales abbatiae sancti Petri Blandiniensis, Gandavi 1842, p. 98-99 (d'après B). — b) A. Van Lokeren, Chartes et documents de l'abbaye de Saint-Pierre à Gand, I, Gand 1868, p. 33-34, nº 29 (daté vers 962, d'après a). — c) A. Fayen, Liber traditionum sancti Petri Blandiniensis, dans le Cartulaire de la ville de Gand, deuxième série, I, Gand 1906, p. 73-74, nº 67 (daté avant le 27 mars 964, d'après B).

Régestes : A. Wauters, Table chronologique des chartes et diplômes imprimés concernant la Belgique, I, Bruxelles 1866, p. 363 (daté vers 963). — Ibidem, t. VII, 1re partie, Bruxelles 1885, p. 90 (même date).

Ego Arnulfus cognosco me reum esse et peccatorem. Cogitaui de salute animę meę et de ammonitione qua Dominus dicit in euangelio : « vigilate quia nescitis diem neque horam[a]. » Idcirco rogaui scribere litteras istas, ut notum sit omnibus fidelibus meis de facultate quam mihi Dominus dedit in auro, in argento, in uestimentis, in equis, in iumentis, in pecoribus, in alimonia, annona, caseis, et de omnibus quę meę potestatis uidentur esse. Si subitanea mors mihi euenerit, ut non possim distribuere illa secundum meam uoluntatem, habeat uxor mea et liberi mei unam medietatem et altera medietas detur pro redemptione animæ meę per monasteria sancta et ad æcclesias quæ in terra mea sunt ædificatę, peregrinis, debilibus, uiduis, orfanis et pauperibus.

Scietis autem, omnes fideles mei, quia tradidi ad monasterium sancti Petri in loco nuncupante Blandinium, ubi pater meus et mater mea quiescunt humati, de fisco nuncupante Madlingem et terram ubi possunt alere C oues, et quicquid ex eis exire debet annis singulis.

Precor etiam in amore omnipotentis Dei et sanctorum Eius, uos omnes fideles mei, in fide quam mihi tradidistis[b], de argento quod ego tradidi per manus Gerardi monachi omnipotenti Deo, ad dandum duas partes ad supradictum locum sancti Petri, ubi requiescit sancta Amalberga, uirgo Christi[c], et tertiam partem ad XXX monasteria quę ego denominaui supradicto Gerardo, ut nullus propinquus meus neque uxor mea presumat de ipso thesauro Redemptori meo tradito aliquid facere, nisi quod ego iussi. Et si ullus presumat aliquid, iram Dei omnipotentis incurrat, ac sancti Petri cęlorum clauigeri sanctorumque omnium offensam sentiat perpetualiter. Iamdictus Gerardus monachus et thesaurarii mei sciunt ubi est ipsa elemosina sub sigillo reposita.

〈De aliis donis quę ego dedi et restitui in terris et mancipiis seniori meo sancto Petro, sicut carta docet, inconuulsa in æuum permaneat〉.

---

a. Matth. 25, 13. *b. Sic.* *c. B. Christo.*

L'ŒUVRE DE SAINT GÉRARD DE BROGNE A SAINT-AMAND[1]

Gérard de Brogne n'est mentionné qu'une seule fois dans les sources amandinoises. Les annalistes et chroniqueurs locaux répètent à l'envi qu'en l'année 952 le comte Arnoul de Flandre, pour restaurer le monastère après le départ des Normands et la dévastation de l'abbaye, fit nommer abbé d'Elnone le moine Leudric, prévôt de cette église. Cette désignation se fit le 1er juin, en présence des évêques Fulbert de Cambrai, Raoul de Noyon-Tournai, des abbés Gérard — le réformateur qui nous occupe aujourd'hui, — Hildebrand de Saint-Bertin et enfin Berner dont on ignore tout[2].

C'est évidemment fort peu pour déterminer les modalités d'une réforme monastique. Heureusement cette information toute extérieure peut être complétée grâce à une série de recoupements d'ordre politique ou économique qui permettent de « situer » la réforme de saint Gérard à Saint-Amand et d'en apprécier l'importance.

---

1. Actuellement Saint-Amand-les-Eaux, Nord, arr. Valenciennes, chef-lieu de canton. L'abbaye s'appela d'abord Elnone, du nom de la rivière près de laquelle elle était installée.

2. Ph. Grierson, *Les annales de Saint-Pierre de Gand et de Saint-Amand; Annales Elnonenses, anno 952 :* « Leudricus ordinatur abbas Kal junii. Quem Arnulfus comes post discessum Normannorum et devastationem abbatie Sancti Amandi ad restaurandam ipsam abbatiam convocatis episcopis Fulberto cameracensi, Rodulfo noviomensi et abbatibus Gerardo, Hildebrando, Bernero ordinari fecit et omnes possessiones ipsius abbatie ipsi restituit et insuper de suo multa contulit. »

H. Platelle, *Une chronique inconnue de l'abbaye de Saint-Amand* (*Revue du Nord*, t. XXXVII, 1955, p. 217-227), édition du *breve chronicon* (XIIe s.) : « Leudricus de nobilioribus terre oriundus post discessum Normannorum, presente Arnulfo marchione Flandrie, presentibus etiam episcopis et abbatibus provincie, abbas electus est. Hic villas, predia, possessiones ecclesie normannica persecutione perditas recollegit et de patrimonio suo Frigidum montem et Anvennium cum appenditiis eorum ecclesie nostre contulit. »

M.G.H., SS., t. XIII, p. 387, *Catalogus uberior*, en fait édition partielle de la *chronica brevis* du XIIIe s. : « Post discessum Nortmannorum ac devastationem abbatie Sancti Amandi, anno dominicae incarnationis 952, ad restaurandam ipsam abbatiam, convocatis episcopis Fulberto cameracensi, Rodulpho noviomensi et abbatibus Gerardo, Hildebrando et Bernero, Arnulphus comes ordinari fecit in abbatem elnonensem Leudricum ejusdem cenobii monachorum ecclesieque prepositum et omnes possessiones ipsius cenobii ipsi restituit et de suo multa superaddidit. Qui cum esset vir bonus, postquam annis aliquot prefuisset, anno 956 plenus dierum migravit a seculo. »

I. LE PROBLÈME POLITIQUE

La promotion du moine Leudric en 952 signifiait l'entrée de Saint-Amand sous la domination flamande. A la vérité, entre 950 et 952, le comte Arnoul était déjà intervenu dans les affaires de l'abbaye. Un acte non daté révèle en effet sa présence à une donation faite à Saint-Amand par une femme nommée Liétarde[1] ; or la souscription de l'évêque de Noyon, Raoul (950-952) et le fait qu'en 952 le moine Leudric, signalé dans la charte, acquiert la dignité abbatiale, obligent à placer ce document entre 950 et 952. Pourquoi Liétarde avait-elle voulu accomplir son geste généreux devant le comte de Flandre ? Ce n'est pas que celui-ci fût à cette date abbé laïque du monastère : cette dignité était alors détenue par un certain comte Otger[2]. C'est peut-être tout simplement parce que la *villa* en question, Froidmont, se trouvait en Tournaisis, terre flamande, et que le comte apparaissait à la donatrice comme le plus apte à en faire respecter la destination.

C'était toutefois une première approche. En tout cas la cérémonie de 952 ne laisse pas de doute sur l'autorité acquise à ce moment par Arnoul sur les bords de la Scarpe. C'est lui qui convoque l'assemblée de prélats et qui ensuite contribue à la restauration matérielle du monastère.

Cette incorporation de Saint-Amand au comté de Flandre avait naturellement pour conséquence la fin de l'emprise royale. Le monastère avait été fondé et doté du privilège de l'immunité par le roi Dagobert[3]. Ce statut d'exception avait été renouvelé ou confirmé par les Carolingiens : Pépin, Charlemagne, Louis le Débonnaire, Charles le Chauve, Charles le Simple[4]. A tous ces titres, Saint-Amand était vraiment une abbaye royale sur laquelle les souverains possédaient un droit supérieur.

---

1. *Scriptum de donatione Frigidi Montis*, A.D.N., 12 H 2, f° 68 ; Paris, B.N., coll. Moreau 8 (26 *bis*) ; éd. Ch. Duvivier, *Actes et documents anciens*, t. I, p. 23, Froidmont, Hainaut, arr. et c. de Tournai.

2. *Otgerus comes* figure parmi les signataires de l'acte signalé note 3 ; et dans un acte similaire de la même Liétarde concernant cette fois Anvaing, il est signalé comme le *rector loci* (A.D.N., 12 H 2, f° 160 ; Paris, B.N., coll. Moreau 276 [173] ; éd. Ch. Duvivier, *Recherches sur le Hainaut ancien*, p. 334-336). Anvaing, Hainaut, arr. Ath.

3. A.D.N., 12 H 1, f° 93 et v° ; éd. Pertz, *M.G.H., Dipl.*, I, p. 161. Cet acte est un faux, mais son contenu est suffisamment corroboré par ailleurs pour pouvoir être accepté.

4. Cette énumération est donnée par Charles le Simple lui-même dans la confirmation qu'il donne de ce privilège en 899 ; éd. F. Lot et Ph. Lauer, *Recueil des actes de Charles III le Simple*, t. I, n° XVIII, p. 29-33.

Cette autorité leur avait permis d'intervenir à de très nombreuses reprises dans les affaires de la mense conventuelle, comme le prouve la série de treize diplômes impériaux ou royaux relatifs à ce sujet. C'est Louis le Débonnaire qui crée la mense conventuelle en 821 et ce sont ses successeurs Lothaire, Charles le Chauve, Charles le Simple, Raoul de Bourgogne et Louis d'Outremer qui l'enrichissent, lui restituent des biens aliénés, confirment son patrimoine[1]. C'est aussi le souverain qui nomme les abbés, comme l'indique la promotion de clercs séculiers ou de laïques auxquels est d'ailleurs souvent attribuée la qualification de *fidelis noster* ou de *ministerialis noster*[2].

D'autre part, la situation politique nouvelle de Saint-Amand allait entraîner la fin du régime des abbés laïques et, en particulier, l'élimination d'une des dynasties locales qui avaient

---

1. — 29 juin 821, diplôme de Louis le Débonnaire créant la mense conventuelle, éd. Bouquet, *Recueil de hist. des Gaules*, t. VI, p. 530 ; Ch. Duvivier, *Recherches sur le Hainaut ancien*, p. 293.

— 18 janv. 831, diplôme de Louis le Débonnaire restituant une forêt à la *cella* de Barisis, éd. Bouquet, t. VI, p. 569 ; Le Glay, *Mémoire sur les archives de l'abbaye de Saint-Amand*, p. 23.

— 20 juin 840, diplôme de Lothaire confirmant l'attribution de Barisis à la mense conventuelle, éd. Martène et Durand, *Amplissima collectio*, t. I, c. 98.

— 23 mars 847, diplôme de Charles le Chauve confirmant et étendant la mense conventuelle, éd. Giry, Prou, Lot, etc., *Recueil des actes de Charles le Chauve*, t. I, n° 92, p. 247-250.

— 20 sept. 864, diplôme de Charles le Chauve dotant le service du sépulcre de Saint-Amand, *ibid.*, t. II, n° 273, p. 112-114.

— 18 oct. 867, diplôme de Charles le Chauve dotant le service de la boisson et du vêtement, *ibid.*, t. II, n° 303, p. 167-170.

— 4 févr. 872, diplôme de Charles le Chauve augmentant la mense conventuelle et le service du vêtement, *ibid.*, t. II, n° 397, p. 294-296.

— 13 avril 872, diplôme de Charles le Chauve augmentant la mense conventuelle, *ibid.*, t. II, n° 361, p. 300-301.

— 17 mars 899, diplôme de Charles le Simple confirmant les biens de l'abbaye, éd. F. Lot et Ph. Lauer, *Recueil des actes de Charles III le Simple*, n° XVIII, p. 29-33.

— 7 sept. 906, diplôme de Charles le Simple autorisant la cession par l'abbé de la villa de Dechy, *ibid.*, n° LIV, p. 116-118.

— 11 juin 921, diplôme de Charles le Simple accordant Escaupont à la mense conventuelle, *ibid.*, n° CX, p. 264-265.

— 6 avril 925, diplôme du roi Raoul accordant quelques biens à la mense conventuelle, éd. Martène et Durand, *Amplissima collectio*, t. I, p. 279.

— 21 août 937, diplôme du roi Louis d'Outremer accroissant la mense conventuelle, éd. Ph. Lauer, *Recueil des actes de Louis IV*, n° VI, p. 15-17.

2. Le 13 avril 872, Gozlin est qualifié de *venerabilis abbas et ministerialis noster* ; le 7 sept. 906, Robert est appelé *fidelis noster*. La même désignation est reprise le 6 avril 925 et le 21 août 937 pour Roger. Le *breve chronicon* et la *chronica brevis* répètent ces qualifications.

pendant longtemps mis obstacle à l'expansion flamande : celle d'Évrard de Frioul.

Depuis le début du xe siècle, quatre laïques portant le titre comtal avaient gouverné l'abbaye. *Robert*, duc des Francs, frère du roi Eudes qui régna de 888 à 898 et roi lui-même de 922 à 932, est attesté comme abbé laïque de Saint-Amand en 906 et 921[1]. Il eut pour successeur *Roger Ier*, comte de Laon, gendre d'Évrard de Frioul, qui apparaît à Saint-Amand dans un acte de 925 et mourut en 926. *Roger II*, son fils, prit sa place, sollicita une faveur royale pour la mense conventuelle en 937 et mourut en 942[2]. Enfin le comte *Otger* présidait aux destinées de l'abbaye en 950-952, comme le prouvent les deux donations faites par Liétarde[3].

Quant à la famille de Frioul, elle fut représentée à la tête de l'abbaye par quatre de ses membres en l'espace de quatre-vingts ans. *Adélard*, frère d'Évrard de Frioul, abbé de Saint-Amand de 860(?) à 864 ; *Raoul*, fils d'Évrard de Frioul, qui, au moment des invasions normandes, commanda une sorte de marche du Nord et fut très probablement abbé de Saint-Amand ; *Roger Ier* gendre d'Évrard, et *Roger II*, fils du précédent, dont nous avons déjà parlé[4]. Bref l'abbaye ainsi que les petits comtés de Pévèle et d'Ostrevant, tendait à devenir un bien patrimonial : phénomène normal en cette première partie du xe siècle.

---

1. La *chronica brevis* l'appelle *comes parisiensis* et *ministerialis Karoli regis*. Du 24 sept. 906, nous avons deux actes qui portent son nom ; dans le premier, il demande aux moines de lui céder en bénéfice la *cella* de Barisis (éd. Martène et Durand, *Thesaurus anecd.*, t. I, p. 39) ; dans l'autre, les moines accèdent à sa demande (éd. Duvivier, *Actes et documents anciens*, I, 19). Le 11 juin 921, un diplôme de Charles le Simple relatif à la villa d'Escaupont, mentionne l'abbé Robert (voir p. 129, note 1).

2. Sur ces deux personnages, voir Ph. Grierson, *La maison d'Évrard de Frioul*, dans *Revue du Nord*, t. XXIV (1938), p. 258 et suiv. Roger Ier est signalé comme abbé de Saint-Amand, le 6 avril 925 (voir p. 129, note 1) ; Roger II est signalé comme abbé, le 21 août 937 (voir p. 129, note 1).

3. Voir p. 128, notes 1 et 2. Les listes abbatiales de Saint-Amand confondent les trois abbés Roger Ier, Roger II et Otger, sous la seule dénomination de Rogerus. Ainsi la *chronica brevis* déclare : *Cui (Roberto) successit Rogerus et ipse comes Rodulphi regis anno 924. Quo mortuo, ecclesia elnonensis circiter annis XX abbate caruit usque ad annum 952*, ce qui est en tout point inacceptable.

4. Sur cette famille, voir P. Favre, *La famille d'Évrard, marquis de Frioul*, dans *Études d'histoire du moyen âge dédiées à Gabriel Monod*, p. 155-162 ; P. Hirsch, *Die Erhebung Berengars I von Friaul zum König in Italien ;* et surtout les pénétrants articles de Ph. Grierson, *La maison d'Évrard de Frioul et les origines du comté de Flandre*, dans *Revue du Nord*, t. XXIV (1938), p. 241-266, et *L'origine des comtes d'Amiens, Valois et Vexin*, dans *Le Moyen Age*, t. XLIX (1939), p. 81.

II. LA RÉFORME DE GÉRARD DE BROGNE ET LA RESTAURATION DU TEMPOREL

Une réforme monastique au x^e siècle ne pouvait aboutir qu'autant que les princes territoriaux se montraient bienveillants. C'est donc la faveur d'Arnoul le Grand qui détermina les étapes de l'œuvre de Gérard en Flandre. En 941, il reçut la dignité abbatiale du monastère Saint-Pierre de Gand, puis, quatre ans plus tard, celle de Saint-Bertin. Un long temps d'arrêt s'interposa alors, après quoi le comte consentit à laisser le mouvement s'étendre. Saint-Amand fut réformé en 952, Saint-Bavon en 953 et Saint-Vaast vers la même date[1]. Cette réforme, dont l'initiative vient du comte et l'inspiration de Gérard de Brogne, se traduit pour les monastères intéressés avant tout par la nomination d'un abbé régulier, qui peut être soit Gérard lui-même, soit l'un de ses disciples[2] ; par la substitution des moines aux chanoines, par exemple à Saint-Pierre de Gand ; enfin par la reconstitution d'un temporel suffisant.

Voyons comment ce programme a été réalisé à Saint-Amand. Leudric qui parvient à la dignité abbatiale en 952, nous est bien connu grâce aux deux chartes par lesquelles sa mère Liétarde abandonne au monastère les *villae* de Froidmont et d'Anvaing[3].

Nous savons ainsi qu'il était issu d'une famille riche et puissante. Son père était le *nobilis vir* Odo, et sa mère possédait à titre personnel de grands biens, dont les deux *villae* déjà signalées ne constituaient qu'une partie. Elle détenait en particulier le *comitatus* de Froidmont, ce qui laisse supposer ou bien une largesse royale en faveur d'un de ses fidèles, ou plutôt l'appropriation par une famille comtale d'une des terres formant la dotation de la charge.

Leudric était un moine profès. Il connut une ascension rapide : dans le premier de ces deux actes — qui, répétons-le, ont été écrits entre 950 et 952, — il n'est que moine et on trouve dans les souscriptions la mention du prévôt Ricfridus, tandis que dans

1. Sur cette chronologie et en particulier sur la date de la réforme de Saint-Bavon, voir l'étude de M. Koch publiée dans ce même fascicule.

2. A Saint-Bavon et à Saint-Pierre, Gérard fut réellement abbé depuis la réforme jusqu'à son départ de Flandre en 953. A Saint-Bertin, le comte lui confia l'abbaye, mais Gérard se fit remplacer par deux disciples, puis plus tard par un véritable abbé institué par le comte ; à Saint-Amand, il paraît seulement comme témoin au choix de l'abbé Leudric ; quant à Saint-Vaast, la réforme s'y opéra après son retour à Brogne.

3. Voir p. 128, notes 1 et 2.

l'autre il est devenu à son tour prévôt, le second de l'abbé laïque, le comte Otger.

Il faut souligner à ce propos le rôle particulier qui revenait au prévôt sous le régime des comtes abbés. Le diplôme d'immunité accordé en 899 par Charles le Simple mettait sur le même plan les *judices publici* et l'abbé lui-même, à qui il était défendu de faire acte d'autorité dans les biens de la mense conventuelle[1]. C'était donc le prévôt, chef naturel de la communauté, qui héritait de toutes les prérogatives en matière judiciaire et économique. C'est sans doute dans cette fonction de suppléance, assurée par lui à l'époque carolingienne, qu'il faut placer l'origine de son autorité judiciaire dès les premiers temps de la seigneurie.

Leudric était donc tout désigné pour parvenir à la dignité abbatiale à la faveur du mouvement de réforme. Il appartient à une puissante famille du Tournaisis, terre maintenant flamande ; d'autre part c'est un moine qui, à la faveur des circonstances, jouit déjà de l'autorité suprême.

Sur le gouvernement spirituel de Leudric, nous ignorons tout ; en revanche, la restauration temporelle qui suivit son avènement se laisse mieux saisir.

La *villa* d'Anvaing n'avait été donnée à l'abbaye qu'à la condition que Leudric en ait l'usufruit sa vie durant ; et il est possible que la donation de Froidmont ait été faite de manière semblable. Le *breve chronicon* — liste abbatiale du XII^e^ siècle accompagnée de notices — déclare en tout cas que Leudric donna à l'église de Saint-Amand *de patrimonio suo* Froidmont et Anvaing[2]. L'ascension de Leudric au pouvoir suprême avait facilité l'heureux acheminement des générosités de la pieuse veuve.

Mais le relèvement matériel de Saint-Amand fut l'œuvre d'une autorité plus puissante, le comte de Flandre, Arnoul le Grand (918-965). Selon la *chronica brevis* du XIII^e^ siècle, le comte rendit à l'abbaye tous ses biens et, en outre, lui accorda de nombreux autres *de suo*[3]. Il n'est pas impossible de déterminer ces accroissements ou restitutions, mais ceci demande un retour en arrière, aux origines mêmes de l'abbaye.

L'étendue de la dotation primitive de l'abbaye nous est connue par un texte vague contenu dans le diplôme de Dagobert. Le souverain mérovingien, accédant à une demande de saint Amand

1. Voir p. 129, note 1.
2. Voir p. 127, note 2.
3. Voir p. 127, note 2.

lui-même, lui avait accordé « le lieu situé entre les deux rivières de Scarpe et d'Elnon... avec les cours d'eau et la forêt tout autour ». Ces terres qui faisaient sans doute partie d'un fisc, étaient passées dans les mains de leur nouveau propriétaire dotées du précieux privilège de l'immunité.

Le noyau de cette donation comprenait certainement les terres qui plus tard formèrent la seigneurie de Saint-Amand, c'est-à-dire en plus de la ville même de Saint-Amand, la majeure partie du territoire de neuf villages groupés en une masse compacte : Lecelles, Nivelles, Rosult, Rumegies, Saméon, Sars et Rosières, Bléharies, Maulde et Thun[1]. C'est tout cet ensemble qui, aux XI^e^ et XII^e^ siècles, forme la *villa Elnonis* et son *procinctus*[2] ou encore la *villa Helno cum omnibus appenditiis suis*[3].

Mais il est très problable que cette donation primitive dépassait ces limites. En tenant compte des biens possédés au IX^e^ siècle par l'abbaye dans le voisinage immédiat de ce noyau et en remarquant que les rois carolingiens ne semblent à aucun moment avoir repris les traditions de générosité de leurs prédécesseurs mérovingiens, on est amené à placer dans le lot primitif les villages de Brillon et de Bousignies[4] ainsi que Mortagne, Flines et Château[5]. C'est donc un ensemble de 12.000 hectares environ que saint Amand aurait reçu de Dagobert.

Brillon et Bousignies, donnés en précaire au IX^e^ siècle, disparurent du temporel monastique. Ce n'est qu'à l'extrême fin du XIII^e^ siècle, en 1288, que l'abbaye réussit à récupérer Brillon par achat, mais à cette époque le ressort de la coutume locale

---

1. La première description méthodique de la seigneurie de Saint-Amand se trouve dans la coutume rédigée au XVI^e^ s. (éd. H. RAVIART, *La coutume de Saint-Amand en Pévèle*, t. I, p. 1) ; mais le coutumier du XIII^e^ s. (éd. E. M. MEIJERS, *Des lois et des coutumes de Saint-Amand*, t. I, XV, p. 24) permet, par un certain nombre de recoupements, d'aboutir au même résultat. Ces villages sont situés dans le département du Nord, arr. de Valenciennes, cant. de Saint-Amand rive gauche, à l'exception de Saméon, Nord, arr. Douai, cant. Orchies ; et Bléharies, Belgique, Hainaut, arr. Tournai, cant. Antoing.

2. Avant 1082, le *ministerialis ville* se rend coupable d'excès *infra procinctum ville Sancti Amandi* (1082, charte de l'abbé Bovo I^er^, Paris, B.N., coll. Moreau, 33 (114).

3. Voir les nombreux privilèges pontificaux contenus dans A.D.N., 12 H 1, f° 50 au f° 81.

4. Brillon, Nord, arr. Valenciennes, c. Saint-Amand-les-Eaux, rive gauche ; Bousignies, idem. Ces deux villages figurent dans le fragment du polyptyque d'Elnone édité par B. GUÉRARD, *Polyptyque d'Irminon*, I, p. 925-926 ; encore faut-il corriger un énigmatique Millio en Brillio, ce qui est très vraisemblable.

5. Mortagne, Nord, arr. Valenciennes, cant. Saint-Amand-les-Eaux rive droite ; Flines, idem ; Château-l'Abbaye, idem. Sur les textes qui permettent d'aboutir à cette conclusion, voir ci-après.

était fixé depuis longtemps et ce village ne fit jamais partie de la seigneurie abbatiale[1].

Reste le cas de Mortagne et de ses dépendances. En 847, aux termes d'un diplôme de Charles le Chauve, les *villae* de Château et de Flines appartenaient à la mense abbatiale, ce qui est d'ailleurs confirmé par le fait qu'à plusieurs reprises des lambeaux (trois manses à Flines, deux manses à Château) en sont distraits pour être attribués à la mense conventuelle. Il est très probable que Mortagne partageait le sort des deux *villae* voisines, car, dans un diplôme du 4 février 872, Charles le Chauve, *ex rebus ipsius monasterii*, accorde au service des vêtements, c'est-à-dire à la mense conventuelle, cinq manses *inter Mespilarios et Tunnes*, c'est-à-dire répartis entre le lieu dit Les Néfliers (à Mortagne) et Thun[2]. Il est donc très probable que ces trois villages limitrophes, Mortagne, Flines et Château, étaient restés à la disposition de l'abbé.

Rien d'étonnant dès lors qu'au début du x^e^ siècle, on retrouve la citadelle de Mortagne aux mains des comtes de Laon Roger I^er^ et Roger II, tous deux abbés laïques de Saint-Amand[3]. C'est Flodoard qui nous donne le renseignement, en nous relatant les guerres civiles si confuses dont Herbert de Vermandois fut l'âme sous les rois Charles le Simple (898-929) et Raoul (923-936). Après la mort du comte de Laon Roger I^er^, en 926, Herbert revendique ce comté pour l'un de ses fils, en dépit d'une décision royale qui l'avait attribué à Roger II, le fils du défunt. C'est durant les hostilités déclenchées par cette prétention, qu'Herbert de Vermandois prit par force et détruisit, en 928, Mortagne sur l'Escaut, forteresse des fils de Roger[4].

La première phase de cette guerre civile prit fin en 928, à la faveur d'un compromis. Herbert obtint le comté de Laon et les fils de Roger rentrèrent en possession de Mortagne.

Trois ans plus tard, la lutte reprit ; mais cette fois le roi Raoul bénéficiait de l'aide de Hugues le Grand brouillé avec Herbert. Les « fils de Roger » se retrouvent naturellement dans les rangs des ennemis d'Herbert. C'est pour cette raison qu'au cours des

1. 8 août 1286, vente de la terre de Brillon, A.D.N., 12 H 2, f° 54-55 ; Paris, B.N., coll. Moreau, 208 (147).

2. Voir les diplômes du 23 mars 847, du 4 févr. 872 et du 13 avril 872, cités p. 129, note 1.

3. Voir les diplômes du 6 avril 925 et du 21 août 937 cités p. 129, note 1.

4. Flodoard, *Annales ad ann. 928 :* « Heribertus comes quandam munitionem filiorum Rotgarii quam dicunt Moritaniam super Scaldum fluvium vi cepit et diruit » (éd. Ph. Lauer, p. 41).

hostilités, le château de Douai fut enlevé à un certain Ernaut, vassal d'Hugues le Grand, ligué avec ses ennemis, et donné à Roger II ; en revanche le comte de Flandre, beau-frère et allié d'Herbert, enleva, en 931, Mortagne à ce même Roger[1]. Nous ne savons si Roger recouvra jamais cette place que Flodoard ne mentionne plus dans la suite.

Il est plus probable qu'elle resta au comte de Flandre qui joua dans cette guerre civile le rôle de troisième larron. C'est en effet entre 942 (date de la mort de Roger II) et 952 (date de l'élection de Leudric), que l'Ostrevant et le Pévèle passèrent sous la domination flamande.

Et c'est ici que nous pouvons reprendre le problème de la restauration temporelle de Saint-Amand après la réforme gérardienne. Mortagne et ses dépendances firent en effet retour à l'abbaye dans le cours du X^e^ siècle et il est tout naturel d'attribuer cette restitution au comte Arnoul le Grand qui, nous l'avons vu, s'en était rendu maître en 931.

Ce retour à la masse ne fut pas de longue durée comme nous le verrons plus loin, et c'est même par l'indication de cette nouvelle amputation, survenue aux environs de l'an mille, que nous connaissons la restitution préalable[2]. En tout cas, à défaut d'autres exemples connus, on voit le sens de ces « restitutions » et de ces générosités faites *de suo* dont parle le chroniqueur de l'abbaye. Pour Mortagne, les deux expressions étaient justifiées à la fois.

III. CARACTÈRE ÉPHÉMÈRE DE CETTE RÉFORME

Les événements de 952 n'ont nullement signifié l'émancipation de Saint-Amand vis-à-vis du pouvoir politique. En réformant une abbaye, le comte de Flandre n'entendait pas renoncer à son autorité sur elle, c'est-à-dire à exercer un véritable droit de souveraineté, qui se distinguait mal d'ailleurs d'une quasi-propriété[3]. D'autre part, la crise que traversa la principauté flamande à la mort d'Arnoul le Grand (965), permit au roi Lothaire de reconquérir l'Artois et l'Ostrevant, soit essentiellement les villes

---

1. *Ibid., ad ann. 931 :* « Lotharienses interea Duagium capiunt, et Hugo illud Rotgario, filio Rotgarii, concedit... Itemque, sub ipsis diebus, Moritania, munitio filiorum Rotgarii, ab Arnulfo, filio Balduini (capitur) » (*op. cit.*, p. 47-48).

2. Voir ci-après et p. 138, note 3.

3. Cfr É. Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, t. II, fasc. III, ch. I : *Les abbayes royales et seigneuriales.*

d'Arras et de Douai, et les abbayes de Saint-Vaast et de Saint-Amand[1]. Le monastère des bords de la Scarpe repassa ainsi, pendant une trentaine d'années (965-994 env.), sous le *dominium* royal. Mais cet intermède sans lendemain ne signifia pas pour notre abbaye un changement profond dans ses conditions d'existence. Avant 965, elle faisait partie des *possessiones* d'Arnoul le Grand[2] ; après, elle figura dans le domaine royal avant de reprendre son état premier[3]. Que ce soit sous le comte Arnoul Ier, sous le roi Lothaire ou sous le comte Baudoin IV, l'exploitation des richesses de l'abbaye par l'autorité supérieure continua de la même manière, et cela malgré la réforme de 952.

On sait qu'à Saint-Bertin, même après la réforme réalisée en 945, Arnoul le Grand continua à porter le titre de *comes et abbas*, alors qu'un abbé régulier était officiellement placé à la tête du monastère. Les fonctions abbatiales se trouvaient donc partagées : d'un côté, la direction spirituelle aux mains d'un abbé régulier ; de l'autre, la gestion temporelle aux mains du comte, qui pouvait éventuellement profiter de sa situation au mieux de ses intérêts[4].

A Saint-Amand, les apparences furent mieux sauvegardées, mais la réalité ne fut pas très différente. Les listes abbatiales ne présentent plus désormais d'interruption, — sans que nous puissions dire que ces prélats aient tous fait profession monastique, — et jamais le comte ou le roi ne s'attribua la dignité d'abbé laïque. Succédèrent ainsi à Leudricus (mort en 956) : Genulfus (mort en 968), Guerricus (mort en 996), Ratbode (mort en 1013) et enfin Richard de Saint-Vannes qui gouverna de 1013 à 1018.

La mise au pillage n'en fut pas moins continue. L'abbé Genulfus (956-968) fut obligé, disent les annalistes et chroniqueurs, pour s'acquitter du service dû au roi et au comte, d'abandonner plus de vingt *villae*[5]. Ce *servitium* désignait suivant les cas soit le droit de gîte dont le poids pouvait être écrasant, soit une taxe en argent comme contre-partie d'une douteuse protection, soit le service

1. Sur ces événements, voir F. Lot, *Les derniers Carolingiens*, p. 46-47, 182, 219 ; F. L. Ganshof, *La Flandre sous les premiers comtes*, p. 29-31.

2. Les *Gesta episcoporum cameracensium* déclarent : « Arnulfo sene Flandrensium comite mortuo, mox irruens Lotharius rex possessiones illius abbatias videlicet Sancti Amandi Sanctique Vedasti cum castello, Duaicum quoqe sed et omnia usque ad fluvium Lis cum omni occupatione invasit » (*M.G.H. SS.*, t. VII, p. 442).

3. Voir F. Lot, *Les derniers Carolingiens*, p. 182 ; Saint-Amand figure dans le domaine royal.

4. É. Lesne, *op. cit.*, p. 19.

5. *Breve chronicon :* « Genulfus pro servitio quod debebat regi aut comiti plusquam XX villas dedit multaque alia male distraxit. » Même texte dans la *chronica brevis.*

de cour, soit le devoir d'ost[1]. La mention du roi à côté du comte est parfaitement normale puisque c'est pendant le règne de Genulfus que Saint-Amand reintégra provisoirement le domaine royal. Il est intéressant en tout cas de voir ces deux puissances mises sur le même pied en matière d'exploitation du temporel abbatial.

Pendant que Saint-Amand se trouvait replacée sous son autorité, Lothaire s'efforça de la pourvoir d'un abbé à sa convenance. En 968, à la mort de Genulfus, il offrit l'abbaye à Rathier de Vérone, personnage remuant qui, après avoir occupé à trois reprises le siège épiscopal de Vérone et avoir durant l'un de ses exils été pourvu sans plus de succès de l'évêché de Liège (953-955), revenait définitivement d'Italie[2]. Selon Folcuin, Rathier aurait même acheté la dignité abbatiale. Quoi qu'il en soit, cette tentative fut sans lendemain, soit que le candidat y ait renoncé de lui-même, comme il l'affirme, soit qu'il en ait été chassé par les moines dès sa prise de possession, comme le prétend la *chronica brevis*[3]. Cet épisode illustre bien l'étendue des droits du souverain dans le choix des abbés et le risque qu'ils faisaient courir à l'abbaye.

L'abbé Guerricus qui, en définitive, recueillit la succession de Genulfus, est célébré par les chroniqueurs locaux pour son règne réparateur : *diligenter ea que predecessor distraxerat recuperare studuit*[4]. En fait, c'est sous son règne qu'on trouve la manifestation la plus nette de l'emprise comtale, dissimulée, il est vrai, sous les apparences flatteuses du séjour à Saint-Amand de la reine Suzanne[5]. Cette princesse, qui épousa successivement Arnoul II (mort en 988), puis le futur roi de France Robert le Pieux (vers 990) et fut enfin rapidement répudiée par son second mari, s'installa durant son veuvage à Elnone, dans une demeure qualifiée de palais (*palatium* ou *aula regum Francie*) pour laquelle

---

1. É. Lesne, *op. cit.*, ch. III : *Le « servitium » des églises seigneuriales*, p. 57-64.

2. Sur Rathier, voir la notice de G. Kurth, dans la *Biographie nationale*, t. XVIII (1905).

3. Folcuin, *Gesta abbatum lobbiensium*, *M.G.H.*, *SS.*, t. IV, p. 69. *Chronica brevis*, voir notice de Guerricus ; Rathier déclare qu'il refusa cette offre parce-qu'il n'était pas moine (*Praeloquiorum libri sex*, finale du livre V, éd. Martène et Durand, *Amplissima collectio*, t. IX, c. 938).

4. *Breve chronicon* et *Chronica brevis*, *sub verbo* Guerricus.

5. Sur ces événements, voir en particulier *Breve chronicon* au mot Guerricus ; la notice composée par l'abbé Bovo II sur le *ministerialis ville* (entre 1119 et 1121), A.D.N., 12 H 2, f° 14 et v° ; la notice composée par l'abbé Gautier en 1123 (offrandes de la reine Suzanne) A.D.N., 12 H 1, f° 44 et B.N., coll. Moreau 51 (47), éd. Miraeus-Foppens, *Opera dipl.*, t. II, c. 684 ; t. III, c. 34 (textes très fautifs).

l'abbé Ratbode bâtit même une tour achevée en 1010[1]. Fait plus important : elle obtint à titre viager de l'abbé Guerricus la jouissance de la terre de Mortagne et de ses dépendances, qui avaient donc fait retour à l'abbaye à la faveur de la réforme de 952.

Cet épisode, qui se place évidemment après la répudiation de la reine Suzanne (991 ou 992), est extrêmement significatif[2]. Suzanne, en effet, ulcérée de cet affront et de la perte de sa dot — le port de Montreuil-sur-Mer — injustement retenue par le roi, mit le comté en état de défense et procéda à une vaste réorganisation administrative. Les anciens *pagi* furent regroupés en unités plus vastes, sans doute au nombre de cinq, qui portèrent le nom de *comitatus* et sont les ancêtres des châtellenies. Un *comitatus curtracensis seu tornacensis* vit ainsi le jour avant le 18 mars 994. L'installation de Suzanne à Saint-Amand et l'abandon qui lui est fait de Mortagne, point stratégique important, rentrent bien dans le cadre de cette politique anti-capétienne. En tout cas, il est bien certain que l'abbé Guerricus n'a consenti à une telle libéralité que sur l'ordre de la comtesse et cette dotation rappelle de très près l'usage carolingien des précaires *verbo regis*, qui, on le sait, aboutirent le plus souvent à une amputation du temporel monastique.

Or c'est le sort qui advint à Mortagne et à ses dépendances. Ces terres furent plus tard usurpées par le fils de Suzanne, le comte Baudouin IV (988-1035), soit à la mort de Guerricus (996), soit plutôt à la disparition de la reine Susanne, en 1003[3]. Ainsi se trouvait perdu le principal avantage que Saint-Amand avait recueilli à l'occasion de la réforme gérardienne. Ce qu'une intervention comtale avait procuré, une autre l'enlevait de manière définitive. Le cercle était refermé ; la place était libre pour une nouvelle réforme.

C'est sans doute à la même époque, sous l'abbatiat de Ratbode (996-1013) et sous le règne du comte Baudouin IV, que fut fondée, à l'intérieur même du monastère d'Elnone, une communauté de chanoines destinée à desservir l'église Saint-André.

L'existence de chapitres séculiers dépendant d'abbayes bénédictines est attestée dans d'autres endroits, en particulier dans le

---

1. Ph. Grierson, *Annales de Saint-Amand, sub anno 1010 ; Breve Chronicon :* « Ratbodus de domo regia que erat ante ecclesiam turrim construxit. »

2, A. C. F. Koch. *Die flandrischen Burggrafschaften*, dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, t. LXXXIX. 1959, p. 154-172, en part. p. 166-157.

3. Dans la notice écrite entre 1119 et 1121 (voir p. 137, n. 5), on lit : « Jam enim (sous l'abbé Malbode 1018-1065) ipsa Mauritania cum appendiciiis suis de jure Sancti Amandi in manum comitis Flandrie transierat, quia loca illa Susanna regina manens ante monasterium antea permissu abbatis Werrici in vita sua tenuerat. »

diocèse de Liège[1]. Cette situation singulière entraînait même parfois, lorsque les bâtiments étaient voisins, une véritable compénétration des deux communautés.

Pour comprendre le cas de Saint-Amand, il faut partir des faits bien établis des XI^e^ et XII^e^ siècles. On constate qu'à cette époque l'église Saint-André, l'un des trois sanctuaires du monastère, était occupée par un groupe de chanoines séculiers placés sous l'autorité d'un doyen[2]. Ils restaient pourtant dépendants de l'abbé qui avait la collation des prébendes ; les biens mêmes du chapitre n'étaient pas distincts de ceux de l'abbaye ; ils représentaient simplement l'une des nombreuses dotations particulières affectées aux offices claustraux[3]. Nous connaissons l'un des doyens de Saint-André au XI^e^ siècle : le prêtre Gislebert qui devint ensuite moine d'Elnone, composa un poème sur le voyage des reliques de saint Amand en 1066 et mourut en 1096[4].

Or une charte de l'abbé Ratbode (996-1013), la seule d'ailleurs que nous possédions de lui, semble se rapporter aux débuts de cette communauté rivale. Cet acte[5] ne nous est parvenu que mutilé, parce que le feuillet du cartulaire de Gautier sur lequel il était reproduit, était lui-même déchiré, et cela probablement depuis longtemps. Dans ce document, l'abbé s'adressait à ses moines dans les termes suivants : *Vestre caritati, domini et fratres dilectissimi, quoddam oratorium in coenobio elnonensi a beato Amando antiquitus constructum ac orationis gratia sibi dilectum*

---

1. Dom Daniel Misonne, *Chapitres séculiers dépendant d'abbayes bénédictines dans l'ancien diocèse de Liège*, communication présentée au congrès tenu à La Mendola, en 1959, sur la vie canoniale, à paraître dans les actes de ce congrès.

2. 13 mars 1201, Privilège du Pape Innocent III, A.D.N., 12 H 1, f° 72 : « Cum infra septa monasterii vestri ecclesia sancti Andree a longis retro temporibus haberetur, in qua secularium prebende canonicorum fuerant institute, quarum ad abbatem ejusdem monasterii donatio pertinebat... »

3. Dotation des offices claustraux (1085-1097), A.D.N., 12 H 1, f° 98 et v°, éd. Ch. Duvivier, *Actes et documents anciens*, I, 74. Le prévôt se voit attribuer un certain nombre de *curtes* et de droits à l'intérieur de la seigneurie, « exceptis illis que deputata sunt canonicis sancti Andree. »

4. Sur Gislebert et ses écrits, voir Bethmann, dans *M.G.H., SS.*, t. XI, 413-414 et Holder-Egger dans *M.G.H. SS.*, t. XV, 848. Voir aussi la mention contenue dans le catalogue de la bibliothèque de Saint-Amand (B.N., ms. lat. 1850) : « Gillebertus magister, monachus elnonensis, prius sancti Andree canonicus » (L. Delisle, *Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, t. I, p. 309). La *Chronica brevis* l'appelle « decanus elnonensis » (*M.G.H., SS.*, t. XIII, p. 387).

5. Le n° 22 du cartulaire de Gautier était intitulé « Concessio domni Ratbodi abbatis ». Le texte nous est fourni par le ms. B.N. lat. 12.658 (f° 224^v^). Sur le cartulaire de Gautier, voir notre article *Le premier cartulaire de l'abbaye de Saint-Amand*, dans *Le Moyen Age*, 1956, p. 301-329.

olim propter vastationem paganorum desolatione miserabili in solitudinem pene redactum sed consilio necnon et auxilio clarissimi domini ac nominatissimi marchionis nostri Balduini favente, a nostra parvitate instauratum proposse atque ibi quosdam fratres delegasse qui assidue...

Cet oratoire, construit par saint Amand qui aimait à y prier, semble bien être l'église Saint-André, dans laquelle il rendit le dernier soupir, devant l'autel de la Vierge[1]. Sans être à proprement détruit, il aurait été abandonné à la suite des invasions normandes et restauré finalement sur l'initiative de Baudouin IV le Barbu (988-1035).

La finale du texte est particulièrement digne de remarque : « (nous) y avons délégué certains frères qui assidûment... » La phrase a été interrompue par la mutilation juste au moment où elle allait nous faire connaître une initiative nouvelle concernant l'église Saint-André.

De quelle initiative pouvait-il s'agir? Rappelons-nous les circonstances : Saint-Amand et sa région étaient devenus un point d'appui de la politique comtale depuis que la reine Suzanne s'y était installée, qu'elle s'était fait construire une tour et céder le domaine de Mortagne. Sans doute la crise de 993-994 était-elle passée, mais la Flandre commençait maintenant une politique d'expansion en direction de l'Empire, au détriment des marches frontières créées par les Otton. En 1006, Baudouin IV s'emparait du château de Valenciennes. La place de Saint-Amand conservait donc toute son importance stratégique. D'autre part nous savons qu'au XI^e siècle se multiplièrent en Flandre les fondations de collégiales destinées à desservir les *castella* comtaux : ce fut en particulier le cas pour Lille, Messines, Aire, Thourout, Ypres, Cassel et Bruges[2]. Plus que des centres religieux, ces collégiales « sont des bureaux, des centres d'administration comtale et les chanoines servent avant tout de *notarii*, de fonctionnaires comtaux ». Ces indices convergents éclairent le texte tronqué et permettent de reporter au temps de l'abbé Ratbode et à l'initiative du comte Baudouin IV l'apparition à Saint-Amand d'une nouvelle communauté qui, en tout cas, est parfaitement attestée au milieu du XI^e siècle. Dans cette hypothèse hautement vraisemblable, on

1. Détail fourni par Philippe, abbé de l'Aumône à partir de 1156, qui retoucha l'ancienne vie de saint Amand à la demande de l'abbé Hugues II (1150-1169). Pour ce détail, voir ch. 64 et 72 (*AA.SS. Feb.*, t. I, p. 870, 872).

2. J. Dhondt, *Développement urbain et initiative comtale en Flandre au XI^e s.*, dans *Revue du Nord*, t. XXX (1948), p. 153-154.

s'explique fort bien qu'au XII^e ou XIII^e siècle le feuillet du cartulaire ait été arraché, et arraché précisément à l'endroit où la « concession de l'abbé Ratbode » fournissait l'acte de naissance du chapitre concurrent.

L'étude de ces soixante années qui séparent la réforme de Gérard de Brogne de la réforme de Richard de Saint-Vannes, permet de se faire une idée de la « liberté » dont jouissait Saint-Amand. Manifestement, on se trouve en présence d'un régime intermédiaire entre l'abbatiat laïque et un gouvernement régulier. Un abbé religieux présidait au monastère, mais le comte, à la façon des rois carolingiens, continuait à puiser largement dans sa fortune foncière et à veiller, à sa manière, sur la marche générale de l'abbaye. Naturellement, en cas de nécessité, les intérêts propres de Saint-Amand étaient sacrifiés à la politique comtale.

La réforme de Richard de Saint-Vannes qui marqua, dans la vie de l'abbaye, le début d'un renouveau durable, permet par voie de contraste, de mieux saisir les déficiences de la tentative antérieure. Richard reçut le gouvernement de Saint-Amand en 1013 et le garda cinq ans[1]. Or on ne voit plus après lui, au XI^e siècle, d'exploitation des richesses monastiques au profit du comte. On dirait que celui-ci s'acquitte uniquement désormais d'une mission de justice et de paix que les textes amandinois, vers la fin du XI^e siècle, désignent sous le nom d'avouerie. D'autre part, la seigneurie de Saint-Amand qui a acquis ses limites définitives, se constitue comme une entité. Un tribunal nouveau, la cour féodale, permet à l'abbé de poursuivre les abus dont ses vassaux se rendent coupables. A l'intérieur du monastère, les nombreux offices claustraux reçoivent chacun une dotation particulière[2]. Bref, en dépit de conditions d'existence rendues fort dures par une féodalité en plein essor, l'ordre et la régularité sont protégés par des institutions à la fois à l'intérieur de la seigneurie et dans le monastère. Faut-il voir dans cette situation l'empreinte du réformateur lorrain, ou la conséquence d'une évolution générale ? On ne sait. En tout cas, la période richardienne fut incontestablement plus heureuse que la période gérardienne.

Lille. H. PLATELLE.

1. *Annales Elnonenses* (éd. PH. GRIERSON) *sub anno 1013 et 1018.*

2. Pour ce bref aperçu, nous ne pouvons que renvoyer au travail que nous préparons sur *l'organisation judiciaire de la seigneurie de Saint-Amand du XI^e au XVI^e siècle.*

GÉRARD DE BROGNE
A SAINT-WANDRILLE ET A SAINT-RIQUIER

L'histoire de la Réforme monastique en France au x^e siècle est liée de très près à celle de l'évolution sociale alors en cours, et s'est réalisée à l'aide d'accords et de compromis entre la puissance politique et militaire d'une part, et l'activité religieuse d'autre part. Gérard de Brogne, qui s'est imposé au marquis de Flandre par sa sainteté et ses miracles, va désormais accompagner sa marche, établissant dans les monastères des territoires occupés par lui des garnisons de moines dévoués, centralisant leurs reliques à Saint-Bertin ou à Gand, comme jadis les dieux des populations vaincues venaient peupler le panthéon romain.

Le plus connu de ces enlèvements de reliques concerne les restes des saints Wandrille et Ansbert — nous réserverons la question de celles de saint Vulfran — pendant l'année faste 944 qui vit, au printemps, la réoccupation de Saint-Bertin par le comte de Flandre et, le 3 septembre, la réintégration de ces reliques au Mont-Blandin ; car c'est, je crois, de réintégration qu'il faut parler. Voici brièvement la chose :

Le religieux du Mont-Blandin, auteur de l'*Adventus et exceptio Sanctorum Wandregisili, Ansberti atque Vulfranni in Blandinio*[1] qui fera d'ici à quelques années l'objet d'une réédition, chante à pleins poumons la gloire de ses saints et la grandeur d'Arnoul. Mais il garde un silence surprenant et gêné sur les antécédents de cette brillante opération. Il veut nous faire croire que les reliques sont arrivées à Boulogne en 868, et n'en ont pas bougé jusqu'en 944[2]. Aucune allusion à leurs déplacements, notamment à leur séjour à Chartres en 885, pourtant bien attesté par les *Miracula Wandregisili et Ansberti*[3].

La biographie de saint Gérard de Brogne, de son côté, n'a pas joui jusqu'ici d'une excellente réputation[4]. On lui reproche de dater de trois quarts de siècle après la mort de celui qui en fait

1. La seule bonne édition est celle des *AA.SS. O.S.B.*, Saec. V, pp. 201-214.
2. *Op. cit.*, cap. 10.
3. *AA.SS. Jul.*, t. V, p. 289 B.
4. *AA.SS. Oct.*, t. II, pp. 220-320.

l'objet[1], et de contenir des erreurs. Parmi celles-ci, on compte l'affirmation suivante :

> In primis autem adiens Blandiniense coenobium invenit... infestatione pessimorum ad nichilum pene nudatum, insuper, et quod erat lacrymarum fonte gemendum, ossibus trium, qui ibidem quieverant, sanctorum multo jam tempore exspoliatum...

Et plus loin :

> Cum quanta vero laetitiae et exsultationis gratia sanctorum superius memoratorum Wandregisili, Ansberti atque Vulfranni corpora transtulerunt, ab urbe Bononia revehens ad propria, angustare refugit nostre narrationis angustia[2]...

Il ne s'agit donc pas d'une rédaction maladroite, ou d'un *obiter dictum;* l'auteur était persuadé qu'avant 944 les corps saints avaient déjà été déposés à Gand, dont ils étaient considérés comme les protecteurs. Mabillon n'a pas fait d'objection ; les Bollandistes émettent, sur ce passage, des réserves qui paraissent porter plutôt sur la présence des reliques de S. Vulfran à cette translation[3] ; les *Monumenta Germaniae* sont les premiers à faire remarquer[4] que ce retour de Gand à Boulogne n'a pas eu lieu, mais ils n'en donnent aucune raison ; et on ne peut en trouver que dans le silence des sources possibles : l'*Adventus et exceptio*, dont nous venons de souligner l'attitude embarrassée ; les annales du Mont-Blandin, qui sont complètement muettes sur l'histoire du monastère entre 890 environ et 941 ; enfin Folcuin, tout voisin, mais aussi rival de Saint-Omer, et peu pressé sans doute de publier ses heureuses fortunes. Car il existait une tradition, notée dans le *Chronicon de Gestis Normannorum in Francia* où elle est rattachée d'une façon assez lâche à l'année 846, affirmant que les reliques des Saints de Fontenelle auraient été abritées au château de Saint-Omer[5]. En somme, contre l'affirmation de la *Vita Gerardi*, le seul argument négatif.

A Saint-Wandrille, celui qui le premier a débroussaillé les questions posées par l'histoire de la maison et, jusqu'à présent, offert sur cette matière les travaux les plus étendus — sans les

1. Von Heinemann la fixait en 1038 (*N. A.*, t. XV, p. 596).
2. *M.G.H. SS.*, t. XV-2, p. 670 ; *AA.SS. O.S.B.*, Saec. V, pp. 271-272 (Venise); *AA.SS. Oct.*, t. II, p. 317 A, D.
3. *Ibid.*, p. 268 F, 285 F.
4. *Ibid.*, p. 270, n. 4.
5. *Hist. Fr.*, VII, p. 152, d'après A. Duchesne.

comparer aucunement, du point de vue de la valeur, avec ceux de Ferdinand Lot[1], — fut le Mauriste dom Alexis Bréard (1616-1688)[2]. Ce religieux, qui résida à l'abbaye de 1636 à 1638 et en 1651-1652, écrivit, d'après des documents locaux dont certains ne se retrouvaient déjà plus au XVIII[e] siècle[3], une histoire de l'abbaye, demeurée manuscrite et comportant deux tomes dont le premier, contenant le texte et les pièces justificatives jusqu'à l'année 1089, est malheureusement perdu ; le second subsistant, avec l'ensemble des travaux de l'auteur, à la Bibliothèque Municipale de Rouen[4]. Mais, de 1681 à 1685, l'auteur composa un abrégé de l'ensemble, dont il exécuta plusieurs copies, ne présentant entre elles que d'insignifiantes variantes[5]. Cet abrégé, écrit en latin sous le titre de *Compendium Historiae Fontanellae*, se divise en une exposition chronologique rapide de l'histoire de l'abbaye, puis en des notes concernant les abbés. Dans la première partie, on lit :

> Fontanellenses monachi... effoderunt omnium sanctorum suorum corpora... et tandem... intulere, anno (fere *Havre*) octingentesimo nonagesimo nono, tertia die septembris, cum gloria multorum miraculorum in monasterio s. Petri Blandiniensis ad Gandavum...

Et, quelques lignes plus loin :

> Anno circiter 899, ut praelibavi, Fontanellenses, ex urbe Carnuto suas reliquias intulerunt cum grandi signorum gloria in monasterio S. Petri de Blandinio ad Gandavum ; easque aliquo post tempore ex Blandinio, metu appropinquantium Danorum, in fortissimum s. Audomari castrum latas per Eucherium abbatem et Frangerium praefectum, retulit tandem anno 944 Arnulfus Flandriae comes in Blandiniense coenobium, cui venerabilem Gerardum, virum eximiae pietatis, abbatem praefecerat[6].

Dans la seconde partie de cet abrégé, celle qui concerne les biographies abbatiales, on lit encore sous l'article de l'abbé Louis († 867) :

---

1. *Études critiques sur l'abbaye de Saint-Wandrille*, Paris, 1912 (*Bibl. Éc. Htes-Ét.*, fasc. 204, surtout pp. XXXI-XLVI et CIII, n. 8).
2. Sur lui, voir : TOUSTAIN et TASSIN, *Histoire de l'abbaïe de Saint-Vandrille* (Saint-Wandrille, 1936), pp. 123-128.
3. *Ibid.*, p. 124.
4. Rouen ms. 1215 (Y-133), 1218 (Y-98).
5. Rouen 1213 (Y-168), 1214 (Y-100) ; Le Havre 333 (A-35) ; Paris *B.N.* lat. 14377, fr. 4899.
6. Rouen 1213, pp. 30-31, et 1214 ; Paris *B.N.*, lat. 14.377, pp. 17-18 ; fr. 4.899, f. 19-20 ; Le Havre 333, art. 21-22.

> Profugi Abbas et monachi, relicto in Fontanella s. Vulfranni corpore, effossa ss. Wandregissili et Ansberti corpora... contulere per aliquot annos diversa in loca, de quibus amplissime in mea Fontanellensi historia, ac tandem deponere anno circiter 899 in monasterio sancti Petri de Blandinio ad Gandavum, unde ob persequentes et depopulantes illam Flandriae partem Danos, delata sunt per Eucherium abbatem et Frangerium praefectum in fortissimum sancti Audomari castrum, ex quo relata sunt opera Arnulfi Flandriae comitis anno 944 in sacram sancti Petri Blandiniensis abbatiam, cui venerabilis Gerardus preerat[1]...

Et un peu plus loin, enfin :

> ... anno 899, circa quem, ut dixi, reliquias sanctorum Wandregisili et Ansberti, atque quorundam aliorum (e quibus Vulfrannum excipias) ex urbe Carnuto delate sunt per ipsos profugos in monasterium Sancti Petri Blandiniensis, ad Gandavum...

Là encore, il est certain que dom Bréard, comme l'auteur de la *Vita Gerardi*, connaissait deux arrivées des reliques de Fontenelle à Gand, séparées par un intervalle d'environ 45 ans ; la première ayant été suivie, relativement peu de temps après, par un enlèvement dû aux circonstances et opéré, ce semble, malgré la volonté des moines et de la population gantoise.

Que vaut le témoignage de dom Bréard ? Ce Mauriste de la première heure possédait déjà les qualités de sincérité et d'ardeur au travail des illustres religieux qui devaient percer à la génération suivante ; mais il n'en avait pas l'expérience technique ni le sens de la précision, ayant été toute sa vie humaniste et régent de collège ; par ailleurs, le peu de temps qu'il passa à Saint-Wandrille l'empêcha de mettre au point sa documentation, ce qui a entaché ses travaux de confusions et d'erreurs de lecture assez légères, mais nombreuses, qui rendent nécessaire le contrôle de ses conclusions ; dans leur ensemble néanmoins, celles-ci forment la base solide de la notice consacrée par la *Gallia* au monastère[2].

Dans ce court passage, les problèmes sont nombreux. Imprécision de la date d'arrivée à Gand : « environ 899. » La date du 3 septembre donnée comme celle de cette première venue, est aussi celle de l'*Adventus* de 944 ; n'y a-t-il pas là une confusion de dom Bréard ? Les pirates ont-ils simplement prononcé une menace, ou y eut-il invasion ? Les annales de Flandre n'en citent plus après 891. Le nom du « préfet » qui gouvernait la région de

1. Rouen 1213, p. 114 ; 1214, p. 126-127 ; Le Havre 335 fol. 59-60 ; Paris *B.N.* lat 14377, p. 58 ; fr. 4899, p. 71.
2. *G.C.*, t. XI.

Saint-Omer dans le premier quart (approximativement) du xe siècle a presque certainement été mal lu et déformé : au lieu de *Frangerus* il faut dire *Erkangerus*, le célèbre 'préfet' de Boulogne. Une erreur caractérisée est enfin d'avoir fait revenir les reliques, en 944, de Saint-Omer, au lieu de Boulogne.

Voilà bien des objections, qui ne sont malheureusement pas susceptibles de solution, puisque le volume où l'auteur donnait ses sources et ses déductions a disparu ; nous n'avons plus que ses conclusions, destinées à des amis du monastère plus qu'à des savants, et où il ne s'est pas donné la peine de préciser ses dires.

Il n'en faut pas moins conserver l'essentiel de l'exposé de dom Bréard. Cette double arrivée des reliques à Gand était chose parfaitement certaine pour lui, et il la démontrait à l'aide de documents disparus. Où, en effet, aurait-il été prendre le nom et le titre des auteurs de la translation de Gand à Saint-Omer ? Erkanger lui était connu, peut-on croire, par l'abrégé de l'*Adventus* de 944 transcrit dans le *Chronicon Majus*[1], où il est seulement noté comme ayant apporté des reliques de saint Kilian de Wurzbourg de Germanie à Boulogne ; il n'y est pas qualifié de *praefectus*, mais de *comes*. L'abbé Eucher est complètement inconnu dans la région à cette époque ; si même, en raison des médiocres qualités de paléographe de dom Bréard, manifestées par la forme erronée *Frangerus*, il fallait admettre qu'au lieu d'*Eucherius* la source portait peut-être *Rotbertus*, nom de l'abbé de Gand attesté en 918 (?) par la donation d'Elstrude[2], ni l'un ni l'autre de ces noms ne se rencontre dans les documents subsistants de l'abbaye. Enfin, la concordance de la source inconnue de dom Bréard avec la *Vita Gerardi* et le *Chronicon de Gestis Normannorum* indique qu'il y avait sûrement là une tradition ancienne.

Qu'était-ce que cette source ? J'y verrais assez volontiers un supplément aux *Miracula Wandregisili et Ansberti* qui, après l'énumération des miracles accomplis à Chartres en 885 (le texte dit 895, en sorte que le 899 de dom Bréard pourrait être 889) et un autre non daté, accompli à Boulogne et qu'on pourrait reporter à une date antérieure, s'achèvent *ex abrupto* sans la moindre conclusion. Des notes informes en ce qui concerne la suite ont pu

1. Ms. Le Havre 335 (A-34) ; publié par Holder-Egger, dans *M.G.H. SS.*, t. XXX, 818 ; j'ai démontré dans *Rev. Mabillon*, 1938, pp. 153-158 : *Que vaut le texte bref...*, qu'il ne s'agit pas d'un original, mais d'un extrait de basse époque.

2. Cette donation, qualifiée de fantaisiste par M. Dhondt, *La donation d'Elstrude à Saint-Pierre de Gand* (*Bull. Comm. roy. d'Histoire*, 1940) a été quelque peu réhabilitée par M. Koch : *De dateringen in het « Liber Traditionum »...* (*ibid.*, 1958, pp. 162-164), où il lui attribue la date 918 ?-928.

être sauvées et, recopiées, parvenir jusqu'au XVII^e siècle ; en tous cas, elles sont demeurées inconnues, ou inutilisées, aux chroniqueurs de l'abbaye au bas moyen âge[1].

***

Comment et pourquoi la communauté errante de Fontenelle aurait-elle choisi Gand comme lieu de son installation ? Elle possédait un domaine important aux portes de Boulogne, à Outreau, et de nombreuses propriétés en Ternois, notamment dans les environs immédiats de Saint-Omer, où les églises de Nortbécourt, Bayenghem et Recques sont dédiées à saint Wandrille. Par contre, on ne lui connaît aucune possession en Flandre. Mais, dans les dernières années du IX^e siècle, l'ombre du redoutable Baudouin le Chauve, comte de Flandre, s'étendait vers la Manche ; redoutable, mais utile à ceux qui consentaient à vivre sous sa domination. Les événements de 885 avaient prouvé que la protection des murailles romaines de Boulogne n'était plus suffisante contre les Scandinaves ; en 891, une nouvelle incursion obligea les moniales de Sainte-Berthe de Blangy, où les moines de Saint-Wandrille auraient trouvé, paraît-il, accueil pendant plusieurs années[2], à partir pour l'Alsace ; la source utilisée par dom Bréard semble avoir laissé entendre que le départ des religieux de Fontenelle pour Gand fut spontané, et on peut croire qu'ils furent heureux de se mettre à l'abri du repaire de Baudouin, malgré l'incommodité qu'ils éprouvaient en s'éloignant de leurs propriétés, et les plaintes probables des Boulonnais et des Ternisiens, désolés de perdre la protection spirituelle de leurs reliques.

Comme on l'a dit plus haut, l'histoire de Saint-Pierre de Gand, entre 890 et 941 est très mal connue[3]. Les religieux réfugiés avaient conservé, comme on va le voir, leurs habitudes de travail hagiographique et historique ; mais le milieu de chanoines décadents où ils avaient été introduits n'était sans doute pas favorable à la vie intellectuelle.

***

1. Notamment les Annales contenues au ms. Paris *B.N.* lat. 12780.
2. F. Lot, *Études critiques sur l'abbaye de Saint-Wandrille*, p. XL, n. 1.
3. M. A. C. F. Koch a exposé ce qu'on peut en considérer comme certain dans son article *Wanneer kwam het vorstendom Vlaanderen tot stand ?* dans *Handelingen der Maatschappij voor Geschiedenis en Oudheidkunde te Gent*, n. sér., 3, (1948) pp. 135-141.

Dom Bréard indique, nous l'avons vu, que le retour des corps saints au bord de l'Aa était dû aux craintes d'une invasion normande, invasion que, dans un autre passage, il considère comme ayant eu lieu. Mais les annales flamandes, d'une concision désespérante pour la première moitié du Xe siècle, ne font aucune mention de cet événement[1].

S'il s'est réellement produit, comme je le crois, à quel moment le placer? Folcuin parle bien[2] d'un conflit avec les Normands chrétiens de Rouen, au cours duquel ceux-ci saccagèrent Boulonnais et Ternois. Mais évidemment l'apport des reliques sur le théâtre de la guerre eût été une absurdité; d'autre part, cette date s'accorde mal avec la présence d'Erkanger, attestée depuis 886 jusqu'en 921, et peut-être 923[3]. On admet qu'il a dû disparaître peu après cette date.

L'hypothèse qui me paraît préférable est celle de l'année 919. Baudouin le Chauve était mort le 10 septembre 918, et ses domaines avaient été partagés entre son aîné Arnoul, qui avait eu la Flandre, et son cadet Allou (Adalolfus) à qui avaient échu Boulonnais et Ternois. L'une des raisons qui déterminèrent les succès des pirates nordiques, en dehors de leur supériorité technique militaire, était le soin qu'ils mettaient à préparer leurs expéditions et à n'attaquer que les pays affaiblis par la guerre civile, une lourde défaite extérieure ou la mort d'un roi combatif. On peut dire que l'histoire de leurs succès est celle de nos guerres civiles et de nos échecs militaires[4]. Il est pour moi moralement certain que l'annonce de la disparition de l'adversaire redouté qu'avait été Baudouin, et surtout celle de la division de son état, avec les désordres que cela entraînait habituellement, dut amener des bandes de pirates à l'embouchure de l'Escaut, et un commencement de pillages. Heureusement pour leurs peuples, les fils de Baudouin eurent plus de bon sens que les Bretons d'Armorique, à qui leurs divisions incessantes valurent, cette même année 919, une terrible invasion qui d'ailleurs sauva peut-être la Flandre[5]. Le

---

1. *Les Annales de Saint-Pierre de Gand et de Saint-Amand*, éd. Ph. Grierson (*Recueil de textes pour servir à l'Histoire de Belgique, Comm. roy. d'Hist.*, Bruxelles, 1937).

2. *SS. XIII*, p. 626, année 926 peut-être.

3. Gabrielle Odend'hal, *Les comtes de Boulogne de la fin du IXe siècle au début du XIIe* (*Pos. th. École des Chartes*, 1923).

4. Dom J. Laporte, *L'abbaye de Saint Wandrille et les invasions nordiques*, dans *L'abbaye de Saint-Wandrille*, 1953, pp. 23 sq. Cet article est à compléter à l'aide du passage ci-dessus.

5. Flodoard, *Annales*, éd. Lauer, p. 1. La plus grande partie des bandes

vieil Erkanger et Allou durent faire valoir à Arnoul que, puisqu'il y avait séparation, il était juste que chacun reprît son bien : les domaines des saints Ansbert et Wandrille se trouvaient en Ternois et en Boulonnais et, sans aucun doute, les populations les réclamaient... Le nouveau comte de Flandre, menacé par les Scandinaves qui avaient dû commencer à piller et brûler à l'estuaire, et n'attendaient que l'occasion d'un coup de main sur Gand, ne pouvant songer à se brouiller avec Allou, dut, bien malgré lui, laisser partir les précieuses reliques...

Telles sont les hypothèses que peut suggérer l'affirmation de dom Bréard ; l'ignorance où nous sommes des termes exacts de la source qu'il employait et de la manière dont il l'a traitée empêche, bien entendu, qu'on y accorde aucun caractère définitif, tant du moins qu'une nouvelle découverte ne les aura pas confirmées.

***

Les raisons qu'on put avoir pour préférer le château de Saint-Omer aux remparts de Boulogne pour la protection des reliques, n'étaient peut-être pas seulement d'ordre militaire. Elles devaient tenir à la personnalité d'Erkanger. Celui-ci, brillant défenseur du Boulonnais devant les Scandinaves, avait perdu son comté lors du coup d'État de 896 en même temps que plusieurs autres, fidèles des Carolingiens, et M. Dhondt [1] s'étonne à bon droit qu'il ne l'ait pas récupéré lors de la contre-offensive de Charles le Simple en 898. Le texte de dom Bréard donnerait peut-être la clef de ce petit problème : le roi, devant l'insistance de Baudouin, aurait pu « couper la poire en deux », accordant le comté, c'est-à-dire la ville et l'arrière-pays au Flamand, mais la préfecture du port et de la flotte [2], avec ses profits à Erkanger ; de même au premier l'expectative de Saint-Bertin — on sait comment il accéléra l'échéance — mais Saint-Omer, château et collégiale, à son ancien fidèle. Celui-ci, selon l'ingénieuse observation de M. Dhondt aurait été dédommagé dans le comté de Melun.

---

scandinaves, à la mer cette année-là, semblent s'être concentrées sur la Bretagne. Les effectifs qui avaient pu inquiéter les bouches de l'Escaut ne devaient pas être assez nombreux pour opérer une invasion en règle.

1. Dhondt, *Recherches sur l'histoire du Boulonnais et de l'Artois aux IX^e^ et X^e^ siècles*, dans *Mémoires... de l'Académie d'Arras*, 1941-1942, pp. 97-99.

2. Cf. *Notitia Dignitatum*, Occ. 38 ; le titre est encore attesté à Étaples au début du IX^e^ siècle : *Grippo, praefectus emporii Quentavici*, dans *Miracula Wandregisili*, *AA.SS.*, t. V, jul., p. 286 F.

Par ailleurs, l'installation des reliques et de la communauté de saint Wandrille à Saint-Omer permet d'expliquer au mieux certaines données surprenantes des documents.

On a déjà vu que l'affirmation du *Chronicon de Gestis Normannorum* concernant le séjour des corps saints dans la région, s'en trouvait considérablement renforcée.

D'autre part, on sait que le manuscrit 764 de la Bibliothèque de Saint-Omer, provenant en dernier lieu, croit-on, de Saint-Bertin, contient, de plusieurs écritures paraissant du milieu du x^e^ siècle, d'abord des pièces traitant de saint Wandrille : Office propre, généalogie, biographie accompagnée de miniatures, et ses miracles avec ceux de saint Ansbert, les biographies en prose et en vers de ce dernier, la Vie de saint Winnoc dont les reliques étaient conservées alors à Saint-Bertin, le récit des incursions scandinaves autour de ce monastère au IX^e^ siècle.

Or, pour la première partie au moins de ce manuscrit, il ne s'agit pas d'une simple collection de vies de saints. Une étude récente de M. Wormald[1] a établi que les pièces concernant saint Wandrille constituent ce qu'on appelait alors un *Libellus de (tali) sancto*, et qu'on utilisait pour accomplir ses dévotions envers les bienheureux. Ce serait même le plus ancien qui soit parvenu jusqu'à nous, si celui de saint Kilian, conservé à Wurzbourg, était de la fin du x^e^ siècle. Les *Libelli* indiqués par M. Wormald ont tous été composés dans le lieu où étaient vénérées les reliques[2], et par ailleurs la contemporanéité de notre *Libellus* avec les pièces concernant Saint-Bertin, le situe bien dans ce monastère. Jusqu'à présent, les relations entre Fontenelle et Sithiu paraissaient avoir été fort rares, et l'on ne voyait pas pourquoi ce *Libellus de sancto Wandregisilo* y aurait été composé. Les renseignements donnés par dom Bréard permettent de combler cette lacune : les reliques conservées au château de Saint-Omer y attiraient des pèlerins.

Peut-être est-ce à cette époque que l'on reconstruisit les églises des villages voisins de Nortbécourt, Bayenghem et Recques en les dédiant à saint Wandrille, dans les souvenirs de qui l'on pouvait aisément prélever quelques parcelles de reliques.

L'exécution de ce *Libellus* montre que le scriptorium de Fontenelle travaillait toujours, entre 920 environ et 944. Il faut se demander si la principale de ses œuvres : les *Gesta Abbatum*

1. Francis Wormald, *Some illustrated Mss. of the Lives of the Saints* (*Bull. of the J. Rylands Library*, 1952, pp. 250-262).
2. *Ibid.*, p. 262.

Fontanellensium n'a pas suggéré l'idée et tracé la méthode des célèbres *Gesta Abbatum Sithivensium* que Folcuin devait mettre en chantier en 961. Waitz, son éditeur, suggère dans sa Préface un rapprochement entre les deux ouvrages [1], et ce que nous venons de voir ne peut que renforcer cette hypothèse. Cette activité culturelle de la communauté errante, nous allons la retrouver dans un instant à Gand.

Voici enfin le dernier problème posé par ce *Libellus :* Il est orné, comme on l'a vu, de miniatures maladroites mais fort intéressantes. Les trois premières représentent des épisodes parfaitement reconnaissables de la vie de saint Wandrille. Mais la quatrième (fol. 9) nous montre un moine assis sous une arcature, assisté d'un religieux, et recevant un livre que lui présente un autre moine agenouillé. On ne peut l'identifier avec saint Wandrille ; il n'a de commun avec lui que la *cuculla* pourpre, indiquant vraisemblablement un prélat ; pas de crosse (un maladroit lui en a barbouillé une postérieurement) ; l'artiste lui a fait un visage ovale et rasé, très différent de la face émaciée et légèrement barbue qu'il a prêtée au fondateur de Fontenelle. Quel est ce nouveau prélat ? Un dévot de saint Wandrille, assurément. Faut-il penser à l'énigmatique Eucher ? Nous ignorons complètement la suite des abbés de la communauté de Saint-Wandrille, depuis la mort d'Ebles, tué en Aquitaine en 892 [2], jusqu'à la nomination de Womar, dont il sera question plus loin. Était-ce un supérieur de leur communauté qui avait pu mener une existence indépendante de la volonté royale depuis que les accords de 911 avaient remis son sol aux Normands et annéanti son titre ? Ce prélat cependant serait plutôt un Bertinien ; on songerait volontiers à Wicfred, prévôt de Saint-Bertin, fait évêque de Boulogne en 935 [3], et qui essaya de soustraire les reliques aux pieuses convoitises de saint Gérard et d'Arnoul, en 944.

***

Les corps saints durent rester assez longtemps d'abord au château de Saint-Omer, puis sans doute à Saint-Bertin. Ce ne fut peut-être qu'à la récupération de Saint-Bertin par les Flamands, le 15 avril 944, qu'on les mit en sûreté à la cathédrale de Boulogne,

1. *M.G.H. SS.*, t. XIII, p. 600.
2. F. Lot, *op. cit.*, p. XXXVIII, n. 3 ; Levillain, *L'abbé Ebles...* (Corr. Hist. et Arch., 1902).
3. Folcuin, *loc. cit.*, p. 627.

dont l'évêque Wicfrid était, comme on vient de le dire, ancien prévôt du monastère.

Quant aux mesures qui précédèrent leur enlèvement par Arnoul, nous en sommes réduits, pour les connaître, à une phrase laconique de l'*Adventus in Blandinio :* « Le temps était venu de transférer ces reliques, comme il en avait été décidé dans le conseil des Saints[1]. » Il y a tout lieu de croire que l'auteur fait allusion à des tractations entreprises par saint Gérard avec les moines de Saint-Wandrille, qui devaient penser qu'il ne serait pas plus pénible de vivre à peu près libres à Gand qu'à demi captifs à Boulogne ; d'ailleurs il était certain qu'à la longue le redoutable comte de Flandre devrait l'emporter. Pour lui, la récupération des reliques était bien autre chose qu'une simple question de dévotion, quelque importante que fût alors cette considération : c'était la matérialisation de la revanche prise sur l'humiliation de 919 (?), où son cadet l'avait obligé, sous la menace des païens, à lui remettre ce trésor spirituel qui faisait la gloire de Gand. Mais dans une question proprement ecclésiastique, c'était Gérard qui dirigeait négociations et opérations. Il est probable qu'il prit des engagements touchant l'indépendance de la communauté revenue à Gand, avec peut-être la restauration du monastère des bords de la Seine et la conservation de ses reliques. Arnoul ne fut que son instrument, d'ailleurs singulièrement efficace. D'après le récit assez embarrassé de l'*Adventus*[2], le comte et son escorte paraissent être arrivés avant le lever du jour sous les murs de Boulogne ; s'étant fait ouvrir les portes par intelligences — nous venons de voir lesquelles — ils entrèrent dans la cathédrale et mirent la main sur les reliques avant que l'évêque et la population fussent sur pied. Ce fut saint Gérard qui tint tête aux protestations, arrêta l'émeute près d'éclater avec l'aide, peut-être intéressée, d'une vieille dévote vénérée par les habitants, trouva même moyen d'emporter des fragments importants du corps de saint Vulmer, sur lequel nous ne savons trop quels étaient ses droits... et organisa la procession triomphale du départ, à la barbe des pauvres Boulonnais subjugués... C'est toujours lui qui aiguillonne Arnoul, notamment le lendemain au moment de franchir, à Fréthun, la rivière de Neulette où l'on voit le comte, troublé semble-t-il par de mauvaises nouvelles reçues de Gand[3], hésiter

1. *AA. SS. O.S.B.*, Saec. V, cap. 12.
2. *Ibid.*
3. « ... ecce gloriosus marchysus ex improvisu adest spiritu, turbatus et vultus mestissimus. Vagabatur enim spiritus mendacii in ore dicentium : Quia dominus

à s'attirer le courroux terrible des saints, et ne se ressaisir que sur les objurgations de l'abbé de Brogne.

L'auteur de l'*Adventus in Blandinio* nous décrit l'extraordinaire enthousiasme populaire qui signala l'arrivée des corps saints à Gand[1] et quoiqu'évidemment il soit dans son rôle de panégyriste, on comprend beaucoup mieux l'élan populaire s'adressant à des patrons longtemps vénérés et soustraits par force à leurs fidèles, que s'il s'était agi de saints personnages complètement inconnus dans la ville.

***

Les reliques avaient ainsi réintégré leur ancienne demeure, mais il semble bien qu'une partie au moins de celles de saint Wandrille en fut tirée par Gérard lui-même pour lui servir de moyen de pression morale sur les occupants sans titre des biens de l'ancienne Fontenelle en Beauvaisis, en Pincerais, et jusqu'en Normandie[2]. Ferdinand Lot a rejeté l'authenticité de ce voyage sous prétexte qu'Arnoul considérait les reliques comme siennes et n'aurait jamais voulu s'en séparer. Ce que nous venons de voir du réformateur à Boulogne et sur la route de Gand, joint à ce que nous constaterons au moment de sa démission, donne à penser qu'il était tout-puissant sur l'esprit d'Arnoul et qu'il disposait à son gré des corps saints. Sur la Somme, l'Oise et la Basse-Seine, son activité religieuse s'attache à l'activité politique du comte et en profite.

Des reliques insignes transportées à travers la France en continuel état de subversion, escortées seulement de moines et de quelques hommes d'armes, eussent été une proie trop facile pour les grands barons. Il n'est pas douteux, à mon sens, que Gérard n'ait accompagné le comte de Flandre et son armée dans leurs expéditions au sud de la Somme et n'ait profité de leur appui. A cette époque, c'est-à-dire de deux à six ans après la translation de 944, on compte deux campagnes d'Arnoul en *Francia:* la première, de juillet à novembre 946, le conduit devant Reims, Senlis, Paris, Orléans, et s'achève avec une tentative contre la Normandie[3]. Il est tout à fait peu probable dans

---

noster sanctos sedibus suis privavit,... en, in sedibus quas sanctis a se paratas credidit, ipse subsistere non meruit ! » (*Adventus*, cap. 17).

1. *Ibid.*, cap. 20.
2. *Inventio S. Vulfranni*, cap. 9 ; F. Lot, *op. cit.*, p. xliii.
3. F. Lot, *Les derniers Carolingiens*, p. 6 ; Lauer, *Louis d'Outremer*, pp. 153-154.

ces conditions que Gérard ait eu les loisirs de procéder aux recherches et aux réclamations nécessaires. En 949 par contre, le comte de Flandre, après s'être assuré d'Amiens, va escarmoucher à Senlis, se rend à Reims où il fait, sans doute à l'instigation de l'abbé de Gand, une donation à Saint-Remi, que ce dernier avait réformé quelques années auparavant, et auquel il s'intéressait encore[1]. Puis il paraît être resté toute l'année 950 et la première moitié de 951 entre Somme et Seine, aidant et conseillant le roi[2]. C'est bien probablement dans cette dernière campagne que Gérard put procéder à ses réclamations.

L'*Inventio S. Vulfranni*[3] nous apprend qu'il se présenta au prieuré de Rivecourt[4] sur l'Oise, en face de Senlis, et formula ses réclamations à un usurpateur nommé Thierry[5], qui refusa de l'écouter, maltraita son messager et mourut la nuit même, frappé par le spectre de saint Wandrille — le doux saint Wandrille ! — qui vengeait ainsi l'outrage qui lui était fait ! C'est évidemment une affabulation destinée à atténuer un échec. Le domaine n'était pas encore entièrement restitué à l'abbaye au milieu du XI^e^ siècle[6]. Nous pouvons penser que des tractations s'engagèrent, et qu'il y eut plus ou moins tôt un arrangement négocié, comme celui que nous devinons à Aupec.

Dans cette dernière localité[7], un nommé Yves, que l'on croit être l'ancêtre des comtes de Beaumont-sur-Oise[8], sollicita de la communauté de Saint-Wandrille installée à Gand, la remise au titre de précaire de quelques arpents de vignes sises au Pecq, et dépendant du domaine qu'y possédait l'abbaye depuis le VIII^e^ s. On saisit ici sur le vif la manière dont saint Gérard en usait avec les abbayes qui lui étaient soumises. L'acte n'est pas daté. F. Lot lui attribuait dubitativement l'année 959 environ[9], et tout récemment M. Koch[10] précisait : 954-959. Il me semble que Womar n'étant pas encore abbé de Saint-Pierre, — il le devint en octobre

1. Voir communication de dom Misonne.
2. LAUER, *op. cit.*, pp. 197, 208-209, 218.
3. Éd. LAPORTE, *Soc. Hist. Norm.*, Mél. vol. 14, chap. 9.
4. Cant. Estrée-Saint-Denis, arr. Compiègne, Oise.
5. J. DEPOIN (*Les Comtes de Beaumont-sur-Oise et le Prieuré de Sainte-Honorine de Conflans*, Pontoise, 1915, p. 237, n. 2), identifie ce personnage avec Thierry II, comte de Beauvais après 936.
6. F. LOT, *op. cit.*, p. 183.
7. Le Pecq, cant. Saint-Germain, arr. Versailles, S.-et-O.
8. F. LOT, *op. cit.*, p. CIII, n. 8.
9. *Ibid.*
10. A. C. F. KOCH, *De dateringen...* (*Bull. Comm. roy. d'Histoire*, Bruxelles, 1958, pp. 172-173).

953[1], — et saint Gérard, quoique ne signant pas à l'acte, paraissant avoir conservé l'autorité, cet acte serait plutôt à placer avant sa démission, et pourrait avoir été expédié entre 951 — date du retour en Flandre d'Arnoul, qui signe à l'acte — et la fin de 953. Womar, devenu prévôt de Saint-Bertin sous les abbés Gui et Hildebrand nommés par Gérard, faisait ici ses premières armes d'abbé. Il accorde à Yves et à sa femme vingt arpents de vignes au Pecq sous le cens de trois sols par an, un prix de faveur qu'on était sans doute heureux d'avoir pu arracher à un usurpateur pur et simple[2]... Leurs héritiers devraient payer un sol par arpent, soit vingt sols. Suivent les signatures de Womar, abbé, du prévôt Gui, qui est peut-être le même que celui de Saint-Pierre quelques années plus tard, du doyen Audouin, et de quinze moines, évidemment les membres de la communauté en question, enfin du notaire Odbertus, qui devait remplir ses fonctions à Saint-Pierre pendant de longues années. Gui, Audouin et Odbert reparaissent en d'autres chartes concernant exclusivement le Mont-Blandin ; on croirait volontiers que Gérard, pour éviter des tentatives de scission comme celle qui s'était produite, pensons-nous, vers 919, avait coiffé ses hôtes de cadres à lui dévoués... Quelques-uns des noms qui suivent se retrouvent aussi en d'autres actes blandiniens ; il peut s'agir d'homonymes ; il est bien probable toutefois que les deux communautés vivaient en symbiose et se prêtaient l'une à l'autre les sujets dont elles avaient besoin.

En France, aux côtés d'Arnoul, saint Gérard se préparait à affronter de plus grandes difficultés. Comme suite probablement à des engagements pris avec la communauté de Fontenelle, il essaya, nous dit l'*Inventio et Miracula S. Vulfranni*[3] d'obtenir la restitution des biens situés dans le nouveau duché de Normandie, offrant de rendre, en contre-partie, les reliques de saint Wandrille. Sackur jugeait la chose fort invraisemblable, et F. Lot faisait chorus avec lui, tout en reconnaissant que l'histoire était « d'une vérité générale, sinon particulière[4] ». Ses doutes étaient

---

1. L. Vanderkindere, *L'abbé Womar...* (*ibid.*, t. VIII, 1898, p. 303).

2. J. Depoin (*op. c.*, p. 238) suppose, non sans vraisemblance, que, par cette libéralité à Yves de Conflans, Gérard voulait remercier un parent de ce dernier, Yves de Creil, qui aurait pu être son introducteur (?) auprès de Richard Ier, qui n'avait rien à lui refuser. Mais cet auteur se trompe certainement en affirmant (*l. c.*, p. 234) que la communauté du Mont-Blandin avait pris le nom de celle de Saint-Wandrille depuis qu'elle possédait les reliques de son patron ; jamais les moines gantois n'auraient abandonné le souvenir de saint Amand.

3. *Op. cit.*, chap. II.

4. *Op. cit.*, p. XLIII.

basés sur le goût bien connu d'Arnoul pour les reliques, et l'improbabilité de leur rétrocession. Cet argument a incontestablement grande valeur, mais une simple déduction vaut-elle contre un texte, lorsque celui-ci n'offre dans le passage incriminé, aucune marque intrinsèque de mensonge ? Le vrai peut quelquefois n'être pas vraisemblable.

Laissant donc les reliques à la garde d'Arnoul, l'abbé de Saint-Pierre partit pour Rouen, pourvu des chartes de l'ancienne Fontenelle, et promit de rapporter en Normandie le corps du fondateur, si on lui restituait les domaines garantis par les diplômes. Il semble qu'il était question de restaurer aussi l'abbaye[1]. Les conseillers de Richard II, encore adolescent, acceptèrent en principe, et Gérard fut invité à venir faire lecture des documents devant la Cour ducale. Mais les possessions de Fontenelle étaient si étendues qu'il en serait résulté un bouleversement dans la fortune de plusieurs des nouveaux maîtres du sol ; ils se refusèrent énergiquement à perdre ce que leur avait valu leurs services et leur fidélité. C'était bien certainement la réaction qui s'était produite partout où Gérard avait cherché à faire restituer leurs domaines à ses monastères, et tout d'abord au Mont-Blandin. L'autorité d'Arnoul sur ses chevaliers, sa diplomatie, sa richesse surtout, qui lui permettait d'indemniser en nature les vassaux dépossédés, ne lui avaient pas permis cependant d'achever les restitutions, sinon peut-être dans les dernières années de sa vie[2]. Le jeune duc de Normandie n'était pas en état de réussir une opération si délicate. On fit cependant à Gérard des propositions plus modestes ; mais il refusa de transiger sur les droits de Fontenelle et, reprenant ses diplômes, s'en fut rejoindre les siens. On retrouve bien là une constante de sa méthode de réforme, ingénieusement mise en lumière il y a quelques mois par dom Nicolas Huyghebaert, lorsqu'il écrivait : « Les moines avaient (sur la question de la dotation des monastères) des idées très arrêtées... mettre à profit les dispositions bienveillantes des princes, non pour acquérir de nouveaux biens, mais pour rentrer en possession des domaines perdus[3]. » L'auteur aurait pu même ajouter que cette tendance

1. *suo restitueret loco (loc. cit.)*.

2. « ... cum amicis quoque ac specialiter cum fidelibus meis concilio habito, reddens restitui... et si non omnia saltem reddidi aliqua... inde abstracta » (Fayen, nº 65 ; Koch, *De dateringen...*, p. 164).

3. Dom N. Huyghebaert, *Le « Custos » de Steneland...* (*Rev. Bénéd.*, LXIX, 1959, pp. 65-66).

restauratrice, conservatrice, et non fondatrice, avait été celle de tout le monachisme du xe siècle, à commencer par celui de Cluny.

***

C'est également en 949-951 qu'il faut placer la réforme de Saint-Riquier.

Cette période de l'histoire du monastère est mal connue, et Hariulf n'en parle que par tradition orale. Dans la première moitié du siècle, l'abbatiat laïque d'un certain Herbert, en qui je reconnaîtrais volontiers le trop célèbre comte de Vermandois († 943), paraît avoir déterminé le passage à l'état canonial de la communauté monastique, ruinée dans ses biens et dans sa discipline. L'abbé, vers 950, s'appelait Gerbert. Hariulf, préoccupé de diminuer le rôle, et peut-être les droits éventuels, des chanoines à Centule, suppose que ce fut l'insistance d'un petit noyau de moines du lieu qui fit refleurir l'observance cénobitique[1] ; il n'y a pas de doute en effet qu'elle ait été réintroduite par des moines, mais c'étaient certainement ceux de saint Gérard.

Là encore, il faut mettre son activité en concomitance avec les conquêtes d'Arnoul. Ce dernier s'emparait de Montreuil, clef du Ponthieu, en 939, et la reperdait l'année suivante. Il paraît avoir permis à Baudouin-Balzo[2], fils de Raoul, frère de Baudouin II, son cousin par conséquent, d'assassiner son voisin le duc de Normandie, le 17 décembre 942. Trois ans plus tard, Herluin, comte de Montreuil et instigateur probable du meurtre, ayant été à son tour tué par les Normands, Arnoul put s'emparer de Montreuil en 948, et s'y maintint jusqu'en 951[3]. C'est dans cet intervalle de temps qu'il faut placer la tentative de réforme de Saint-Riquier.

Hariulf connaît de nom Gérard, qu'il qualifie de très saint homme[4], mais dont il ignore l'époque. Je me demande du reste si cette ignorance était aussi complète qu'il le dit, et s'il n'a pas voulu, pour les mêmes raisons d'amour-propre et d'indépendance locales, escamoter son rôle ?

Quoi qu'il en soit, Gérard, comme il l'avait fait à Saint-Bertin, installa à Centule un de ses disciples, nommé Fouchery (Fulcheri-

1. Hariulf, *Chronicon Centulense*, éd. F. Lot, p. 149.
2. Ph. Grierson, *Annales de Saint-Pierre de Gand*, pp. 21, 83, 86.
3. Flodoard, *op. cit.*, pp. 72, 109, 131.
4. *Op. cit.*, p. 140.

cus), en qualité d'abbé[1]. Mais en 951, comme on vient de le dire, Hugues le Grand ayant repris l'offensive, Arnoul dut évacuer le pays au nord de la Somme, et fit transporter les reliques de saint Riquier à Saint-Bertin. A Centule, on raconta depuis que les ossements sacrés ayant été d'abord déposé à Montreuil, l'abbé Fouchery s'y était rendu seul, à cheval, avait soudoyé le *coutre* et emporté de nuit le précieux dépôt au galop de son blanc palefroi ; poursuivi, il aurait été dérobé aux yeux des adversaires par une *nuée* miraculeuse à Nuellemont *(nebula, Nubilimons)*. Hariulf concédait d'ailleurs qu'Arnoul avait repris et emporté ensuite les reliques[2]. Nous avons certainement affaire à une fiction consolatoire et à un embellissement du triste voyage que dut faire l'abbé en accompagnant jusqu'à Montreuil le trésor qui lui échappait. Même une simple tentative de récupération des reliques à ce moment est bien peu vraisemblable : aucun disciple de saint Gérard n'aurait osé faire semblable affront à son redoutable protecteur.

La réforme de Saint-Riquier ne tarda pas, d'ailleurs, à être mise à l'épreuve. Fouchery mourut sur son siège entre 965 et 970 semble-t-il, en tout cas après la mort d'Arnoul (965), ce qui permit à Hugues Capet de remettre la main sur le monastère et ses biens. La régularité ne revint que vers 980, avec Engelard, moine de Corbie, nommé par le roi et les grands[3]. On ne sait trop ce qui put subsister des usages introduits par saint Gérard.

Ce dernier paraît avoir fait aussi une tentative sur Saint-Valery ; Arnoul s'y introduisit par force, et acheta à Enguerrand, abbé des chanoines faméliques qui, comme partout ailleurs, occupaient le monastère, les reliques du fondateur, qu'il emporta aussi à Saint-Bertin. Hugues Capet, en manière de vengeance, vint assiéger une de ses places fortes, peut-être Saint-Valéry même[4], et il fallut que le roi vînt s'interposer entre les champions. A Saint-Bertin encore allèrent les restes vénérés de saint Silvin d'Auchy.

Ainsi la réforme de saint Gérard, étroitement liée aux progrès de la puissance d'Arnoul, recula-t-elle avec elle. Deux ans plus tard, il démissionnait et se retirait à Brogne, emportant, certainement avec l'approbation du comte de Flandre et peut-être

1. Voir sur ce personnage notre *Étude chronologique sur les listes abbatiales de Saint-Riquier*, dans *Revue Mabillon*, 1959, pp. 113-114.
2. Hariulf, *loc. cit.*, p. 152.
3. Hariulf, *loc. cit.*, p. 154.
4. Flodoard, éd. Lauer, p. 132, n. 2.

de la communauté de Saint-Wandrille, un bras du fondateur de Fontenelle[1]. On est surpris que son biographe, moine de Brogne, n'ait pas plutôt parlé de la tête et des doigts, sauvés des profanations révolutionnaires et actuellement conservés dans le trésor de Maredsous. Il y a peut-être là une simple négligence de l'auteur, pressé de parler des reliques de saint Pierre, à moins peut-être... que le saint homme ne se soit procuré ce chef, relique insigne, *par ses propres moyens*, comme jadis les ossements de saint Vulmer et sans doute de bien d'autres, sur lesquels son biographe préférait apparemment ne pas attirer l'attention des propriétaires...

***

La communauté de Saint-Wandrille, reconstituée à Gand, n'avait pas perdu ses traditions laborieuses. Nous avons vu plus haut que les *Gesta Abbatum Fontanellensium* avaient peut-être suggéré à Folcuin ses *Gesta Abbatum Sithivensium*. Mais il est certain qu'ils étaient très familiers à l'auteur de l'histoire-cartulaire de Saint-Pierre de Gand, le *Liber Traditionum Antiquum*. Ses derniers éditeurs, MM. Gysseling et Koch, avaient déjà remarqué des citations qu'ils attribuaient, avec raison, à la *Vita Wandregisili II*^{a}, mais dont la source première était certainement les *Gesta*, qui sont probablement antérieurs aux *Vitae* refaites des Saints de Fontenelle. Voici les passages communs :

G. A. F. éd. Lohier-Laporte	*L. T. A.* éd. Gysseling-Koch
p. 1-2	p. 272
Igitur ab almificae memoriae patre nostro ac omni honorificentia nominando egregio Christi Domini sacerdote Wandregisilo, qui et Wando, priscorumque titulis non mediocriter coequando, ut imperata postulant initium orationis incipiam videlicet ut a quo exordium nostri coepit coenobii, ab ipso etiam nostrae orationis sermo sumat initium.	Igitur ab almificae memoriae patre nostro ac omni honorificentia nominando egregio Christi Domini sacerdote atque pontifice Amando, priscorumque patrum titulis non mediocriter coequando, ut imperata se postulant inicium orationis incipiam videlicet ut a quo exordium nostri cepit coenobii, ab ipso etiam nostrae orationis sermo sumat initium.

La recension flamande des *Gesta* porte *se postulant*, comme L. T .A.

---

1. *AA.SS. Oct.*, t. II, p. 317.

pp. 8-9	p. 273
Coeptum est autem hoc opus ab anno dominicae Incarnationis DCXLV sub die kalendarum martiarum, indictione III, aevo VI°, qui erat annus (Hlodovei iuvenculi[1]) prefati regis XI°, pontificante sedem Romanae ecclesiae anno VII° (summo praesule[1]) beatissimo papa Martino, porro Constantino III° Romani imperii apicem gubernante anno X°.	Coeptum est autem hoc opus ab anno dominicae Incarnationis DCX, sub die kalendarum Octobrium, indictione prima, qui erat annus prefati regis Dagoberti XIII, pontificante sede Romane ecclesie anno V° beatissimo papa Martino, Aicarii episcopi Noviomensis anno VII°.

Ici c'est la *Vita II Wandregisili* qui a été suivie. L'auteur, qui ignorait le nom du pape en 610 a recopié simplement celui que lui offrait sa source, et a remplacé celui de l'empereur par le vocable de l'évêque local.

p. 3	p. 273
Ob gratiam vitae contemplativae egrediens... veluti apis prudentissima flosculos diversi generis carpere satagebat ut dultia post caperet mella.	ad sanctum direxerunt Amandum qui... suavissimos vitae contemplativae carpebat fructus in loco...
p. 22	p. 274
Benignus... tenuit hujus monasterii curam pastoralem per 14 curricula annorum	Gregem sibi commissum multa per annorum rexit curricula.
pp. 14, 15, 37, 63	p. 275 sq.
Bainus... regimen assumit coenobii... Bainum rectorem ibi praefecit... Hugo regimen hujus suscepit coenobii... Wando regimen assumpsit coenobii...	Rathadus... supradicti rector factus est coenobii... Baudemundus suprafacti regimen suscepit coenobii... Ferrecus regimen predicti suscepit coenobii
pp. 117-118	p. 280
Constitutionem vero quam servis Dei... instituit, commodum arbitratus sum huic operi inserere. Cujus talis est textus : Memoratorium qualiter domus ac venerabilis Ansegysus abba disposuit vestimenta et calciamenta fratrum.	Memoratorium qualiter domnus ac venerabilis Einhardus abba instituit stipendia fratrum, commodum arbitratus sum huic operi inserere.

1. Entre parenthèses, les termes propres aux *G.A.F.* qui ne se trouvent pas dans la *V. Wandregesili II*ª (*AA.SS. Jul.*, t. V, 1868, p. 276 D).

Ce n'est pas ici le lieu d'entreprendre une étude philologique comparative entre *Gesta* et *Liber Traditionum;* je me bornerai seulement à souligner la fréquence, dans l'un et l'autre, de formes géographiques romanes :

(p. 41) : Centena Alaucioninse, Saginse ; (p. 31, 32) : pago Caletinse, Aurelianinse, Eglisminse (etc).

(p. 284) : in pago Gandinse; (p. 285): Rodaninse, Curtracinse seu Gandinse, Bragbatinse... ; (p. 288): Curtracinse, Atracinse (etc.)

Enfin il faut indiquer un rapport caractéristique entre *G. A. F.* et *Annales Blandinienses :*

G. A. F	*Annales Blandinienses*
p. 80 : aecclesiam in majori eligantia reparavit...	éd. Grierson, p. 19.
p. 89 : Coquinam... in majori eligantia reparavit...	Hoc anno ab Arnulfo marchyso hoc Blandiniense coenobium in majori elegantia est constructum.
p. 93 : in majori eligantia restaurari fecit	
p. 97 : diruta in majori eligantia reparavit	

Malgré le séjour des reliques des Saints de Fontenelle et sans doute de la communauté à Gand vers 899-919, il est bien peu probable que les chanoines se soient donné la peine de s'assimiler les *Gesta* ! Dans ces conditions, la rédaction du *L. T. A.*, telle que nous la possédons, ne peut dater que de 945 environ, ce qui la rapproche sensiblement de la date primitive, et authentique selon moi, de la célèbre charte d'Arnoul, *Arnulfus amminiculante,* que l'original place la quatorzième année de Louis d'Outremer, soit en 950, un mois et demi avant le diplôme confirmatif de Louis d'Outremer, en vue duquel elle était évidemment faite. Cette charte d'ailleurs me paraît avoir été complétée vers 953. Les travaux de M. Koch nous permettront bientôt de savoir à quoi nous en tenir.

***

C'était maintenant aux disciples de saint Gérard de tenir le flambeau.

L'auteur de l'*Inventio S. Vulfranni* nous dit[1] qu'on parlait beaucoup à Gand de l'éventualité de la restauration de Fonte-

1. Chap. 12.

nelle, et il est facile de conjecturer qu'on devait évoquer en effet avec consternation l'intransigeance du saint homme, faisant manquer une affaire mûre pour la réussite... Au demeurant, avait-il eu vraiment le désir d'aboutir, et sa démarche, qu'il ne semble jamais avoir songé à renouveler, n'était-elle pas due, plutôt qu'à la conviction, à des engagements pris avec la communauté de Saint-Wandrille ? De longues années après, saint Mayeul de Cluny répondait encore aux invitations du duc Richard II qu'il ne voulait pas risquer ses moines en Normandie, où les puissants incendiaient les Églises plus facilement qu'ils ne les rebâtissaient[1]... L'auteur de la restauration fut en fait l'un des membres de la haute aristocratie, les seuls qui par la considération et la crainte qu'inspirait leur parenté, eussent quelques chances de se faire respecter. C'était cela ce qui avait manqué à Gérard, né d'une famille de petite noblesse. Tant qu'il vécut, personne ne bougea ; mais dans les deux années qui suivirent sa mort[2], la restauration de Fontenelle fut entreprise et menée à bien par son disciple Maynardus.

Qui était Maynard ? l'*Inventio* dit qu'il était *alto parentum sanguine*. Les chroniques du Mont-Saint-Michel ajoutent qu'après sa mort en ce monastère en 991, il eut pour successeur son neveu, qui portait le même nom que lui[3]. Quelle était donc la famille, fixée évidemment dans la zone d'influence de saint Gérard : Flandre ou Basse-Lorraine, où ce nom de *Meginhardus* était héréditaire ? La solution complète du problème dépasse ma compétence ; mais je dois rappeler que Vanderkindere[4] n'indique qu'une seule lignée dans ce cas : celle d'anciens comtes en Hamaland (ou pays des Francs Chamaves), résidant autour de Zutphen et de Deventer dans les Pays-Bas. Le nom y apparaît vers 794 ; il reparaît à la fin du siècle suivant, où le comte Meginhard, mort vers 881, eut d'Evesa deux fils : Ebergard, disparu sans postérité, et Meginhard III. Celui-ci, comte vers 914-917, fut père de Gerberge ou Geva, fille unique semble-t-il, et par conséquent héritière des noms familiaux comme des biens, qui, d'un époux inconnu, probablement un comte saxon de la famille des Billungen nommé

1. Voir : *Les origines monastiques dans la Province de Rouen*, dans *Revue Mabillon*, 1941, pp. 33-34.

2. La tradition de Saint-Wandrille (Annales des XI^e^ et XVI^e^ s., dans mss Bruxelles 7814-7822, et Paris *B.N.* lat. 12780) donne 960 ; Oppermann, 961 (err.).

3. R. DE TORIGNY, éd. DELISLE (*Soc. Hist. Norm.*, Rouen, 1872), t. I, pp. 20, 26 ; t. II, p. 231.

4. L. VANDERKINDERE, *La formation territoriale des principautés belges*, 2 vol., 1902 ; t. I, pp. 67-68, 74-75 ; t. II, pp. 9, 302-303.

Wichmann, eut Wichmann (II) comte *en* Hamaland, familier d'Arnoul le Grand dont il épousa la fille Lutgarde. Leurs enfants connus furent Wichmann III, mort comme son père vers 973, Lutgarde, abbesse d'Elten, au diocèse d'Utrecht, morte assassinée en 996 par sa sœur, la trop célèbre Adala. Celle-ci, d'un premier mariage avec le comte Immed, eut plusieurs enfants, dont saint Meinwerk, évêque de Paderborn[1]. Les vraisemblances sociales et la chronologie permettent de conjecturer que Maynard, restaurateur de Fontenelle, serait un frère cadet de Wichmann II, et son neveu, second abbé du Mont-Saint-Michel, un cadet de Wichmann III, oncle de saint Meinwerk.

Les Normands, de leur côté, se christianisaient progressivement, et prenaient au sérieux le rôle de restaurateurs de l'Église dans leur terre. L'auteur de l'*Inventio S. Vulfranni* raconte encore[2] que l'un d'entre eux, Torf, surnommé le Riche (Torstingus Dives), princièrement possessionné sur la rive gauche de la Seine, en Roumois et dans la région de Pont-Audemer, et qui serait l'ancêtre des comtes de Meulan et de l'illustre Maison d'Harcourt, chassait un jour dans les forêts qui s'étendaient autour de l'abbaye détruite de Saint-Wandrille. Le cerf qu'il poursuivait serait venu tenir les abois contre l'autel majeur de la basilique ruinée, où les chiens ne paraissaient pas oser le poursuivre. Ce prodige, rapporté au duc, l'aurait déterminé à restaurer l'abbaye.

Il ne faut certainement voir là qu'un beau conte destiné à plaire à la descendance de Torf le Riche, dont le fils, Onfroy de Vieilles, et le petit-fils, Roger de Beaumont, étaient dans les meilleurs termes avec Fontenelle, et à l'égaler au mythique « duc Ansegise» que des légendes fécampoises alors très goûtées mettaient à l'origine de leur monastère, avec une histoire à peu près identique de cerf « miraculeux »[3].

Quoi qu'il en soit, les négociations ayant été renouées avec Rouen au lendemain de la mort de saint Gérard, Maynard fut agréé très volontiers par les Normands. On lui restitua tout d'abord, semble-t-il, l'emplacement de Fontenelle, avec les trois localités voisines de Rançon, *Lotum* (Caudebec-en-Caux) et

---

1. F. W. Oediger, *Adelas Kampf um Elten*, dans *Annales des historischen Vereins für der Niederrhein*, 1954, p. 70. L'acte de 794 allégué ci-dessus a été publié par Gysseling et Koch, *Diplomata Belgica*, I, p. 374, nº 200 (Références dues à l'amabilité de M. Koch).

2. Chap. 12 et 13.

3. Mabillon, *AA.SS. O.S.B.*, Saec. II, p. 975 ; J.-F. Lemarignier, *Études sur les privilèges... des abbayes normandes*, 1937, pp. 255 et sv.

Sainte-Gertrude, c'est-à-dire les trois vallées boisées de Saint-Wandrille, Rançon et Sainte-Gertrude, où coulent les rivières du même nom, qui dépendaient du patrimoine de la famille ducale. Ce qui appartenait aux *milites* fut sans doute beaucoup plus long à récupérer, comme dans le cas du Mont-Blandain. En outre de ces forêts qui devaient être alors peu habitées et de rapport plutôt maigre, Maynard disposait sans doute de sommes assez considérables pour l'époque, car il reconstruisit en peu de temps le monastère sur un plan modeste, mais convenable, et y amena des moines qu'il pourvut de livres, d'ornements et, bien entendu, de reliques, parmi lesquelles ne figuraient pas, hélas ! celles de saint Wandrille... Il fit montre de tant de compétence que ses nouveaux compatriotes, enthousiasmés, résolurent de lui « donner de l'avancement », et l'obligèrent, *volens*, *nolens*, à prendre le gouvernement du Mont-Saint-Michel, qui devait avoir échappé aux incursions scandinaves à cause de sa position inexpugnable. Le scénario de l'introduction fut exactement semblable à celui des réformes accomplies jadis par saint Gérard : il consista à expulser d'abord les chanoines, que l'on chargeait de tous les péchés d'Israël, puis, à la suite d'un prodige (?), à mettre la main sur les reliques du fondateur du lieu, le mythique saint Aubert prétendu évêque d'Avranches[1]. Parmi les motifs qui avaient provoqué cette réforme, il faut certainement placer la nécessité pour les ducs normands d'avoir des hommes sûrs au Mont, qui leur servait de base pour la reconquête de la région sur les Bretons. Pas plus que saint Gérard, Maynard et les siens ne pouvaient échapper aux contingences politiques.

Le départ du restaurateur, de son neveu et sans doute des meilleurs éléments de la communauté fut assez nuisible à Fontenelle, qui s'appauvrit[2], déclina, et finit, ce semble, par tomber sous l'influence du monastère voisin de Jumièges, un peu plus anciennement restauré et plus riche, né de la réforme de Saint-Cyprien de Poitiers, mais lui aussi en perte de vitesse. Il s'en suivit des années pénibles, qui ne cessèrent, à Fontenelle, que par l'arrivé, vers 1006, de l'abbé saint Gérard de Crépy, qui paraît y avoir introduit une observance dérivée de celle de Chartres et de Fleury, et quelques années plus tard, à Jumièges, par la présence du célèbre Guillaume de Volpiano, « Outre-Règle » !

---

1. Duchesne, *Fastes épiscopvux de l'ancienne Gaule*, t. II, p. 222.
2. *Inventio S. Vulfranni*, chap. 16.

Le Mont-Saint-Michel, par contre, coula de nombreuses années de prospérité sous la crosse des deux Maynard et des deux Hildebert qui leur succédèrent jusque vers 1020, et dont le second était aussi neveu du premier[1]. Cette succession « dynastique » rappelait de fort près la notion du « monastère familial » cher au Xe sicèle ; et afin de montrer à quel point l'esprit de saint Gérard régnait sur cette lointaine abbaye, j'évoquerai, pour finir, les débuts de celle de Gembloux. Son fondateur Guibert lui avait donné pour abbé le vénérable Herluin, ancien chanoine dont le frère, qui se nommait Heriward, était moine au Mont-Saint-Michel[2]. Un religieux hennuyer de cette abbaye vers cette époque (975 environ ? puisqu'il lui succéda en 987), est certainement un profès de Gand, envoyé à Saint-Wandrille avec Maynard en 960, et de là au Mont en 966. Heriward vint, bien probablement sur la demande d'Herluin, le rejoindre en qualité de conseiller et, comme on vient de le dire, lui succéda en 987. Il est évident que ce furent les observances et les idées de saint Gérard qui vinrent, avec lui, illuminer ce coin de la patrie du grand réformateur.

Ces idées et ces observances, quelles étaient-elles ? Ce que nous avons entrevu de lui nous amène à tenter une définition de son caractère et de son activité. C'est essentiellement une puissante personnalité, un *self-made monk* qui, s'il paraît avoir pris quelque chose à Saint-Denis, doit bien davantage à la grâce divine et à son propre tempérament. Si on le compare à son grand contemporain, saint Eudes de Cluny, on reconnaîtra facilement en lui, sous le *monachus et sacerdos* qu'il était, un type de *conversus*, vocation tardive, ardent et zélé, quoique de culture théologique et monastique médiocre. Il n'a jamais rien écrit, semble-t-il, et ne s'est pas préoccupé de la réforme générale de l'Église. Si l'on n'avait pas tant abusé, au siècle dernier, de la notion « d'organe de la collectivité populaire » pour désigner des hommes remarquables, on verrait en lui un type de bon chrétien du Hainaut. Il a du peuple le zèle ardent porté sur les questions matérielles et immédiates. Sa phobie des chanoines qui, dans les anciens monastères, n'étaient alors que des moines dégénérés, donne à penser qu'il insistait sur l'essentiel : la pauvreté, la vie commune, l'obéissance. La remise en ordre du temporel le fait voir pratique, exigeant. Une anecdote rappelée par son biographe le révèle intransi-

1. R. de Torigny, *op. cit.*, t. II, p. 231.
2. U. Berlière, *Monasticon belge*, t. I, pp. 16-17.

geant et exemplaire sur la question du jeûne[1]. Ancien fidèle de son suzerain, il semblerait avoir conçu la vie monastique comme une fidélité à la personne de l'abbé. Il allait sans cesse d'une maison à l'autre, dit encore le biographe, leur commentant l'Écriture[2] de façon familière. Il a conservé ses habitudes féodales, appuie son seigneur, s'appuie sur lui, ce qui met son œuvre en péril dès que son protecteur disparaît ou change d'humeur. Tel quel, il a posé solidement les fondements sur lesquels Gorze, Saint-Vanne, Cluny bâtiront en sécurité.

Saint-Wandrille. J. LAPORTE.

1. V. GERARDI, *loc. cit.*, 318 F.
2. *Ibid.*, 317 E.

GÉRARD DE BROGNE
A SAINT-RÉMY DE REIMS

Le chapitre II de la *Vita Gerardi*, composée au milieu du XI^e siècle[1], est consacré à la translation des reliques de saint Eugène, auxquelles l'auteur associe d'autres reliques. Parmi ces dernières, il s'en trouvait une d'un des saints Innocents. L'hagiographe prévoit que plus d'un lecteur sera sceptique touchant cette relique ; aussi éprouve-t-il le besoin d'en appeler au témoignage d'un certain Liétard qui avait assisté à cette translation. Ce Liétard, précise-t-il, était abbé de Mouzon où il avait succédé à saint Gérard[2].

Si Liétard fut effectivement contemporain de saint Gérard, il est assez surprenant que notre auteur, qui écrivait au milieu du XI^e siècle, renvoie à un témoin qui depuis longtemps n'était plus en vie. Avait-il sous les yeux un écrit rédigé à la fin du X^e siècle et où le nom d'un certain Liétard aurait été associé au transfert des reliques, passage qu'il aurait reproduit sans se rendre compte de l'anachronisme ? Ce n'est pas impossible[3]. En tout cas, pour

---

1. La *Vita* a été éditée par Mabillon dans *AA.SS. O.S.B., Saec. V* (1685), pp. 249-276 ; par les Bollandistes, *AA.SS. Oct.*, t. II (1866), pp. 220-320 ; par L. DE HEINEMANN dans les *M.G.H. SS.*, t. XV, pp. 654-673. Sur la valeur de ce texte, voir U. BERLIÈRE, *Étude sur la « Vita Gerardi Broniensis »*, dans *Revue bénéd.*, t. IX (1892), pp. 166-167 ; M. DIERICKX, *De H. Gerard van Brogne*, dans *Ons geestelijk Erf*, t. XVIII (1944), pp. 48 et sv. ; É. SABBE, *Étude critique sur la biographie et la réforme de Gérard de Brogne*, dans *Études sur l'histoire du pays mosan au moyen âge. Mélanges F. Rousseau*, 1958, pp. 498 et sv. ; J. M. DE SMET, *Études critiques sur la « Vita Gerardi abbatis Broniensis »* voir plus haut, pp. 5-61.

2. « Quod quoque (quod vix videtur incredulis credibile) de uno referretur Innocente cum coaetaneis succiso, quasi tenerrimo flore, sub Herode crudelissimo rege, quem istuc advectum, hoc eodem procuratore, continet certissime sanctuarium Broniensis basilicae ? Si cui autem res haec ingerit ambiguitatem, Lietaldum percontetur abbatem, hujus Viri Dei in coenobio Mosomensi successorem, qui cum eo praesens ad clandestinam tot reliquiarum compositionem demirari solebat, Broniensis locelli angustiis tam mirabilem contineri sanctitatem » (*AA.SS. Oct.*, t. II, p. 306).

3. Pour le P. Dierickx, le passage « si cui autem... in coenobio Mosomensi successorem » vient tel quel de la *Vita prior* (*De H. Gerard van Brogne*, dans *Ons Geestelijk Erf*, t. XVIII (1944), pp. 70 et 73). C'était également l'opinion de Mabillon (*AA.SS. O.S.B., Saec. V*, p. 249) et des Bollandistes (*AA.SS. Oct.*, t. II, p. 222). On a déduit de ce passage de la *Vita* que Liétard aurait été l'un des douze moines que Gérard ramena à Brogne et qu'il aurait été l'auteur de la

lui, ce Liétard n'est autre que le Liétard qui fut abbé de Mouzon de 971 à 997 [1]. Il ajoute que ce Liétard fut, comme abbé, successeur de saint Gérard à Mouzon. Pour lui donc, saint Gérard fut abbé de Mouzon. Son assertion a été admise comme fondée [2].

Nous connaissons pertinemment les origines de cette abbaye de Mouzon [3] grâce à l'*Historia monasterii Mosomensis* qui rapporte comme suit la première histoire de ce monastère [4].

Translatio Sancti Eugenii (W. Schultze, *Gerhard von Brogne und die Klosterreform in Nieder-Lothringen und Flandern, Forschungen zur Deutschen Geschichte*, t. XXV, 1885, p. 271). L. von Heinemann (*M.G.H. SS.*, t. XV, p. 645) et M. Dierickx (*op. cit.*, t. I, p. 54) n'ont pas accepté cette seconde hypothèse. Quant à la première, elle est communément admise. Mais M. J. M. De Smet, dans son article ci-dessus, rejette catégoriquement l'hypothèse de l'existence d'une *Vita prior;* tout au plus admet-il que Liétard a laissé par écrit un récit de la translation de la relique des saints Innocents. Quelle qu'ait été la nature de la source utilisée par la *Vita Gerardi*, ce problème ne tire pas à conséquence pour la suite de notre exposé.

1. La Chronique de Mouzon mentionne un Liétard comme abbé de ce monastère : « ... a domno piae memoriae Adalberone primus abbas institutus est domnus Lietaldus, priori conversatione clericus, posteriori conversus et monachus. Igitur domnus Adalbero... obiit in pace 10. Kalend. Februarii... Abbas... Lietaldus supervivens ei octo annis, obiit anno dominicae incarnationis nongentesimo nonagesimo septimo, 13 Kalend. Iulii » (*M.G.H. SS.*, t. XIV, p. 617). De leur côté, les *Annales Mosomenses* parlent en ces termes de Liétard : « 970 ab incarnatione Domini venit sanctus Adalbero ad hanc Mosomensem ecclesiam ; et anno tertio ordinationis suae, id est nongentesimus septuagesimus primus ab incarnatione Domini, septimo Idus Novembris adduxit domnum Lietardum abbatem cum suis monachis... et constituit eos in hoc coenobio. — 997 : Obiit Lietaldus, primus abbas istius loci » (*M.G.H. SS.*, t. III, pp. 160-161).

2. Mabillon n'a pas accepté cette affirmation sans quelque hésitation. Il savait, en effet, que Liétard fut le premier abbé de la communauté monastique de Mouzon. Avant celle-ci, c'était des chanoines qui y résidaient. Gérard aurait-il été abbé des chanoines ? Bien que le fait paraisse peu vraisemblable aux yeux du Mauriste, il l'accepte sur la foi du passage de la *Vita Gerardi*, qui, extrait selon lui de la *Vita prior*, doit avoir une grande autorité (*AA.SS. O.S.B., Saec. V*, p. 250). Les Bollandistes ont suivi l'avis de Mabillon (*AA.SS. Oct.*, t. II, p. 257). De même U. Berlière (*Monasticon Belge*, t. I, *Prov. de Namur*, 1890, p. 31).

3. Arrond. de Sedan, départ. des Ardennes.

4. Cette *Historia* a été publiée par W. Wattenbach en 1883 dans les *M.G.H. SS.*, t. XIV, pp. 600 et sv. Elle avait été précédemment éditée par D'Achery sous le titre de *Chronicon Mosomense* dans le *Spicilegium*, t. VII, pp. 623 et sv. et reprise en grande partie par Mabillon dans ses *AA.SS. O.S.B., Saec. V*, p. 357. Les deux mss (l'un de la bibliothèque de Saint-Germain-des-Prés et l'autre d'A. Duchesne) qui avaient servi à l'établissement du texte du *Spicilegium* étant introuvables, et Wattenbach n'en ayant découvert aucun autre, le texte des *M.G.H.* reproduit donc celui de D'Achery. L'*Historia* se compose de trois livres ; dans le premier, on raconte la vie et la translation des reliques d'un saint Arnould, inconnu par ailleurs ; dans le second, est rapporté le récit de la restauration du monastère de Mouzon ; dans le troisième, on trouve exposés brièvement les principaux événements du monastère jusqu'en 1033. C'est à cette époque, semble-t-il, que l'ouvrage fut composé par un moine de Mouzon. C'est dans le second livre qu'on lit le passage utilisé ici.

Il y avait à Tin[1] une petite abbaye bénédictine qui végétait faute de ressources. Cette abbaye dépendait de celle de Saint-Rémy de Reims. L'archevêque Adalbéron[2] proposa à l'abbé et aux moines de Saint-Rémy de procéder à un échange : Tin serait abandonné à Adalbéron contre certaines propriétés. Cet arrangement pris, Adalbéron décida de transférer toute la communauté de Tin à Mouzon où il y avait des chanoines. Il mit ceux-ci en demeure de choisir entre la vie monastique et l'expulsion. Plusieurs chanoines acceptèrent de faire partie de la nouvelle communauté bénédictine et l'archevêque plaça à leur tête comme abbé un certain Liétard, qui antérieurement avait été clerc[3].

Il n'y a donc pas de place à Mouzon pour saint Gérard de Brogne. Manifestement l'auteur de la *Vita Gerardi* commet une erreur. Mais cette erreur peut avoir été une confusion causée par les relations qui effectivement existèrent entre saint Gérard et cette communauté de Tin, qui dans la suite fut transférée à Mouzon[4]. En effet, l'*Historia monasterii Mosomensis* rapporte que c'est sur les conseils de saint Gérard que l'abbaye de Tin fut agrégée à celle de Saint-Rémy de Reims :

> « Hunc (sc. loculum Tinensem) ergo, per consilium domni Gerardi abbatis, viri vitae venerabilis, qui tunc temporis pro merito sui nominis et religiosae conversationis pluribus in Francia preerat monachorum cenobiis, inter quae et monasterii Sancti Remigii curam agebat, hunc eundem, inquam, locum Sancto Remigio ut subiectum haberet ac procurando servaret, fideli voto tradiderunt[5]. »

D'après ce récit, qui paraît bien digne de foi, la direction de Saint-Rémy de Reims était alors confiée à un certain abbé Gérard qui, à l'époque, dirigeait plusieurs monastères en *Francia*[6]. On ne voit pas quel Gérard autre que celui de Brogne répondrait à ce signalement. Il faut conclure de ce témoignage, rapporté d'ail-

---

1. Tin-le-Moutier, arrond. de Mézières, départ. des Ardennes.
2. Archevêque de Reims de 969 à 988.
3. *M.G.H. SS.*, t. XIV, p. 611.
4. Mabillon a même cru que Liétard qui, d'après lui — sur la foi du passage de la *Vita Gerardi* — fut un des moines qui de Saint-Denis accompagna saint Gérard à Brogne, fut placé par Gérard lui-même comme abbé de Tin (*AA.SS. O.S.B., Saec. V*, p. 250). Les Bollandistes ont partagé cet avis (*AA.SS. Oct.*, t. II, p. 257).
5. *M.G.H. SS.*, t. XIV, p. 610.
6. Parmi les monastères situés en *Francia* et évoqués ici, il faut mentionner ceux de Saint-Bavon, de Saint-Pierre-au-Mont-Blandin, de Saint-Riquier et de Saint-Amand.

leurs incidemment, qu'à un moment donné, Gérard de Brogne eut en mains l'administration de la grande abbaye rémoise[1].

Il y a lieu de se demander maintenant à quelle époque et par quelle autorité saint Gérard a été investi de la direction de Saint-Rémy.

Il est certain que la vie monastique a été restaurée de façon stable à Saint-Rémy en 945 par l'introduction de la réforme de Fleury sous la conduite d'Archambaud[2] appelé par l'évêque Hugues[3]. Après l'introduction de cette réforme, il n'y a plus de

---

1. Mabillon marque de très nettes réserves sur l'intervention de saint Gérard à Saint-Rémy de Reims : « traditur... subjecisse sancti Remigii monasterio, cujus curam Gerardus habuisse dicitur in chronico Mosomensi, sed nullo, ut videtur, fundamento. » La raison en est, dit-il, que ce n'est pas Gérard mais Archambaud, l'abbé de Fleury, qui fut l'auteur de la restauration de la discipline monastique à Saint-Rémy et que le premier abbé à partir de cette restauration fut Hincmar qui survécut à Gérard (*Ann. O.S.B.*, t. III, p. 542). Les Bollandistes ont tenté d'interpréter l'assertion de Mabillon. Selon eux, le Mauriste n'aurait pas exclu absolument une intervention de Gérard à Saint-Rémy ; il est certain, disent-ils, que pour Mabillon Gérard n'a été ni réformateur ni abbé de Saint-Rémy ; il aurait eu seulement et, pour un temps assez court, *singularem quandam curam*, qu'ils ne définissent pas (*AA.SS. Oct.*, t. II, p. 258). Les historiens modernes ont suivi Mabillon (non interprété par les Bollandistes) et n'admettent pas une quelconque activité du saint dans l'abbaye rémoise (U. Berlière, *Monst. Belge*, t. I, p. 31).

2. Cet Archambaud figure dans des chartes comme abbé de Fleury en 940 (M. Prou et A. Vadier, *Recueil des chartes de l'Abbaye de Saint-Benoît-sur-Loire*, t. I, Paris, 1907, pp. 119-120), 945, 948 et 950 (*Gallia Christiana*, t. VIII, p. 1431). Il avait été le collaborateur d'Odon de Cluny († 942) dans cette charge, puis son successeur. Il était compté parmi les plus illustres disciples du grand Abbé, au dire de l'auteur de la *Vita Odonis*, qui ajoute à son sujet : « Archembaldus... multorum monachorum Pater nunc est effectus » (*Lib.* II, *c.* XII, dans Mabillon, *AA.SS. O.S.B.*, t. V, p. 170). Sans doute faut-il l'identifier, à la suite de Mabillon, avec cet *Archembaldus, Cluniensis coenobii praelatus* qui figure dans une charte de l'évêque Bernon de Mâcon de 933 (*Annales O.S.B., saec.* III, pp. 461 et sv.). Par ailleurs, on voit un Archambaud comme abbé de Saint-Evre de Toul, de 935 à 942 (cfr charte de restauration de Saint-Evre de 935, dans Mabillon, *Annales O.S.B., saec.* III, p. 705, n. 49 et le récit de la dédicace de Saint-Maximin de Trèves, le 13 octobre 942, où Archambaud de Saint-Evre figure parmi d'autres abbés, dans *M.G.H. SS.*, t. IV, p. 7, n. 2). S'agit-il du même personnage? Beaucoup l'ont cru (cfr l'ouvrage récent de P. Cousin, *Abbon de Fleury-sur-Loire*, Paris, 1954, p. 45).

3. Flodoard, *Historia Remensis Ecclesiae*, *Lib.* IV, *c.* xxxii : « Advocans denique hic pontifex (sc. Hugo) Ercamboldum monasterii Sancti Benedicti abbatem, regulam monasticam in monasterio Sancti Remigii restituere decertat » (*M.G.H. SS.*, t. XIII, 1881, p. 583). M. Lejeune, dans son édition de l'*Histoire de l'Église de Reims par Flodoard* (Reims, 1854, t. II, p. 548, n. 1) cite un passage de l'Obituaire de Saint-Rémy, conservé à la Bibliothèque municipale de Reims (sans doute le ms. 346, fol. 138v-186) relatif à ce changement : « Anno ab incarnatione Domini DCCCCXLV, regula sancti Benedicti, quae dudum defecerat, restituta est in monasterio Sancti Remigii, jubente Hugone, cum consilio Erchan-

place pour une action de saint Gérard. C'est donc antérieurement à 945 qu'il faut la situer. Malheureusement cette période est très mal connue[1].

Saint-Rémy de Reims, collégiale jusqu'à la fin du VIII^e siècle, devint abbaye bénédictine par les soins de l'archevêque Tilpin (773-822)[2]. Celui-ci était un ancien moine de Saint-Denis. Il se réserva la dignité abbatiale et nomma un prévôt qui, tout en ayant certains pouvoirs d'un abbé, n'en avait ni le titre ni les honneurs[3]. Les successeurs de Tilpin sur le siège de Reims maintinrent jalousement leur prérogative abbatiale à Saint-Rémy jusqu'à l'archevêque Hugues de Vermandois. Celui-ci, en effet, fit venir l'abbé de Fleury, Archambaud, lequel institua comme abbé de Saint-Rémy un moine de cette maison, Hincmar[4].

On sait que le siège épiscopal de Reims fut l'objet de compétition acharnée dans la première moitié du X^e siècle. A la mort de l'archevêque Séulf (925), Héribert de Vermandois fit élire son fils Hugues, alors âgé à peine de quatre ans[5]. En 931, le roi Raoul lui substitua un moine de Saint-Rémy, Artaud[6]. Héribert ne se tint pas pour battu ; assiégeant Reims, il remit son fils

---

boldi, abbatis Sancti Benedicti... » Nous n'avons pu vérifier sur le ms. l'exactitude de cette référence.

1. Elle a cependant été magistralement étudiée au début du siècle par PH. LAUER, dans *Le Règne de Louis IV d'Outre-Mer* (*Biblioth. de l'École des Hautes Études*, 127^e fasc.) Paris, 1900.

2. FLODOARD, *Hist. Rem. Eccl.*, *Lib.* II, *c.* XVII : « In coenobio denique sancti Remigii monachos ordinasse, ac monastica vita eos traditur instituisse, dum canonicos prius idem coenobium a tempore Gibelardi abbatis, qui eandem congregationem ob amorem Dei et sancti Remigii reperitur aggregasse, ad hoc usque tempus habuisse feratur » (*M.G.H. SS.*, t. XIII, p. 464).

3. G. MARLOT, *Histoire de la ville, cité et université de Reims*, t. II, 1845, p. 506.

4. Cfr p. 170, n. 3.

5. FLODOARD, *Annales*, *ann. 925 :* « Episcopatus Remensis Heriberto comiti commissus est sub obtentu filii sui Hugonis, admodum parvuli, necdum, ceu ferebatur, quinquennis » (éd. PH. LAUER, dans *Collection de Textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'Histoire*, 1906, p. 33).

6. *Ibid.*, *ann. 931 :* « Rodulphus rex cum Hugone et Bosone ceterisque suis Remorum obsidet urbem ; quam, tertia tandem ebdomada post obsidionem aperientibus sibi eis qui erant in civitate, ingressus ordinari facit ibi praesulem Artoldum, monachum ex coenobio Sancti Remigii qui iampridem, ipso tamen anno, reliquerat Heribertum et transierat ad Hugonem » (*ibid.*, p. 51). IDEM, *Hist. Rem. Eccl.*, *Lib.* IV, *c.* XXXV : « ... septimo tandem anno, ortis inter ipsum (sc. Heribertum, patrem Hugonis) et regem Rodulphum atque Hugonem comitem quibusdam simultatibus, Rodulphus rex cum Hugone et Bosone fatre suo... Remorum obsidet urbem... Rex admonet clerum et populum de pastoris electione... Sicque concordantibus cunctis, tam clericis quam laïcis, qui extra obsidionem erant, pluribus etiam eorum qui clausi tenebantur in idipsum faventibus, eligitur humilitatis nostrae persona (sc. Artoldus)... » (*M.G.H. SS.*, t. XIII, p. 586).

Hugues sur le siège archiépiscopal et relégua Artaud à l'abbaye de Saint-Rémy (juin-juillet 940[1]). Le prélat détrôné ne resta guère dans ce monastère et alla résider dans celui de Saint-Basle[2]. Hugues, le nouvel archevêque, alors âgé de vingt ans, fut ordonné prêtre en septembre ou octobre 940[3]. L'année suivante, il reçut la consécration épiscopale en l'abbatiale de Saint-Rémy, en présence de tous les évêques de la province ecclésiastique de Reims[4]. Le pape Étienne VIII confirma cette consécration par l'envoi du pallium au nouvel intronisé[5]. Il gardera le siège archiépiscopal jusqu'en 946, date à laquelle Artaud évinça définitivement son rival[6].

---

1. Idem, *Hist. Eccl. Rem., Lib.* IV, *c.* xxviii : « Hugo princeps, filius Roberti... cum Heriberto comite et Willelmo Normannorum principe, Remensem obsidet urbem, sextaque obsidionis die... idem comes Heribertus urbem ingreditur. Artoldum praesul ad sanctum Remigium, evocatione procerum et episcoporum profectus, persuasus est, vel conterritus a principibus, episcopii se procuratione vel potestate abdicare... » (*M.G.H. SS.*, t. XIII, p. 581). — *Ibid., Lib.* IV, *c.* xxxv : « Sicque derelictus ab his (sc. viris laïcalis militiae), ad Hugonem et Heribertum compellor exire, a quibus coartatus et conterritus, cogor memet episcopali procuratione abdicare... » (*M.G.H. SS.*, t. XIII, p. 586). — Cfr également : Flodoard, *Annales, ann.* 940 (éd. Ph. Lauer, p. 77) ; Richer, *Historia, Lib.* II, *c.* xxii : « Artoldus pulsus, ad coenobium Sancti Remigii proficiscitur » (*M.G.H. SS.*, t. III, p. 592).

2. Flodoard, *Annales, ann. 940 :* « ... concessaque sibi (sc. Artoldo) abbatia sancti Basoli et Avennaco monasterio, ad sanctum Basolum commoratus abscessit » (éd. Ph. Lauer, p. 77). Cfr aussi : Idem, *Hist. Eccl. Rem., Lib.* IV, *c.* xxviii et *c.* xxxv (*M.G.H. SS.*, t. XIII, p. 582 et p. 587) ; Richer, *Histor., Lib.* II, *c.* xxii (*M.G.H. SS.*, t. III, p. 592).

3. Flodoard, *Hist. Eccl. Rem., Lib.* IV, *c.* xxviii (*M.G.H. SS.*, t. XIII, p. 581) ; *Annales, ann. 940 :* « Hugo filius Heriberti Remis a Widone Suessonico praesule presbyter ordinatur » (*M.G.H. SS.*, t. III, p. 387) ; Richer, *Histor., Lib.* II, *c.* xxiv (*M.G.H. SS.*, t. III, p. 592). Ph. Lauer, *Le Règne de Louis IV d'Outre-Mer*, p. 56.

4. Flodoard, *Hist. Eccl. Rem., Lib.* IV, *c.* xxix : « ... civitatem Remensem a praefato conventu adeuntes episcopi, praetaxatum electum nostrum (sc. Hugonem) in ecclesia Sancti Remigii dignitate sublimant archiepiscopali » (*M.G.H. SS.*, t. XIII, p. 582). — Idem, *Annales, ann. 941 :* « Hugo vero, filius Heriberti comitis, qui prius ad ipsum episcopatum fuerat evocatus, clero populoque petente, ordinaretur episcopus » (éd. Ph. Lauer, pp. 80-81) ; Richer, *Histor., Lib.* II, *c.* xxv : « Hugonem... Remos deductum, in coenobio monachorum sancti Remigii metropolitanum sollempniter consecrant (sc. episcopi Remensis dioceseos) » (*M.G.H. SS.*, t. III, p. 592).

5. Flodoard, *Annales, ann. 942 :* « Legati Remensis aecclesiae Roma regressi, pallium deferunt Hugoni episcopo ab Stephano papa transmissum » (éd. Ph. Lauer, p. 84). — Idem, *Hist. Eccl. Rem., Lib.* IV, *c.* xxix (*M.G.H. SS.*, t. XIII, p. 582).

6. Flodoard, *Annales, ann. 946 :* « ... reges cum episcopis et principibus ingredientes urbem, domnum Artoldum praesulem, qui dudum fuerat ejectus, iterum intronizari fecerunt » (éd. Ph. Lauer, p. 103). — Idem, *Hist. Eccl. Rem., Lib.* IV, *c.* xxxiii (*M.G.H. SS.*, t. XIII, p. 584) ; Richer, *Histor., Lib.* II, *c.* lvi (*M.G.H. SS.*, t. III, p. 599).

Sous quel archevêque, Hugues ou Artaud, faut-il situer l'action de Gérard de Brogne à Saint-Rémy? Il est difficile de la placer dans la première période d'épiscopat de Hugues (925-931) ; celui-ci n'était encore qu'un enfant et Gérard était toujours exclusivement occupé à son monastère de Brogne. Sous l'épiscopat d'Artaud (931-940), il n'est pas impossible que Gérard fût à Saint-Rémy ; le duc Gislebert de Lorraine l'avait mandé en 931 pour la restauration de Saint-Ghislain[1] et le comte Arnoul de Flandre, en 941, pour la restauration des monastères gantois[2]. Il ne semble pas cependant qu'Artaud ait marqué un intérêt particulier pour la réforme monastique. Les *Visions de Flothilde*[3], écrit de peu postérieur à son épiscopat, laissent deviner que l'état religieux du clergé rémois était déplorable et qu'il n'avait rien fait pour y remédier. Il semble donc que c'est dans la seconde période de l'épiscopat de Hugues que se situe l'intervention de Gérard à Saint-Rémy (940-945). Le fils d'Héribert de Vermandois avait reçu, pendant son exil, une solide formation ecclésiastique à l'école de l'évêque Guy d'Auxerre (933-961[4]). On sait qu'il se montra zélé pour l'ordre monastique et particulièrement pour l'abbaye de Saint-Rémy où il fit introduire la réforme de Fleury en 945[5]. Par ailleurs, le renom de Gérard de Brogne avait largement débordé de la Lotharingie et son action se faisait déjà sentir en *Francia*.

Dans ces conditions, pourquoi la réforme de Gérard dut-elle être suivie de si près par une autre réforme, celle d'Archambaud? Il ne faut pas oublier que Hugues, de 940 à 945, était abbé de Saint-Rémy et, s'il fit venir Gérard, c'était pour qu'il exerçât seulement les fonctions de prévôt. Depuis l'archevêque Tilpin, on l'a vu, le titre abbatial de Saint-Rémy était lié à la dignité épiscopale de Reims. Quand Hugues reprit possession de son siège, sa lutte avec Artaud ne prit pas fin pour autant. Celle-ci se pro-

---

1. Renier, *Miracula S. Gisleni*, *c.* vi (*M.G.H. SS.*, t. XV, p. 578). A. D'Haenens, *Gérard de Brogne à l'Abbaye de Saint-Ghislain*, voir plus haut, pp. 111-118.

2. *Annales Blandin. ann. 941* (*M.G.H. SS.*, t. V, p. 25) ; Folcuin, *Gesta Abb. S. Bert.*, *c.* cvii (*M.G.H. SS.*, t. II, p. 629). A. C. F. Koch, *Gérard de Brogne et la maladie du Comte Arnoul Ier de Flandre*, voir plus haut, pp. 119-126.

3. Éditées par Ph. Lauer en appendice à son *Règne de Louis IV d'Outre-Mer*, pp. 315-319.

4. Flodoard, *Hist. Eccl. Rem.*, *Lib.* IV, *c.* xxviii : « ... expletis postquam fuerat electus annis quindecim, quos Antisiodori commorans egerat, litterarum studiis occupatus apud Widonem ipsius urbem antistitem... » (*M.G.H. SS.*, t. XIII, p. 581).

5. Voir p. 170, n. 3.

longera jusqu'en 946, date à laquelle Artaud supplantera définitivement Hugues. Il est donc très probable que l'abbaye de Saint-Rémy subit en contre-coup toutes les vicissitudes du siège métropolitain. La situation à Saint-Rémy ne pouvait être assainie que si l'abbé était un personnage distinct de l'évêque. C'est sans doute l'échec de la réforme de Gérard qui aura incité Hugues à dissocier l'abbatiat de Saint-Rémy de la dignité épiscopale.

Si l'action de Gérard à Saint-Rémy peut donc se situer, avec beaucoup de probabilité, entre 940 et 945, on peut se demander sur les conseils de qui l'archevêque fit appel à l'abbé de Brogne. L'abbaye de Saint-Ghislain mise à part, ce furent exclusivement les monastères de Flandre qui occupèrent l'attention du réformateur. En 941, saint Gérard restaura l'abbaye de Saint-Bavon et celle du Mont-Blandin à Gand, plus tard, celles de Saint-Amand, de Saint-Riquier, de Saint-Bertin, etc. Or l'on sait que ce fut le comte de Flandre, Arnoul, qui fit venir Gérard dans son comté. Arnoul était lié à Gérard depuis plusieurs années, dès avant 931, semble-t-il[1]. D'autre part, des liens de parenté unissaient Arnoul à la famille de Vermandois : le comte de Flandre avait épousé Adèle, fille d'Héribert II et sœur de l'archevêque Hugues[2]. De plus, dans la lutte des grands vassaux contre le roi de France, on retrouve Arnoul aux côtés de son beau-père et de son beau-frère Hugues[3]. Dans ces conditions, on concevrait aisé-

1. A. C. F. Koch, *Gérard de Brogne et la maladie du Comte Arnoul Ier de Flandre*, voir plus haut, p. 119-126.

2. Flodoard, *Annales, ann. 934 :* « Arnulphus de Flandris filiam Heriberti, olim sibi iuramentis alterultro datis depactam, sumit uxorem » (éd. Ph. Lauer, p. 59). *Annales Elnonenses minores :* « Arnulphus uxorem duxit Adelam, filiam Heriberti Vermandorum comitis... » (*M.G.H. SS.*, t. V, p. 19). *Genealogia Comitum Flandriae Bertiniana :* « Balduinus Calvus genuit Arnulphum restauratorem Blandiniensis cenobii, qui duxit filiam Heriberti Virmandorum comitis Adelam » (*M.G.H. SS.*, t. IX, p. 305).

3. En 939, l'acceptation de la suzeraineté lorraine par Louis IV d'Outre-Mer noua une coalition des grands vassaux français (Hugues le Grand, Héribert de Vermandois, Arnoul de Flandre) avec le roi d'Allemagne contre le roi de France (Flodoard, *Annales, ann. 939*). Celui-ci, dont le territoire fut envahi par Otton Ier, parvint à se ressaisir et, reprenant le comté de Reims, qui appartenait à Héribert, le confia à l'archevêque Artaud (Flodoard, *Hist. Eccl. Rem., Lib.* IV, *c.* 27). Cette démarche maladroite excita à nouveau les grands vassaux qui, assiégeant Reims, en expulsèrent la créature du roi et y replacèrent le fils d'Héribert, Hugues de Vermandois (Flodoard, *ibid., Lib.* IV, *c.* 28-35). A partir de ce moment, la situation sembla se calmer. Le pape Étienne VIII voulant affermir la paix, menaça d'excommunication ceux qui poursuivraient le roi à main armée et, en même temps, chargea son légat de remettre le *pallium* à Hugues de Vermandois (Flodoard, *Annales, ann. 942*). Dès lors les grands vassaux se soumirent à Louis IV et la paix fut rétablie jusqu'en 944. Il est probable que ce fut cette accalmie qui incita Hugues à faire appel à Gérard de Brogne.

ment que le comte Arnoul ait signalé à l'archevêque de Reims, soucieux de restauration monastique, le nom de celui qu'il connaissait depuis longtemps et à qui il avait confié le redressement de ses monastères flamands.

On ne doit pas s'étonner de voir l'archevêque Hugues s'adresser, à peu d'années d'intervalle, à deux réformateurs différents : Gérard de Brogne et Archambaud de Fleury. Il n'existait pas de cloisonnement entre les divers mouvements de réforme au x^e^ siècle[1]. La réforme de Cluny — qui avait été introduite à Fleury vers 938 par saint Odon — ne différait guère dans l'ensemble de celles de Lorraine, que ce fût de Brogne ou de Gorze. On connaît le cas de ces Irlandais, Kaddroé et Maccalan, accueillis sur le continent vers 940 par une pieuse dame, très au fait des mouvements monastiques, et envoyés par elle simultanément à Gorze et à Fleury[2]. Womar, un disciple de Gérard de Brogne à Gand, se rend régulièrement à Gorze[3]. On pourrait multiplier les exemples. Ils montrent qu'il n'y a pas lieu d'être surpris de voir Hugues s'adresser tantôt à Gérard de Brogne, tantôt à Archambaud de Fleury.

Gérard de Brogne n'eut pas longtemps en main l'administration de Saint-Rémy. Le monastère avait, sans nul doute, beaucoup souffert des rivalités dont indirectement il avait été l'enjeu. Sa situation matérielle devait être délabrée et, partant, la discipline claustrale relâchée. Il est impossible de dire quelles furent les méthodes de réforme employées par Gérard ; mais ce que l'on sait, par ailleurs, des mesures qu'il prit dans les monastères à réformer permet de supposer qu'il n'agit pas autrement à Reims. Or, l'on constate qu'un des premiers soucis du réformateur fut d'améliorer le temporel, à la suite de quoi, seulement, il entreprenait le redressement disciplinaire. Le texte de l'*Historia monasterii Mosomensis*, qui, très brièvement, nous parle de l'action de Gérard à Reims, vient confirmer cette manière de voir[4]. Les fondateurs de la petite abbaye de Tin, voyant ce monastère menacé dans son existence par l'insécurité des temps, vinrent demander conseil au prévôt Gérard. Celui-ci leur proposa que la petite communauté fût soumise à l'abbaye rémoise et qu'ainsi

1. U. Berlière, *L'étude des réformes monastiques des X^e^ et XI^e^ siècles* (*Ac. Roy. de Belg., Bull. de la Classe des Lettres*, t. XVIII, 1932), pp. 137-156.
2. *Vita Kaddroe*, *c.* 20 (*AA.SS. Mart.*, t. I, p. 476).
3. *Ibid.*, *c.* 26 (*AA.SS. Mart.*, t. I, p. 477).
4. Voir le texte cité p. 169.

elle fût protégée par elle. C'était assurer à la fois la sécurité de Tin et la prospérité de Saint-Rémy. On sait que par la suite Tin fut cédé à l'archevêque Adalbéron qui, en contre-partie, laissa à Saint-Rémy plusieurs biens de l'Église de Reims[1].

Si les sources sont avares sur l'activité de Gérard dans le diocèse de Reims, elles permettent tout au moins de percevoir en quelle estime on tenait le réformateur et quel prix on attachait à son intervention.

Maredsous. D. MISONNE.

1. *Historia monasterii Mosomensis, Lib.* II, *c.* 2 (*M.G.H. SS.*, t. XIV, p. 611).

LE RENOUVEAU MONASTIQUE EN ANGLETERRE AU X^e SIÈCLE ET SES RAPPORTS AVEC LA RÉFORME DE SAINT GÉRARD DE BROGNE

Il semblerait que l'Angleterre dût faire à la réforme de saint Gérard un accueil plutôt réservé. Son premier geste fut de recevoir tout un groupe de moines qui aimaient mieux s'exiler que de s'incliner devant une discipline qui leur semblait nouvelle. Ces moines de Saint-Bertin surent intéresser à leur cause le roi Edmond, qui leur confia l'antique abbaye de Bath, alors déserte, pour y mener une vie régulière[1]. Mais bientôt la Providence, qui souvent se plaît à dissimuler de grandes bénédictions sous le voile de douloureuses épreuves, se chargea de provoquer des contacts plus directs et plus fructueux. Nous le verrons dans un instant.

Nous sommes en 944. A cette date, saint Gérard mène depuis quelque vingt-cinq ans la vie monastique ; il a remplacé par des moines les clercs ou chanoines qu'il avait d'abord installés à Brogne ; il a réformé et gouverné l'abbaye de Saint-Ghislain, puis les deux abbayes gantoises Saint-Bavon et Saint-Pierre-au-Mont-Blandin, tandis que dans le diocèse de Liège, grâce à l'évêque Richer qui tient à la régularité des abbayes de sa juridiction, la réforme de saint Jean de Gorze s'est déjà installée à Stavelot-Malmédy et à Saint-Hubert, et se prépare à d'autres conquêtes[2].

---

1. Folcuin, *Gesta Abbatum S. Bertini*, c. 107 (*M.G.H., Scr.*, t. XIII, pp. 628-629). Folcuin donne Athelstan comme le nom du roi ; mais Athelstan était mort en 939, et Edmond, son demi-frère, régna de 939 à 946. Onze ans plus tôt, Edwin, demi-frère d'Edmond, avait péri en mer en des circonstances mal définies ; son cadavre, rejeté à la côte et recueilli par le comte de Flandre Arnoul l'Ancien, reçut de dignes funérailles à Saint-Bertin. — Ce n'était ni la première fois, ni la dernière, que des moines de Saint-Bertin venaient en Angleterre, mais c'était peut-être l'unique fois qu'ils y venaient en nombre. Notons qu'en 961-962, l'abbé élu de Saint-Bertin fut envoyé par le comte de Flandre en mission en Angleterre : cfr Folcuin, c. 110 (pp. 631-632). Cfr Ph. Grierson, *The Relations between England and Flanders before the Norman Conquest* (*Transactions of the Royal Historical Society*, 4^e sér., t. XXIII, 1941, pp. 71-112, surtout pp. 89-94).

2. Cfr Dom Ph. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de saint Benoît*, t. I, Maredsous, 1942, pp. 150-152 ; É. de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, t. II, 2^e édit., Bruxelles, [1945], pp. 142-154 ; E. Sackur, *Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen*

En Angleterre, on n'est pas aussi avancé. Peu s'en est fallu que la vie monastique y ait été entièrement anéantie par les incursions répétées des hordes danoises au cours du IXe siècle : on eût dit que les envahisseurs trouvaient un plaisir et un bénéfice tout particuliers à s'attaquer aux maisons religieuses, à tout y mettre à feu et à sang. Les monastères qui survécurent étaient, en 944, occupés par des communautés de clercs ou de chanoines, sauf peut-être Saint-Augustin de Cantorbéry. Un bon nombre semblent avoir été complètement abandonnés, et être demeurés comme en disponibilité entre les mains du roi. Çà et là, on trouvait des moines menant individuellement une vie religieuse, mais sans caractère cénobitique ou conventuel[1]. Glastonbury présentait un cas particulier. Antique abbaye fondée au VIe siècle, elle avait subi comme les autres un temps d'arrêt au IXe. Mais c'était un lieu de pèlerinage très fréquenté à l'époque qui nous intéresse : on y vénérait, entre autres, l'antique église Notre-Dame, que l'on disait bâtie par les anges ; saint David le Gallois et saint Paulin, alors évêque de Rochester, y avaient prié et avaient, l'un ajouté une chapelle, l'autre refait la toiture ; le roi Ine (688-726) avait fait construire en l'honneur de saint Pierre et de saint Paul une autre église, à l'est de la première, et plus vaste qu'elle. Si la légende de Joseph d'Arimathie n'avait pas cours au Xe siècle, et si l'on n'y montrait pas encore le tombeau du roi Arthur, Glastonbury passait pour être un monastère fondé par saint Patrice et pour posséder son tombeau, avec celui de sainte Brigitte, la seconde patronne de l'Irlande. Rien d'étonnant donc d'y trouver de nombreux Irlandais parmi les pèlerins, d'y trouver même, parmi les personnages qui desservaient l'église et l'école florissante qu'elle abritait, des maîtres irlandais très capables, dispensant un enseignement recherché[2]. Y avait-il alors aussi une communauté de moines bénédictins, reliant le présent avec un passé vénérable ? On a voulu le prouver[3] ; si quelques indices

---

und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des XI. Jahrhunderts, t. I, Hall, 1892, pp. 121-141.

1. Dom David KNOWLES, *The Monastic Order in England*, Cambridge, 1940, pp. 31-36.

2. W. STUBBS, *Memorials of St Dunstan*, pp. 10, 74-75, 256-257, 326. Dès le VIIe siècle, les écoles monastiques irlandaises étaient en grand renom ; cfr BÈDE, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*.

3. Dom Dunstan PONTIFEX, *St. Dunstan in his first Biography* (*The Downside Review*, 1933, t. LI, pp. 20-40, 309-325) ; Dom Thomas SYMONS, *The English Monastic Reform of the tenth Century* (*ibid.*, 1942, t. LX, pp. 1-22, 196-222, 268-279 ; cfr pp. 11-22).

semblent favoriser une réponse affirmative, il reste des difficultés sérieuses qui empêchent une réponse nette.

Tel est le Glastonbury où, tout jeune, Dunstan fut placé par son père Heorstan. Né en 909[1], il avait des liens de parenté avec la famille royale de Wessex ; son oncle paternel, Athelm, fut le premier évêque de Wells l'année même de la naissance de Dunstan ; et il comptait dans sa parenté saint Elfège le Chauve, évêque de Winchester (934-951), et Kynesige, d'abord évêque en Berkshire (931), puis de Lichfield (949-964). A l'école de Glastonbury, il fit de solides études dont il semble avoir conçu une certaine fierté, et, ayant été tonsuré sur le désir de ses parents, il paraît avoir lui-même enseigné. Avec des attaches de famille comme les siennes, on ne s'étonnera pas de le voir partager son temps entre Glastonbury et la cour, souvent présente dans les contrées de l'ouest ; transféré de Wells à Cantorbéry en 923, son oncle Athelm l'avait présenté au roi Athelstan, qu'il avait couronné peu auparavant : nous sommes donc en 925, peu de mois avant la mort d'Athelm, survenue le 6 janvier 926. Mais Dunstan ne sut pas se rendre populaire parmi ses jeunes compagnons ; ou bien, ceux-ci étaient-ils simplement jaloux de lui ? Toujours est-il qu'ils obtinrent son éloignement de la cour. Il ne dit pas adieu

---

1. Les sources de l'histoire de saint Dunstan ont été éditées en un volume par W. Stubbs, *Memorials of St. Dunstan, Archbishop of Canterbury* (*Rolls Series*, Londres, 1874). Ce sont : une biographie écrite par un prêtre qui se nomme seulement par son initiale B, écrite vers l'an 1000 (pp. 3-52) ; une autre biographie qui a pour auteur Adélard, moine de Saint-Pierre-au-Mont-Blandin près de Gand, et est dédiée à Elfège, archevêque de Cantorbéry de 1006 à 1012 (pp. 53-68) ; une troisième biographie par Osbern, préchantre de Cantorbéry, entre 1080 et 1093 (pp. 69-161) ; une biographie écrite au début du XII^e siècle par Eadmer, également préchantre de Cantorbéry, pour corriger les erreurs de son prédécesseur (pp. 162-249) ; enfin une biographie par Guillaume de Malmesbury, écrite vers 1120 (pp. 250-324) ; et pour que la mesure soit comble, la compilation de John Capgrave, XV^e siècle (pp. 325-353). Sous le titre de *Reliquiae Dunstanianae*, W. Stubbs achève son volume par des lettres et autres documents concernant saint Dunstan, son temps et ses biographes (pp. 353-439), et des *Fragmenta ritualia* (pp. 440-447).

D. J. V. Fisher prépare une édition critique des plus anciennes vies de saint Dunstan, de saint Ethelwold et de saint Oswald, avec introduction, traduction et notes, à paraître dans la collection *Medieval Texts* (Nelson).

Parmi les auteurs modernes, voir surtout J. A. Robinson, *The Times of St. Dunstan* (Oxford, 1923) ; E. S. Duckett, *St. Dunstan of Canterbury. A Study of Monastic Reform in the tenth Century* (Londres, 1955) ; et dans une perspective plus large, F. M. Stenton, *Anglo-Saxon England* (Oxford, 1943, chap. XIII, pp. 427-462, surtout pp. 438-450). Cfr les articles cités à la note précédente, et Dom Thomas Symons, *The Monastic Reforms of King Edgar* (*Downside Review*, 1921, t. XL, pp. 38-51) ; Dom David Knowles, *The Monastic Order*, chap. III, pp. 31-56.

au monde pour autant, bien que son parent l'évêque de Winchester, qui avait lui-même été moine, le pressât beaucoup d'embrasser la vie monastique. Il y était si peu disposé qu'il courtisait une jeune fille, dont il voulait faire son épouse. Enfin, réduit à l'extrémité par une grave maladie, il céda au conseil d'Elfège et fit entre ses mains ses vœux monastiques. Glastonbury le réclamait de plus en plus, mais en 939, Edmond ayant succédé à Athelstan, il revint à la cour comme conseiller principal du roi. Les mêmes hostilités que quelques années plus tôt se réveillèrent et, de nouveau, le roi se laissa convaincre et congédia Dunstan. Peu après, en grand péril au cours d'une partie de chasse, Edmond promit, s'il échappait, de réparer le tort fait à Dunstan ; et bientôt, il l'installa lui-même comme abbé de Glastonbury. Cela se passait vers 940, si l'on peut faire confiance au cartulaire de Glastonbury, qui contient une charte datée de cette année où Dunstan est mentionné comme abbé[1].

Quel qu'ait été le genre de vie mené jusque-là à Glastonbury, Dunstan s'efforça désormais d'y faire refleurir l'observance bénédictine. Il s'occupa de faire construire de nouveaux bâtiments pour les besoins de sa communauté. Des disciples lui vinrent, parmi lesquels, nous dit son premier biographe, plusieurs accédèrent dans la suite à l'abbatiat ou même à l'épiscopat. Nous nommerons parmi ces derniers le plus important : Ethelwold, le second des trois grands agents de la renaissance monastique du x^e^ siècle en Angleterre. Comme Dunstan, il avait fréquenté la cour ; comme lui, il avait été disciple d'Elfège de Winchester ; le même jour, celui-ci les avait tous deux ordonnés prêtres. Ce n'est d'ailleurs que quelque temps après son ordination qu'Ethelwold vint se placer sous la direction de Dunstan, d'abord pour ses études, et ensuite, pour faire profession et mener la vie religieuse[2].

---

1. Dom Aelred WATKIN, *The Great Chartulary of Glastonbury*, t. III (*Somerset Record Society*, t. LXIV), 1956, n° 1229, p. 666 ; Dom Th. SYMONS, *The English Monastic Reform of the tenth Cent.* (*loc. cit.*, pp. 221-222), accepte l'authenticité de cette charte.

2. Sur saint Ethelwold, voir sa biographie, écrite vingt ans après sa mort, par son disciple Aelfric, abbé d'Eynsham en 1005 (J. STEVENSON, *Chronicon Monasterii de Abingdon* [*Rolls Series*, Londres, 1858], t. II, pp. 253-266) ; la vie d'Ethelwold par Wulfstan, moine de Winchester, son disciple, qu'on a voulu reporter à la fin du XI^e^ siècle, est en réalité antérieure à celle d'Aelfric, qui l'a utilisée ; elle a été éditée par MABILLON, *Acta SS. O.S.B.*, saec. V, pp. 596-614 ; cfr D. J. V. FISHER, *The Early Biographers of St. Ethelwold* (*English Historical Review*, 1952, t. LXVII, pp. 381-391). Voir aussi J. A. ROBINSON, *op. cit.*, chap. v, pp. 104-122 ; E. S. DUCKETT, *St. Dunstan*, chap. v, pp. 111-136.

Il semble bien que, malgré leurs efforts et leur bonne volonté, ni Dunstan, ni Ethelwold n'étaient absolument rassurés sur la qualité de leur observance de la règle bénédictine. Après quelques années d'essai, Ethelwold voulut se rendre sur le continent, probablement à Fleury-sur-Loire, pour y étudier la norme authentique de la vie religieuse. Mais la reine-mère Eadgifu persuada son fils, le roi Edred (946-955), de ne pas permettre qu'un tel homme quittât le royaume. Comme compensation, Edred lui donna le *monasteriolum* d'Abingdon, pour le restaurer et y faire refleurir la vie monastique. Du consentement de Dunstan, Ethelwold se rendit donc en ce lieu, emmenant avec lui de Glastonbury un petit nombre de clercs et de moines destinés à former le noyau de la nouvelle communauté. Ce qu'il n'avait pu faire en personne, il tint à le réaliser par un de ses disciples, Osgar : il le dépêcha à l'abbaye de Fleury, pour y étudier les usages réguliers et, à son retour, en instruire ses frères. D'autre part, il fit venir de Corbie des moines pour enseigner aux siens les règles de la psalmodie et du chant[1]. Ethelwold construisit des bâtiments réguliers et une magnifique église ; ce ne fut toutefois pas dès les débuts, mais sous le règne d'Edgar, parce qu'Edred mourut bientôt après la restauration d'Abingdon, et que son successeur Edwy ne portait pas beaucoup d'intérêt aux choses monastiques[2].

Le roi Edred étant mort le 23 novembre 955, il se produisit au couronnement de son successeur Edwy un incident qui devait avoir une répercussion profonde sur la vie de Dunstan et le renouveau monastique. Du festin qui suivit le couronnement, Edwy s'échappa pour rejoindre une courtisane dont les intentions étaient tout autres que pures. L'évêque Kynesige et Dunstan furent chargés d'aller le morigéner et de le ramener à la fête. Edwy, et surtout la courtisane qui exerçait sur lui une grande influence, en conçurent une haine implacable pour Dunstan qui fut aussitôt exilé. Douloureuse épreuve qui devait porter ses fruits.

Dunstan se rendit auprès du comte de Flandre, Arnoul l'Ancien (918-965), qui, à cette époque, était plutôt en froid avec la cour d'Angleterre et, pour cette raison, ne devait pas être fâché d'accueillir un de ses exilés[3]. Dunstan dut saisir avec empressement l'occasion d'entrer en contact avec la réforme monastique lorraine,

1. J. Stevenson, *Chronicon Monasterii de Abingdon*, t. I, p. 129.

2. F.M. Stenton, *The early History of the Abbey of Abingdon* (Oxford, 1913), expose la situation du monastère jusqu'à la prise de possession par Ethelwold. Cfr Wulfstan, c. xii-xiii, pp. 600-601 ; Aelfric, c. 9, pp. 258-259.

3. Cfr Ph. Grierson, *art. cité*, p. 89.

dont il avait certainement entendu parler. Ces mouvements de réforme, partis de Cluny, de Fleury, de Gorze et de Brogne, avaient rempli d'espoir ceux qui, en Angleterre, appelaient de leurs vœux une nouvelle efflorescence de la vie régulière. Dunstan se rendit sans tarder à l'abbaye Saint-Pierre-au-Mont-Blandin, près de Gand, réformée par saint Gérard une quinzaine d'années plus tôt, et alors gouvernée depuis deux ans par son disciple Womar (953-980)[1]. Les sources sont extrêmement laconiques sur le séjour de Dunstan à Gand : son premier biographe, qui ne dit rien de ce séjour, insiste sur le regret qu'il éprouvait d'être séparé de sa communauté de Glastonbury ; son deuxième biographe, Adélard, moine de Saint-Pierre-au-Mont-Blandin, qui écrivait dans ce monastère avant 1011, ne pouvait s'étendre en raison même du genre qu'il avait choisi : une série de douze leçons à lire à l'office de matines ; il dit simplement que Dunstan y laissa des exemples lumineux : *exempla lucis imitanda reliquit*. Quant à Osbern de Cantorbéry, qui écrivait entre 1080 et 1093, et Eadmer, au début du XII^e^ siècle, ils s'accordent à dire que Dunstan sut si bien conquérir l'affection de tous que son exil lui devint une seconde patrie ; et après 1120, le cinquième biographe de Dunstan, Guillaume de Malmesbury, leur fait écho : *non mansitabat ibi ut exul et incola, sed colebatur ut domesticus et abba*[2]. Il est certain que Dunstan ne fut pas insensible à l'accueil de Gand. C'est sur son intervention qu'en 964, le roi Edgar fit don à l'abbaye Saint-Pierre d'importantes propriétés à Lewisham, à Greenwich et à Woolwich[3].

1. Sur la chronologie de l'abbé Womar, cfr L. VANDERKINDERE, *L'Abbé Womar de Saint-Pierre de Gand* (*Comptes rendus... de la Commission Royale d'Histoire*, 5^e^ sér., t. VIII, 1898, pp. 296-304).

2. *Vies*, par B, c. 23 (*Memorials*, pp. 34-35) ; par Adélard, lect. VI (pp. 59-60) ; par Osbern, c. 27 (p. 101) ; par Eadmer, c. 18 (p. 193) ; par Guillaume de Malmesbury, c. 28 (p. 285).

3. Cfr J. DHONDT, *La donation d'Elftrude à Saint-Pierre de Gand* (*Bulletin de la Commission Royale d'Histoire*, 1940, t. CV, pp. 117-164). La conclusion de l'auteur est que cette donation n'est pas d'Elftrude, mais du roi Edgar ; celui-ci mentionne expressément l'intervention de Dunstan : *precibus Dunstanni*. Le passage suivant, que nous mettons entre parenthèses : *Hec... precibus et amicitiis devoti et benignissimi amici mei Dunstanni archiepiscopi (sub cujus gubernatione et patrocinio ipsa eademque S. Petri ecclesia de Gant a tempore Eadwi regis, fratris mei, manet regenda), qui etiam idem archiepiscopus in memorata ecclesia ab eodem rege aliquanto tempore exulaverat, ad victuale subsidium monachorum...* est considéré comme une interpolation par O. OPPERMANN (*Die älteren Urkunden des Klosters Blandinium*, Utrecht, 1928, pp. 103-104) ; J. Dhondt n'en est pas convaincu, et admettrait que Dunstan ait été prieur sous l'abbé Womar (*art. cité*, p. 123 et n. 3, p. 128 et n., pp. 129, 139) — (mais, p. 128, n. 1, Dunstan ne fut pas « ordonné archevêque le 21 octobre 957 », ce que ne dit pas STUBBS, *Memorials*, pp. LXXXIX-XCI, cité par l'auteur ; cfr note suivante). Nous ne pensons pas que J. Dhondt ait

Tout ceci ne nous renseigne guère sur l'activité de Dunstan pendant son séjour à l'abbaye gantoise. Il suffit toutefois de réfléchir un instant pour évaluer le profit qu'il en tira. Jusqu'alors, il ne connaissait la vie monastique que par ses efforts personnels pour la mettre en pratique, pour la faire observer par ses moines à Glastonbury. Il n'avait eu aucun contact, que l'on sache, avec les réformateurs continentaux. Et maintenant, il se trouve dans une abbaye florissante, que Gérard de Brogne a gouvernée quelques années, et dont il a naguère passé la direction à l'un de ses disciples. Même si Dunstan n'a pas rencontré personnellement saint Gérard, — la chose n'a rien d'impossible, car nous ne connaissons pas toutes ses allées et venues, — il a eu tout le temps nécessaire pour s'instruire de ses principes et les voir mis en pratique. Il n'y a aucune témérité à penser qu'il était un observateur attentif et perspicace, et, ajoutons-le, très intéressé. Nous ne connaissons pas la durée exacte de son séjour à Gand ; il dépassa certainement une année. Exilé tout à la fin de 955, il dut attendre que, lassés du mauvais gouvernement d'Edwy, les peuples de Mercie et de Northumbrie, — c'est-à-dire tout le pays au nord de la Tamise, — l'eussent relégué dans le Wessex et eussent acclamé comme leur roi son frère Edgar. Ceci eut lieu en 957, mais nous ne savons pas au juste à quel moment de l'année [1]. L'un des premiers soins d'Edgar fut de rappeler Dunstan

---

ici raison. *Sub... gubernatione et patrocinio* se rapporte naturellement au gouvernement d'un abbé, non de son second ; d'autre part, le présent *manet regenda* signifierait qu'au moment de la rédaction de l'acte, le gouvernement de Saint-Pierre-au-Mont-Blandin relevait encore de Dunstan, ce qui n'est certainement pas exact.

Dunstan conserva le contact avec le mouvement monastique des Flandres, comme on peut le voir par les fragments de correspondance qui ont été conservés. Il s'arrêta à Saint-Bertin en se rendant à Rome pour chercher son pallium (Ph. Grierson, *loc. cit.*, p. 92) ; Wido, abbé de Saint-Pierre-au-Mont-Blandin, 980-986, lui écrit pour lui demander des secours, et mentionne la présence en Angleterre, peut-être près de Dunstan, d'un de ses moines, Léofsin (W. Stubbs, *Memorials*, pp. 380-381) ; après la mort de Dunstan, Fulrad, abbé de Saint-Vaast d'Arras, et Odbert, abbé de Saint-Bertin, rappellent à son successeur l'amitié dont il les honorait (*ibid.*, pp. 383-384, 388-389).

1. Edgar signe encore une charte de son frère Edwy, le 9 mai 957 (*The Crawford Collection of early Charters... now in the Bodleian Library*, édit. A. S. Napier et W. H. Stevenson, Oxford, 1895, nº V, pp. 10-11) ; d'autre part, le martyrologe de Cantorbéry porte, au 21 octobre, *Ordinatio B. Dunstani archiepiscopi*, allusion probable au sacre de Dunstan par l'archevêque Oda, en 957. Une addition à la version A de la *Chronique anglo-saxonne* (cfr D. Whitelock, *English Historical Documents*, t. I, 1955, p. 206) place en 959 le retour de Dunstan ; Guillaume de Malmesbury, *Vita S. Dunstani*, lib. I, c. 30, fait de même, en situant à Gand une vision qu'eut Dunstan de la mort d'Edwy. Osbern et Eadmer mentionnent la même vision, mais en Angleterre, après l'élévation de Dunstan au siège de Worcester (cf. Stubbs, *Memorials*, pp. 286, 104, 196).

d'exil et de se placer sous sa direction. Pour lui donner plus d'importance dans le conseil et pour se l'attacher d'une manière plus étroite, Edgar conçut le projet d'en faire un évêque qui résiderait habituellement à la cour[1]. Le diocèse de Worcester étant devenu vacant en 957, Dunstan y fut nommé, et l'archevêque Oda de Cantorbéry le sacra ; en 959, l'évêché de Londres fut également donné à Dunstan ; il abandonna les deux sièges l'année suivante, à sa nomination à l'archevêché de Cantorbéry. C'est son intervention qui assura la nomination comme évêque de Worcester, en 961, de saint Oswald, le troisième grand agent de la restauration monastique[2] ; et, en 963, celle de l'abbé d'Abingdon que nous connaissons déjà, saint Ethelwold, comme évêque de Winchester. Oswald n'avait été jusqu'alors en rapports directs ni avec Dunstan, ni avec Ethelwold. Neveu de l'archevêque Oda, il avait acheté l'abbaye de Winchester et y avait mené quelque temps une vie heureuse et facile parmi les chanoines ; mais il se sentait appelé à mieux et, à la joie de son oncle, il s'était rendu à Fleury-sur-Loire, pour y faire profession monastique et s'instruire de la Règle de saint Benoît. Il en était revenu en 959, rappelé par son oncle mourant.

Jusqu'ici, le renouveau monastique en Angleterre était bien modeste : Glastonbury et Abingdon étaient les seuls monastères où l'on observât correctement la Règle[3]. Sous le règne d'Edgar,

---

1. Le roi Edred avait déjà voulu nommer Dunstan évêque de Crediton, en 953, à la mort d'Ethelger (934-953) : *Vie* par B, c. 19 (W. Stubbs, *Memorials*, pp. 29-30) ; d'après les autres biographes, il s'agissait de l'évêché de Winchester : Adélard, leç. IV (pp. 56-57) ; Osbern, c. 22 (p. 95) ; Eadmer, c. 12 (p. 185).

2. Sur saint Oswald, voir *Vita S. Oswaldi*, par un anonyme qui écrivait du temps d'Aelfric, archevêque de Cantorbéry, 995-1005, éditée par J. Raine, *Historians of the Church of York* (*Rolls Series*, Londres, t. I, 1879, pp. 399-475) ; *Vita S. Oswaldi*, par Eadmer (éditée par le même, t. II, 1886, pp. 1-59) ; une autre vie, par Senatus, prieur de Worcester, vers la fin du XII^e^ siècle (*ibid.*, pp. 60-97) ; enfin deux compilations, l'une par un anonyme (pp. 489-501), l'autre par John of Tynemouth, éditée par John Capgrave (*ibid.*, pp. 502-512, et *Nova Legenda Angliae*, éd. C. Horstman, Londres, 1901, t. II, pp. 252-260).

Voir J. A. Robinson, *St. Oswald and the Church of Worcester* (*British Academy Supplemental Papers*, V, 1919) ; le même, *The Times of St. Dunstan*, chap. VI, pp. 123-142 ; E. S. Duckett, *St. Dunstan*, chap. VI, pp. 137-159.

Parmi les chartes du roi Edgar et de ses successeurs, un bon nombre sont en faveur de divers monastères, mais beaucoup sont fausses ou interpolées. En attendant une édition critique, cfr W. de Gray Birch, *Cartularium Saxonicum*, t. III, Londres, 1893 ; J. M. Kemble, *Codex Diplomaticus Aevi Saxonici*, Londres, 1843, t. III. Voir aussi *Anglo-Saxon Charters*, éditées avec traduction et notes par A. J. Robertson, 2^e^ édit., Cambridge, 1956.

3. *Nam hactenus in gente Anglorum ea tempestate non habebantur monachi nisi in Glastonia et Abendonia.* Aelfric, *Vita S. Aethelwoldi*, c. 14 (éd. Stevenson, p. 261).

résolut de mettre fin à cet état de choses. Un beau matin, il se présenta, accompagné de moines venus d'Abingdon, et mit les chanoines en demeure de répudier leurs femmes et d'embrasser la vie monastique, sous peine de se voir privés de leurs revenus et d'avoir à quitter la place sur-le-champ. En prévision de troubles possibles, Edgar s'était fait représenter auprès d'Ethelwold par un de ses principaux officiers, Wulfstan de Dalham. Tous les clercs semblent s'être alors retirés, mais trois ne tardèrent pas à s'enrôler dans la vie monastique[1]. Ethelwold garda pour lui-même la charge d'abbé. Peu après, il remplaça les clercs de New Minster par des moines, à qui il donna pour abbé Ethelgar, futur archevêque de Cantorbéry. Il établit des moniales à Nunnaminster, près de sa cité épiscopale : Etheldrède leur fut donnée comme abbesse. Ethelwold restaura aussi d'anciennes abbayes alors désertes et dépendant du fisc royal : il les « acheta » au roi, nous dit son biographe, et y installa des moines : en 966, à Medeshamstede, aujourd'hui Peterborough, dont l'abbé Aldulf devait succéder en 992 à saint Oswald comme archevêque d'York ; en 970, à Ély, dont Brithnoth fut nommé abbé — ici encore, les moines étaient substitués à des clercs — ; et enfin en 972, à Thorney, qui fut confié à l'abbé Goodman. Il faut probablement attribuer à Ethelwold, directement ou indirectement, la restauration des abbayes de Chertsey (ca. 960), de Croyland (966), peut-être de St.-Albans (969), et de St.-Neots, prieuré dépendant d'Ély, vers 972-975[2]. Ethelwold veilla à ce que tous ces monastères fussent largement munis de biens temporels ; dans presque

1. Il est assez probable, comme le suggère Eric John (*St. Oswald and the tenth Century Reformation*, dans *Journal of Ecclesiastical History*, 1958, t. IX, p. 167, n. 4), que les sources n'indiquent ici que le dénouement d'une procédure qui durait depuis plusieurs jours, peut-être quelques semaines ; les clercs avaient sans doute fait appel au roi, qui aurait donné raison à Ethelwold : d'où la présence d'un officier royal, le lundi 21 février 964. Les clercs d'Ely feront aussi appel au roi, mais contre Dunstan, bien que ce fût Ethelwold qui les expulsa. Peut-on voir en ceci une preuve de plus de l'entente qui unissait les deux évêques ?

2. Ces restaurations ou fondations sont mentionnées soit dans les *Vies* d'Ethelwold, par Wulfstan, c. XX-XXIV (*loc. cit.*, pp. 603-604), et par Aelfric, c. 16-17 (*loc. cit.*, pp. 261-262) ; soit dans les chroniques et sources particulières, comme le *Liber Vitae... of New Minster and Hyde Abbey*, édit. W. de Gray Birch (*Hampshire Record Society*), 1892, pp. 7-9, 24, 233-246 ; *The Chronicle of Hugh Candidus*, édit. W.T. Mellows, Oxford, 1949, pp. 27 sv. ; *Liber Eliensis*, édit. D. J. Stewart, 1848. Cfr Dom David Knowles, *The Monastic Order*, pp. 40-42, 50-51, et Dom D. Knowles et N. Hadcock, *Medieval Religious Houses. England and Wales*, Londres, 1953, avec les *Additions and Corrections*, dans *English Historical Review*, 1957, t. LXXII, pp. 60-87. Nous avons tenu compte des dates proposées dans ce dernier ouvrage.

tous les cas, on parle de constructions nouvelles ou de réparations considérables des édifices existants. Il se déchargea de l'abbaye d'Abingdon et en confia la direction à son disciple Osgar, celui-là même qu'il avait envoyé en mission à Fleury-sur-Loire.

De son côté, Oswald ne perdit pas de temps. Dès 964, il substituait des moines aux clercs qui desservaient jusque-là sa cathédrale de Worcester[1]. La fondation de Westbury-on-Trym, près de Bristol, était antérieure : Oswald l'avait entreprise tout au début de son épiscopat et avait mis à sa tête un disciple très aimé, Germain, qui lui aussi avait fait un stage prolongé à Fleury. Il était peu rassuré sur l'avenir de sa fondation, car elle dépendait de sa cathédrale, et il pouvait craindre qu'un de ses successeurs ne mît fin à son existence : c'est ce qui l'aurait poussé à transformer son chapitre cathédral en y installant des moines. Plus tard, vers 969, il fonda l'abbaye de Ramsey, où il transféra la majeure partie de la communauté de Westbury, et qui devint bientôt florissante[2]. L'année suivante peut-être, il restaura l'abbaye de Winchcombe, lui donnant pour abbé Germain, ancien supérieur de Westbury. Pershore fut à son tour restaurée vers le même temps. Lorsqu'il devint archevêque d'York en 972, Oswald semble avoir mis à la tête du prieuré cathédral de Worcester Wynsige, l'un de ses prêtres, qui avait été envoyé à Ramsey pour sa formation religieuse. On attribue aussi à Oswald la restauration de Deerhurst (ca. 970) et de Ripon (ca. 980). Les cas de Pershore et d'Evesham (ca. 975) sont particulièrement intéressants. Leurs abbés sont des moines de Glastonbury qui suivirent Ethelwold lors de la fondation d'Abingdon, et les maisons qu'ils régissent dépendent d'Oswald. Nous avons là un bel exemple de collaboration entre les trois grands évêques réformateurs, une fusion d'observance qui n'a rien d'extraordinaire après la promulgation de la *Regularis Concordia*.

Saint Dunstan, grâce à qui le renouveau monastique avait débuté à Glastonbury vers 940, et qui avait fourni la communauté

---

1. Eric John, *St. Oswald and the tenth Century Reformation* (*loc. cit.*, pp. 159-172), donne de bonnes raisons pour croire que cette opération eut lieu en 964, et non pas d'une manière progressive, v. 972, comme on l'admettait jusqu'ici. Cfr aussi du même auteur *An alleged Worcester Charter of the Reign of Edgar* (*Bulletin of the John Rylands Library*, 1958, t. XLI, pp. 54-80).

2. *Chronicon Abbatiae Rameseiensis*, édit. W. D. Macray (*Rolls Series*, Londres, 1886, pp. 28-42). Les *Vies* de saint Oswald, par l'auteur anonyme, c. III-IV (*loc. cit.*, I, pp. 429-434) ; par Eadmer, c. 16 (*loc. cit.*, II, pp. 18-20) ; par Senatus (pp. 74-75). Sur les monastères restaurés par saint Oswald, cfr en plus des *Vitae*, Knowles, *The Monastic Order*, pp. 51-52, et Knowles et Hadcock, *Medieval Religious Houses*.

d'Abingdon sous le règne d'Edred, installa à Westminster, durant son épiscopat à Londres, une communauté de douze moines avec pour abbé Wulfsige. En 965, il fit revivre l'antique abbaye de Malmesbury et lui donna pour abbé un moine de Winchester, Aelfric, qui mourut en 985 évêque de Crediton ; il s'intéressait aussi, à la même date, à l'abbaye de Bath (on aimerait savoir si les moines de Saint-Bertin s'y trouvaient toujours) ; de bonne heure, Muchelney et Athelney, puis Milton en 964, sont colonisés par Glastonbury ; Tavistock, fondé vers 974, se rattache aussi au groupe de Dunstan. Vers la fin de sa vie, les abbayes de Cranborne (980) et de Cerne (987) lui doivent leur fondation ; cette dernière maison, qui avait été donnée à Dunstan et à Elfège II, successeur d'Ethelwold à Winchester, reçut de cette ville un abbé en la personne d'Aelfric. Dunstan semble avoir donné à l'abbaye Saint-Augustin de Cantorbéry un de ses disciples, Sigeric, peut-être moine de Glastonbury ; à Christ Church, il ne suivit pas l'exemple d'Oswald et d'Ethelwold : bien qu'il eût des moines dans sa *familia* épiscopale, il laissa les clercs en paisible possession ; c'est un de ses successeurs, Aelfric (995-1005), qui leur substitua des moines[1].

A cette efflorescence, il faut sans doute ajouter quelques fondations qui ne se développèrent pas, et certainement plusieurs abbayes de moniales, qui renforcèrent celles de Wilton et de Shaftesbury, fondées vers la fin du IX^e^ siècle. Ce sont, après Winchester déjà nommé, Romsey (967), Barking (avant 975), Amesbury (979), Polesworth (ca. 980), et Wherwell (ca. 986)[2].

Un point important est à noter. Ce renouveau monastique doit en grande partie son existence à la faveur du roi Edgar. Ses prédécesseurs n'ont montré qu'un intérêt fort limité pour les moines ; son frère Edwy, pour des raisons personnelles, a même endossé le rôle de persécuteur plutôt que celui de protec-

1. Cfr les *Vitae* de saint Dunstan ; KNOWLES, *The Monastic Order*, pp. 48-50 ; KNOWLES et HADCOCK, *Medieval Religious Houses*. Pour Christ Church, Canterbury, cfr D. KNOWLES, *The Monastic Order*, pp. 696-697. FLORENT DE WORCESTER, *Chronicon*, mentionne aussi la restauration du vieux moutier d'Exeter en 968 (édit. B. THORPE, Londres, 1848, t. I, p. 141) ; cfr H. P. R. FINBERG, *Tavistock Abbey*, Cambridge, 1951, p. 1 ; cette maison n'est pas mentionnée dans KNOWLES et HADCOCK, *Medieval Religious Houses*. Quant à Buckfast, s'il pouvait y avoir là dès le temps d'Edgar une vie religieuse, c'est seulement en 1018 qu'une abbaye y fut fondée : cfr Dom John STEPHAN, *Buckfast Abbey : new evidence on its foundation* (*The Tablet*, 2 mars 1957, p. 202).

2. Dom Thomas SYMONS, *The Regularis Concordia*, p. XXIII, énumère d'autres maisons de moniales restaurées avant la fin du X^e^ siècle, mais elles ne figurent pas dans KNOWLES et HADCOCK.

teur. Dès qu'il fut substitué à Edwy en Mercie et en Northumbrie, en 957, et plus encore lorsqu'il régna sur toute l'Angleterre, à partir de 959, Edgar ne cessa de témoigner la plus grande faveur à Dunstan, puis, grâce à lui, à Oswald et à Ethelwold. Le biographe d'Oswald nous dit qu'il sut inspirer au jeune roi une grande dévotion pour saint Benoît. Ce n'est pas Edgar qui prend l'initiative des différentes restaurations et fondations, mais il les approuve de toute son autorité, il cède les domaines nécessaires et, s'il se trouve quelque résistance, il est là pour la réduire. A lire les sources, on a vraiment l'impression que rien ne se fait sans la permission royale[1]. Dunstan, Oswald et Ethelwold traitent indépendamment avec le roi ; mais au besoin ils se consultent et, ensemble, vont lui exposer leur difficulté : ainsi, probablement en 964, pour le problème de l'expulsion des clercs et de leur remplacement par des moines[2].

Le rôle important joué par le roi Edgar ressort encore davantage à l'occasion d'un synode réuni à Winchester, probablement à Pâques 970[3], et groupant un grand nombre d'évêques, d'abbés et d'abbesses, des moines et des moniales[4]. L'objet de ce synode

---

1. Voir en particulier la *Vita S. Aethelwoldi* par Aelfric, c. 5 : Ethelwold est tonsuré *jubente rege* (Athelstan) ; c. 6 : il reste près d'Elfège à Winchester, *jubente rege ;* c. 7 : il prend charge d'Abingdon *permittente Dunstano, secundum regis voluntatem ;* c. 11 : nommé évêque de Winchester, il est sacré par Dunstan, *eo (= Eadgaro) jubente ;* c. 12 : Ethelwold expulse les clercs de l'Old Minster, *data licentia a rege Eadgaro ;* c. 16 : expulsion des clercs de New Minster *annuente rege Eadgaro ;* c. 18 : la réforme monastique de saint Dunstan et de saint Ethelwold se fait *consentiente rege.* Cfr aussi la traduction d'un texte vieil anglais relatif à l'attitude d'Edgar envers les monastères, dans *English Historical Documents, c. 500-1042*, édit. Dorothy Whitelock, Londres, 1955, pp. 846-849.

2. Cfr Eadmer, *Vita S. Oswaldi*, c. 17 (*loc. cit.*, p. 20). Il semble que les réunions d'évêques et de grands à la cour n'étaient pas rares. La bienveillance d'Edgar envers l'Ordre monastique était chose connue de tous.

3. Date approximative. Le synode en question eut lieu après 965, année où Edgar épousa Aelfthryth, nommée dans le prologue de la *Regularis Concordia*, et avant 975, où mourut le roi. Comme de nombreux abbés et abbesses étaient présents, le synode serait plutôt plus proche de la dernière date que de la première.

4. Cfr *Regularis Concordia, Proemium*, n° 4. Nous acceptons la suggestion de Dom David Knowles, *The Monastic Order*, p. 42, que la réunion pascale décrite par la *Vita S. Oswaldi* (*loc. cit.*, pp. 425-427) fut l'occasion de la promulgation de la *Regularis Concordia*. Eric John, *St. Oswald and the tenth Century Reformation* (*loc. cit.*, p. 168, n. 1), et *Downside Review*, 1956, t. LXXIV, p. 173 (compte rendu du livre d'E. S. Duckett, *St. Dunstan*), estime cette interprétation erronée, parce qu'il croit que l'assemblée décrite par la *Vita S. Oswaldi*, et qu'il place en 964, avait pour dessein d'obtenir du roi l'expulsion des clercs des monastères. Mais la phrase où il est question de ceci, comme la précédente, n'est qu'une parenthèse et ne se rapporte pas à la réunion, comme l'indique la transition qui suit immédiatement : *Relinquam ergo sua beata gesta suis, quae satis lucide descripta*

était d'élaborer un coutumier qui assurerait l'uniformité d'observance dans les différents monastères. Si l'on songe que Dunstan ne connaissait que la tradition anglaise et les usages de Gand ; qu'Ethelwold ajoutait au fonds anglais l'observance de Fleury et de Corbie, et qu'Oswald ne connaissait que les coutumes de Fleury sans la tradition anglaise, on comprend que la question d'unification se soit posée de bonne heure ; la facilité avec laquelle elle fut résolue est une preuve de la ferveur et de la bonne entente qui régnaient entre les trois grands promoteurs de la vie monastique et leurs groupes de monastères. Dès la première session fut lue une lettre d'Edgar insistant sur la nécessité de l'unité ; le code qui fut rédigé à l'issue des délibérations, très probablement par Ethelwold, reconnaît le roi et la reine comme les patrons respectifs des monastères d'hommes et de moniales, et prévoit des prières spéciales pour la maison royale, chaque jour, à la fin de chaque office excepté prime ; toutes les fois qu'il sera expédient, abbés et abbesses viendront offrir leurs humbles hommages au roi et à la reine[1]. De plus, la *Regularis Concordia Anglicae Nationis monachorum sanctimonialiumque*, pour appeler ce code par son nom, prévoit le consentement du roi pour l'élection des abbés et abbesses, ou, s'il s'agit de cathédrales desservies par des moines, pour l'élection de l'évêque-abbé[2].

Une trop étroite dépendance du roi pouvait avoir des inconvénients. Lors d'un changement de règne, le nouveau souverain ne partageait pas nécessairement les dispositions favorables de son prédécesseur. Après la mort d'Edgar en juillet 975, il y eut une sérieuse alerte. Des deux fils qu'il laissait, l'aîné, Édouard, fruit de son premier mariage, n'avait que treize ans ; l'autre, Ethelred, n'en avait pas dix. Le witan, ou assemblée des grands du royaume, était divisé au sujet de la succession : sous l'influence de saint Dunstan et des évêques, et avec l'appui de l'ealdorman d'Est-Anglie, Aethelwine, Édouard est élu et couronné sans retard. L'autre parti, qui a pour principaux fauteurs la reine Aelftryth et l'ealdorman de Mercie, Aelfhere, ne se tient pas pour battu et crée des difficultés : et comme on sait l'importance que le parti

sunt, nos vero coepta persequamur ; et l'auteur mentionne la dispersion de l'assemblée.

1. *Regularis Concordia, Proemium*, nº 3, 18 et sv., 10. Pour les prières pour le roi, cfr Dom Thomas Symons, *Sources of the Regularis Concordia* (*Downside Review*, 1941, t. LIX, pp. 14-36, 143-170, 264-289), pp. 146-149. On peut mentionner ici la présence de nombreux abbés et moines, d'abbesses et de moniales, au couronnement du roi Edgar à Bath en 973. Cfr *Vita S. Oswaldi* (*loc. cit.*, p. 438).

2. *Proemium*, nº 9.

du roi attache à la vie religieuse, on réagit violemment en Mercie contre les monastères, certain qu'on est d'atteindre par là l'adversaire sur un point sensible. Après le meurtre d'Édouard, le 18 mars 979, et le couronnement d'Ethelred, cette persécution cessera et la réconciliation sera chose faite l'année suivante, lorsque Dunstan, accompagné de l'ealdorman Aelfhere, fera l'élévation des restes d'Édouard et les transférera à l'abbaye de Shaftesbury[1]. Après cette bourrasque, l'ordre monastique, fermement établi, continuera même au-delà de la mort de saint Ethelwold en 984, de saint Dunstan en 988 et de saint Oswald en 992. Quelques monastères souffriront encore, victimes des dernières invasions danoises entre 980 et 1016 ; mais dans l'ensemble, l'observance de la *Regularis Concordia* survivra, en évitant les écueils, jusqu'à la conquête normande en 1066.

Il est temps de nous demander, après cet aperçu rapide du renouveau monastique dans l'Angleterre du X^e siècle, quels purent être ses rapports avec saint Gérard de Brogne et sa réforme.

Il est aisé de rappeler le contact direct de saint Dunstan avec cette réforme, durant son séjour à Gand en 956-957 ; il est aisé de noter qu'à l'assemblée de Winchester où furent discutés les usages monastiques, des moines de Gand, aussi bien que de Fleury, avaient été spécialement convoqués pour faire bénéficier leurs frères anglais de leur expérience, et pour expliquer certains points d'observance. Il est aisé de remarquer qu'en Angleterre, comme en Belgique et en Lorraine, il arrive que des communautés de clercs soient expulsées pour faire place à des moines[2] : un siècle avant la Réforme grégorienne, nos grands évêques réformateurs voulaient un clergé chaste, s'acquittant consciencieusement et dignement de la célébration de l'office divin, se sanctifiant dans une vie de travail et de prière. On peut encore souligner une différence tout extérieure entre le renouveau anglais et la réforme de saint Gérard. Pour ce dernier, l'initiative des réformes vient du comte de Flandre ou des évêques, si bien qu'on pourrait dire qu'il était devenu réformateur malgré lui[3].

1. D. J. V. Fisher, *The Anti-Monastic Reaction in the Reign of Edward the Martyr* (*Cambridge Historical Journal*, 1952, t. X, pp. 254-270), donne la plus satisfaisante explication de ces événements qui ont longtemps intrigué les historiens.

2. Cfr *supra*, p. 185, n. 3.

3. Cfr É. de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, t. II, p. 154. H. Pirenne, *Histoire de Belgique*, t. I, 1948, pp. 64-65. É. Sabbe, *Étude critique sur la biographie et la réforme de Gérard de Brogne* (*Mélanges Félix Rousseau*, Bruxelles,

En Angleterre, le roi, qui n'est pas abbé laïque, soutient et encourage les évêques réformateurs, leur suggérant même d'établir jusqu'à quarante monastères[1], mais il leur laisse l'initiative ; son rôle est certes très important, mais il seconde plus qu'il ne dirige[2].

Si l'on veut entrer dans le détail, essayer de déterminer ce que l'observance anglaise doit d'une part à Fleury, d'autre part à Gand, les choses se compliquent à souhait. Bien des éléments entrent en jeu, dont il faut tenir compte. D'abord, le caractère ou, peut-être, le génie anglais. Il sait chercher son inspiration partout, mais il n'est jamais esclave ; il choisit ce qui lui convient, il s'en pénètre, il l'adapte, il le mêle à d'autres éléments, il le transforme : ce phénomène peut s'observer dans tous les domaines culturels. Il ne faut pas oublier non plus le caractère national très marqué de la *Regularis Concordia*[3] : elle est composée pour les moines et les moniales *anglicae nationis*, à qui elle propose une observance uniforme, sans aucun souci d'influencer les usages d'autres pays. Un autre point à ne pas perdre de vue, ce sont les multiples allées et venues entre les monastères, l'établissement de contacts directs même entre Fleury et la Lorraine ; et tous ces moines voyageurs, nous aimons à nous les représenter comme doués d'un esprit ouvert et curieux, d'une grande réceptivité

1958, pp. 497-524), insiste sur le caractère « français à l'excès » des conceptions monastiques de Gérard, « exécuteur assidu de la volonté comtale, dont il avalisa la politique à l'égard des abbayes » (pp. 519, 524). Le même auteur avait déjà fait les mêmes remarques, mais avec plus de modération, dans *Deux points concernant l'histoire de l'abbaye de Saint-Pierre-au-Mont-Blandin* (*Revue Bénédictine*, 1935, t. XLVII, pp. 54-57).

1. Le chiffre de 40 monastères est indiqué par la *Vie* anonyme de saint Oswald (*loc. cit.*, p. 426) ; Eadmer, *Vita S. Oswaldi*, c. 18 (*loc. cit.*, p. 22) porte ce chiffre à 48, et est suivi par Senatus (*ibid.*, p. 76). Sur le calcul qui a conduit Eadmer au chiffre de 48, cfr Eric John, *An alleged Worcester Charter of the Reign of Edgar* (*loc. cit.*, pp. 73-74).

2. Notons ici que la *Regularis Concordia*, *Proemium*, nº 9, interdit de rechercher la protection des grands pour les monastères ; seul, le *dominium* du roi et de la reine doit toujours être souhaité, *ad sacri loci munimen et ad ecclesiasticae possessionis augmentum* (édit. Th. Symons, p. 7). Cfr les commentaires d'E. John, *The King and the Monks in the Tenth Century Reformation* (*loc. cit.*, p. 70 et suiv.).

3. Elle n'est pas, soit dit en passant, une réplique de la *Concordantia Regularum* de saint Benoît d'Aniane. C'est un coutumier qui a pour but d'assurer la bonne entente, l'unité — *concordia*, — conformément à la Règle de saint Benoît — *regularis*, — des moines et moniales anglais, qui pouvaient avoir eu antérieurement, et peut-être y avoir tenu, des usages divers venant de Fleury ou de Gand, suivant le groupe auquel ils appartenaient. Cfr Dom Thomas Symons, *Sources of the Regularis Concordia* (*loc. cit.*, p. 14) ; *Notes on a History of Benedictinism* (*Downside Review*, 1947, t. LXV, pp. 260-274 ; 1948, t. LXVI, pp. 191-293 ; cfr pp. 267-269).

pour tout ce qui n'est pas contraire à leur patrimoine de traditions et d'usages : le Xe siècle est une période de formation. Tout le paragraphe 5 du prologue de la *Regularis Concordia* serait à lire[1]. Il n'est peut-être pas inutile de rappeler ici qu'en 958[2], donc relativement peu de temps après le passage de Dunstan à Saint-Pierre-au-Mont-Blandin, l'abbé Womar fit appel à l'aide d'Humbert, abbé de Saint-Epvre de Toul, et d'Agenold, abbé de Gorze[3]. Mais de toutes ces considérations ne dérivent que des suggestions, rien de précis.

Pour approcher d'une solution vraiment satisfaisante, il nous faudrait posséder un coutumier qui remontât à saint Gérard lui-même : ce n'est malheureusement pas le cas. Nous sommes réduits à établir des comparaisons entre la *Regularis Concordia* et les divers coutumiers continentaux des Xe-XIe siècles : d'une part, les plus anciennes coutumes se rattachant à Cluny, et représentant l'usage de Fleury[4] ; d'autre part, le groupe des coutumiers lorrains, en admettant qu'ils reflètent au moins dans les grandes lignes l'observance de saint Gérard. Ce dernier groupe comprend les coutumes dites de Saint-Vanne, qui, selon dom Kassius Hallinger, auraient été composées entre 980 et 993 par l'abbé Lioffin pour son abbaye de Mettlach[5] ; les coutumes dites

---

1. *Nam ilico eius imperiis totò mentis conamine alacriter obtemperantes, sanctique patroni nostri Gregorii documenta, quibus beatum Augustinum monere studuit ut non solum Romanae verum Galliarum honestos ecclesiarum usus in rudi Anglorum ecclesia decorando constitueret, recolentes ; accitis Florensis beati Benedicti necnon praecipui coenobii quod celebri Gent nuncupatur vocabulo monachis, quaeque ex dignis eorum moribus honesta colligentes, uti apes favum nectaris diversis pratorum floribus in uno alveario, ita has morum consuetudines ad vitae honestatem et regularis observantiae dulcedinem, ut ab his qui viam mandatorum Domini absque iactantiae vitio lactei adhuc humiliter incedunt, depulso nausiae taedio, sine querela legitime haustu degustari libentissimo ac avidi amabili possent impleri devotione, temperate cum magna ac subtili rationis discretione, Christi mundi Salvatoris opitulante gratia, hoc exiguo apposuerunt codicello.*

2. E. Sackur, *Die Cluniacenser*, t. I, pp. 137-138 ; sur la date, cfr pp. 368-370. Dom Ursmer Berlière, *L'étude des Réformes monastiques des Xe-XIe siècles* (*Académie Royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres*, 5e sér., t. XVIII, 1932, pp. 143-144). Dom Kassius Hallinger, *Gorze-Kluny* (*Studia Anselmiana*, t. 22-23 et 24-25), Rome, 1951, pp. 79 et 87, donne 954, sans explication.

3. Dom Ursmer Berlière, *loc. cit.*

4. Publiées par Bruno Albers, *Consuetudines Monasticae*, Monte Cassino, 1905, t. II, pp. 1-30, 31-61. Les *Veteres Consuetudines Floriacenses* (B. Albers, *op. cit.*, t. V, 1912, pp. 137-151), ne sont pas du Xe siècle, mais du XIIIe ; cfr Dom Thomas Symons, *Sources of the Regularis Concordia* (*loc. cit.*, pp. 271-272). Dom K. Hallinger, *op. cit.*, t. II, p. 883, les date d'environ 1030.

5. Dom Kassius Hallinger, *Gorze-Kluny*, t. II, pp. 884, 983. Ce n'est toutefois pas sans hésitation que nous rapportons l'avis de Dom Hallinger. La référence qu'il donne à un article de Carl Nordenfalk, *Abbas Leofsinus* (*Acta Archaeolo-*

d'Einsiedeln, antérieures à 984, et qui représentent les usages de Saint-Maximin de Trèves où, en réalité, elles ont vu le jour[1] ; les coutumes de Trèves, dites de Sandrat, abbé de Gladbach († 985), également originaires de Saint-Maximin ; et enfin, le coutumier, plus tardif, de l'abbé de Gorze, Sigebert (ca. 1030)[2].

Ces confrontations de textes soulèvent, elles aussi, bien des difficultés. Souvent les coutumiers n'ont qu'un caractère fragmentaire et, à maintes reprises, leurs auteurs laissent entendre qu'ils ne disent pas tout : il leur arrive d'écrire de mémoire, ils font appel à la science que possèdent déjà leurs lecteurs : *sicut scitis*, vous le savez bien[3]. Les lecteurs du XX^e siècle sont malheureusement moins bien renseignés !

Dans la *Regularis Concordia*, on observe des points qui remontent directement à l'Italie et au Mont-Cassin : la *Règle* de saint Benoît, citée avec une insistance toute particulière, et l'*Ordo Romanus I*. Elle cite, en plus de saint Benoît, plusieurs Pères, saint Aldhelm, saint Bède le Vénérable, saint Augustin, saint Ambroise et saint Isidore de Séville. Elle fait un usage fréquent de l'*Ordo Qualiter*, du VIII^e siècle ; elle fait siens deux des *Capitulaires* d'Aix-la-Chapelle, de 817, mais en trois points elle va contre cette collection, qui a tant servi aux réformateurs des X^e-XI^e siècles. Il va sans dire qu'en tout cela, la *Regularis Concordia* est souvent d'accord avec la plupart des coutumiers conti-

---

gica, t. IV, Copenhague [et non Stockho|m], 1933, pp. 49-83), est trompeuse, comme le laisse déjà supposer le sous-titre, que Dom H. ne donne pas : *Ein Beispiel Englischen Einflußes in der Ottonischen Kunst*. C. Nordenfalk ne traite aucunement de coutumiers monastiques ; mais il donne, p. 57, un extrait des *Miracula S. Liutwini*, de la fin du XI^e siècle, où sont résumés les activités et les mérites de Lioffin, Anglais d'origine : cet éloge dit entre autres choses qu'il était *artis medicine peritum* (cf. *Acta SS.*, 8 sept., et *M.G.H., Scr.*, t. XV, p. 1265). L'on sait que l'auteur des *Consuetudines S. Vitoni* avait quelques connaissances médicales, comme l'a relevé déjà l'éditeur, Dom Bruno ALBERS (*Consuetudines Monasticae*, t. V, pp. 113-133 ; cfr p. 114) ; cfr *Le B. Richard, Abbé de Saint-Vanne de Verdun, † 1046*, p. 334. Ce simple rapprochement ne nous semble pas suffisant pour attribuer à Leofsin la paternité des coutumes dites de Saint-Vanne. Il serait d'ailleurs curieux que cette seule activité n'ait pas été retenue dans son éloge. Une question que nous avons posée à ce sujet à Dom Hallinger est toujours restée sans réponse.

1. B. ALBERS, *Consuetudines Monasticae*, t. V, pp. 73-110. Dom Thomas SYMONS, *Notes on a History of Benedictinism* (*loc. cit.*, pp. 197-203), a montré que les coutumes d'Einsiedeln ne dépendent en aucune manière de la *Regularis Concordia*, bien que l'abbé Grégoire d'Einsiedeln (960-996) fût d'origine anglaise. Voir aussi Dom Kassius HALLINGER, *op. cit.*, pp. 959-983.

2. Dom Bruno ALBERS, *Consuetudines Monasticae*, t. V, pp. 3-69 ; t. II, 65-116 ; cfr Dom K. HALLINGER, *op. cit.*, p. 884.

3. Cfr Dom Thomas SYMONS, *Sources of the Regularis Concordia* (*loc. cit.*, pp. 274, 276-277).

nentaux, mais elle a d'autres parties qui lui sont propres et qui reflètent la tradition des siècles de vie bénédictine anglaise[1]. En étudiant les diverses dispositions prises par la *Regularis Concordia*, il faut donc vérifier avec soin si elles ne se rattachent pas à l'une ou l'autre de ces sources. Il restera peu d'usages à confronter avec ceux de Fleury ou de Gand. De fait, le rapport entre la *Regularis Concordia* et les autres coutumiers se révélera davantage dans le choix et la disposition des détails que dans des usages exclusivement propres à deux ou trois coutumiers[2].

Si nous avons rappelé toutes ces difficultés, c'est avant tout pour montrer combien il est délicat de se faire trop affirmatif. Mais aujourd'hui nous n'avons pas à nous livrer à un travail de détective. L'étude à été faite, et bien faite, par un vénérable moine de Downside qui, depuis une quarantaine d'années, s'est penché assidûment sur le problème, et à qui nous devons la plus récente et la meilleure édition de la *Regularis Concordia:* dom Thomas Symons[3]. Il faut écarter l'opinion de quelques auteurs, suivant lesquels les emprunts continentaux de la *Regularis Concordia* devraient être pris en bloc. Il n'y a pour cela aucune raison sérieuse, et si les autorités anglaises convoquèrent à leur assemblée des moines de Fleury et des moines de Gand, c'est qu'elles estimaient que les uns et les autres avaient des propositions différentes à offrir. La conclusion de dom Symons, que nous faisons nôtre, est que la *Regularis Concordia* trahit beaucoup plus d'affinités avec les coutumes lorraines, et donc avec saint Gérard de Brogne, qu'avec les plus anciennes coutumes de Cluny, représentant Fleury que saint Odon avait réformé vers 930. Malgré des contacts personnels plus nombreux avec Fleury, ce sont en définitive les usages lorrains qui ont le plus attiré les moines anglais. Il ne nous semble pas douteux que nous ayons ici une preuve tangible de la grande autorité de saint Dunstan, l'initiateur du renouveau monastique en Angleterre. *Egregius hujus patriae archiepiscopus*, il sut garder la direction générale de l'observance monastique, parce qu'il sut gagner et conserver la vénération et le respect de tous, y compris de ceux qui, grâce à son influence à

1. Pour tout ceci, cfr Dom Thomas Symons, *Sources of the Regularis Concordia* (cfr p. 190, n. 1) ; Introduction à l'édition de la *Reg. Conc.*, pp. xlv-lii.

2. Dom Thomas Symons, *Notes on a History of Benedictinism* (*loc. cit.*, p. 272).

3. *The Monastic Agreement of the Monks and Nuns of the English Nation* (le titre latin est aussi donné). Texte critique, introduction et notes. Collection *Medieval Texts* (Londres et Édimbourg, Nelson, 1953). Voir ses nombreux articles déjà cités, et ajouter : *A Note on Trina Oratio* (*Downside Review*, 1924, t. XLII, pp. 67-83).

la cour, avaient été élevés à la dignité épiscopale. Il demeurait le maître vénéré, le Père très aimé ; et dans son éloge, on peut dire que toutes les sources sont d'accord. *Decus omnis patriae*, suivant l'une d'elles ; *Dunstane amande valde*, d'après saint Abbon de Fleury, il reste pour les siècles la *Gemma Anglorum*.

Quarr Abbey,
Ryde, Isle of Wight.

H. DAUPHIN.

THE SOURCES OF THE ENGLISH MONASTIC REFORMATION: A COMMENT[1]

There is no doubt that the majority of English scholars would agree with Dom Hubert Dauphin that the Benedictine reformation in England was mainly insular in character, and that such continental influence as there was, was chiefly exercised from St. Peter's, Ghent, thus connecting the English revival with the work of St. Gerard. It is, of course, generally accepted that the influence of the "Cluny connexion" from the monastery of Fleury-sur-Loire was also felt in England — the *Regularis Concordia* specifically says that monks from Fleury as well as Ghent were invited to help the synod which imposed the *Concordia* on the English monks. The preponderance of the influence of St. Gerard and the Lotharingian reform movement over that of St. Odo and the Cluny reformers is explained by the supreme part played by St. Dunstan in the English monastic renaissance. The great St. Dunstan spent his months of exile at Ghent: Fleury owed its English influence to the fact that lesser figures of St. Oswald and St. Æthelwold had some kind of connexion with it. It must be admitted that lack of evidence makes it difficult to determine the problem of the continental sources of the English revival with certainty, but it does seem to me that there are sufficient indications to suggest that the orthodox view is very unplausible indeed.

It is often forgotten that although the revival of the English monasteries only really got under way after the accession of Edgar in 959, there is evidence of activity by reforming monks for at least a generation before. In other words there was a period of twenty or thirty years during which what might be called a reforming conscience was created in the English court and the English church ; it is very improbable that the progress of Edgar's reign would have been possible without this reforming conscience.

---

1. The argument of my comment, with references, is set out at length in the *Bulletin of the John Ryland Library*, September, 1959.

It is therefore interesting to note the slight but definite evidence that this conscience looked to Cluny and Fleury for its inspiration. The first reforming 'monk' we have evidence of was Ælfheah who became bishop of Winchester in 934. He was one of group of men who were probably tonsured, called themselves monks, but are not known to have spent any considerable period in a monastery — for the simple reason that there were no reformed houses in England at the time and very few elsewhere. It is not known where Ælfheah got his monastic ideals from, but it is probably from the Continent through the court. The court of King Æthelstan had important contacts with continental courts. Bishop Ælfheah was the man who persuaded Dunstan and Æthelstan to accept the tonsure : again it was about ten years after this tonsuring that either Dunstan or Æthelwold entered a community of any kind. The sole evidence connecting Ælfheah with Lotharingia and St. Gerard is that his protégé, Dunstan, went to St. Peter's, Ghent, during his short time of exile in the reign of Eadwig. Much more significant is the career of Archbishop Oda of Canterbury. Probably as bishop of Ramsbury he received the tonsure at Fleury in 936 when travelling in Francia on a political mission. Thus a prominent English churchmen had heard of Fleury and its reform very soon after St. Odo of Cluny can have taken the abbey over. This must be taken with an interesting passage in one of St. Odo's sermons delivered at Fleury[1] in which he refers to men from certain parts across the sea who are devoted to St. Benedict and long to make the pilgrimage to the relics of St. Benedict at Fleury. I cannot see that these "parts across the sea" can be anywhere else than England. What is more the anonymous life of St. Oswald reveals clearly the special veneration the English monks had for Fleury and its relics. Its author, probably Byrhtferth of Ramsey, calls Fleury *arcisterium sancti Benedicti*. It is not surprising that Archbishop Oda should have sent his nephew, a convert to the new monasticism, to Fleury for his monastic training. It is interesting, however, to find that Dunstan's friend and junior, Æthelwold should likewise have turned to Fleury, not Ghent, for help and counsel. He never went to Fleury himself but he sent his disciple, his successor as abbot of Abingdon, to Fleury for training, and the Abingdon tradition

1. The sermon is printed in Migne, *PL.*, CXXXIII, col. 726. A passage in É. DE CERTAIN, *Les Miracles de saint Benoît*, Paris, 1858, p. 101, suggests that the sermon was delivered whilst Odo acted as abbot.

insists that he got his copy of the *Rule* of St. Benedict from Fleury. Thus the pre-history of the revival suggests that it was Fleury not Ghent which exercised the greatest attraction for the reformers ; only Dunstan can be shown to have had any connexion with Ghent : before 959, although prominent, he was not yet a man of the standing of either Bishop Ælfheah or Archbishop Oda, who presided over the two greatest sees in England.

With the accession of Edgar to the rule of the whole of England in 959, and especially after the synod of 964 which turned over the lands of the English church to the new monks, the revival gathered momentum. It is usual to attribute the initiative and the execution of the revival to Dunstan's overwhelming influence. Since Dunstan spent some time in Ghent, it is then argued that because he was more important than Æthelwold and Oswald, therefore the influence of Ghent must have exceeded that of Fleury. This seems to me quite mistaken, because it radically misunderstands the part played by Dunstan in the actual revival. Dunstan was the least experienced monk of the trio of monastic saints. Æthelwold had built up and ruled a community at Abingdon for about ten years when he was made bishop of Winchester in 963 ; Oswald had passed several years at Fleury before he became bishop of Worcester a little earlier. Dunstan spent only a few months at Ghent when he was a distinguished political refugee. It is true that he had passed about ten years as abbot of Glastonbury, but the evidence does not suggest that he was able to enforce a full monastic regieme there. Æthelwold, for instance, was about to leave Glastonbury for the Continent because the discipline at Glastonbury was not perfect ; he was only dissuaded by the grant of the derelict abbey of Abingdon. Abbot Ælfric, Æthelwold's pupil and biographer, significantly records Æthelwold's departure from Glastonbury for Abingdon in these words: *Venit ergo praedictus servus Dei ad locum sibi commissum, quem secuti sunt quidam clerici de Glastonia... congregavit sibi in brevi spatio gregem monachorum*[1]. The contrast between the clerks of Glastonbury and the monks of Abingdon is probably significant. Equally significant is the Abingdon tradition that Æthelwold sent to Fleury for a copy of the *Rule;* the implication is that these were not to be had at Glastonbury. Thus St. Dunstan's monastic experience has probably been greatly exaggerated. He cannot have had anything like the acquaintance with Benedictine life

1. J. Stevenson, *Chronicon Monast. Abingdon* (Rolls Series), II, p. 257.

possessed by Æthelwold and Oswald[1]. Nor after the accession of Edgar can he have had the political influence usually ascribed to him either. I have tried to prove elsewhere that Æthelwold was Edgar's tutor, and possessed great influence over him. The invaluable anonymous *Vita Oswaldi* reveals that Æthelwold was Edgar's chief counsellor, and the man who persuaded him to take up a policy of expelling clerks from English churches to make way for monks. Certainly it is Æthelwold who was behind the reform of the greatest houses in England at this time. He reformed or founded Abingdon, Peterborough, Ely, Thorney, Crowland, the two Winchester monasteries, probably St. Albans, amongst the best known. Most of the other great Edgarian monasteries were revived by St. Oswald. Little is known of any similar activity of Dunstan's part.

Æthelwold stands equally at the heart of the intellectual revival of the reform. He wrote a vernacular account of the revival of the monasteries which is important and has been largely ignored by historians. He also almost certainly translated the *Rule* into the vernacular. I am engaged on a study of certain types of vernacular charters of the tenth and eleventh centuries, principally in the form of notificatory charters, which points to a revolution in English episcopal diplomatic practice that seems to go back to Æthelwold and Winchester. I hope to publish shortly in the *Revue Bénédictine* evidence to show that Æthelwold devized a form of charter of liberties for the new monasteries, which was probably suggested by Frankish example, and was intended to implement for particular houses liberties prescribed for all in general terms in the *Regularis Concordia*. It is possible that he had something to do with the revival of the Anglo-Saxon Chronicle, and it is certain that he was the master of Ælfric and thus the

1. It is worth noting that the over-emphasis of the part of Dunstan in the revival seems to go back to the immediate post-Conquest historians of English monastic history. The second life of Dunstan was written by a monk of Canterbury in the time of Lanfranc, the next two were written by Eadmer and William of Malmesbury respectively. It is well-known that after the accession of Lanfranc to Canterbury some of the new Norman bishops of English sees showed great contempt for English saints. Lanfranc, for instance, struck St. Dunstan out of the calendar. St. Anselm put him back and encouraged writers such as Eadmer to glorify these English saints. The later lives of Dunstan can all then be said to be influenced by a reaction to Lanfranc's iconclastic policy ; all have an interest in inflating Dunstan's reputation. It is interesting to note how Dunstan's part in the revival is consistently stressed in such works as Eadmer's life of St. Oswald and in alleged tenth-century monastic charters which were fabricated after 1066. v. *Bull. John. Rylands Lib.*, XLI, p. 74.

source of the most important intellectual and literary circle to come out of the revival. It is not surprising to find that the Anglo-Saxon Chronicle merely notes the death of Archbishop Dunstan in 988 whilst two recensions record in 984 the death of Æthelwold "the father of the monks".

Most important of all, however, as a test of Æthelwold's influence is the authorship of the *Regularis Concordia*. The late Edmund Bishop put into circulation a view of this problem which has gained wide acceptance: "Dunstan the mind, Æthelwold the pen." I can see no warrant for this opinion. In the first place the great contemporary New Minster charter, Cotton Vespasian A. viii, seems to foreshadow some of the concerns of the proem of the *Concordia*. In particular it has in common with the *Concordia* the peculiarity of borrowing certain charter forms for what is essentially a code of regulations for a monastery. It was drawn up on the reform of New Minster which was certainly Æthelwold's work; it also contains an illumination which is the earliest example of the famous Winchester school of mss. illumination — and shows marked continental influences. But the text of the *Concordia* seems to imply that Æthelwold not only wrote it but dominated its composition. It begins with a history of Edgar's conversion to the monastic party. This is attributed to "a certain abbot who explained to him the royal way of the catholic faith". This must be Æthelwold since the *Vita Oswaldi* says: *idem rex ad cognitionem veri Regis ab Æthelwoldo...* The modest anonymity of the "certain abbot" suggests he was the author of the *Concordia*, which agrees with what Abbot Ælfric later tells us. This opinion is strengthened by a passage in chapter 7 of the Proem which says: *Hoc etenim Dunstanus, egregius huius patriae archiepiscopus, praesago afflatus spiritu, provide ac sapienter addidit...*

The fulsome reference to Dunstan hardly suggests he was the author of the words; more significant the fact the following two provisions, which are of a very obvious kind, are specially attributed to Dunstan hardly suggests he had a very important part in the drawing-up of the rest. Why indeed should he? He had far less experience than Æthelwold and Oswald of life in a monastery, and the drafting of the *Concordia* required above all precisely such experience. Thus the study of the authorship of the *Concordia*, like the other literary remains of the revival, points to the great importance of Æthelwold. This importance is underlined by the most important contemporary literary

source, the *Vita Oswaldi*. We should expect, then, that the influence of Æthelwold would naturally mean that the reformers would turn to Fleury, not Ghent, for help and advice.

The study of the *Concordia* from another direction also seems to me to point to Fleury rather than Ghent. I mean the study of the sources of the liturgical sources of the *Concordia*. This opinion is opposed absolutely to that advocated by Dom Dauphin, and especially by Dom Thomas Symons in his masterly edition of the *Concordia;* nevertheless it seems to me to be right. Dom Symons compared the liturgical clauses of the *Concordia* with later Cluniac and Lotharingian consuetudinaries. He found evidence that a few special characteristic customs of both traditions influenced the composition of the *Concordia*. Neither group is very important, but there are more characteristically Lotharingian customs than Cluniac certainly. He accordingly concluded that in the main the *Concordia* was an insular compilation, and that is so far as it was subjected to continental influence, that influence stemmed more from Lotharingia than from Cluny. Dom Dauphin follows him in this. Neither of these scholars have cited Dom Alber's magisterial study, *Untersuchungen zu den ältesten Monchsgewohnheiten*, in which a quite different thesis on the origins of the *Concordia* was propounded. Briefly Dom Albers argued that the body of the liturgical customs prescribed in the *Concordia* depended on the liturgical compilations made or favoured by St. Benedict of Aniane, and that knowledge of the Anianese legislation came to England via Fleury. Dom Albers thought in any case that at this time the customs of Fleury and Ghent were substantially identical. This is not the place to re-examine these arguments in detail ; it is sufficient to note that Dom Symons nowhere cites Albers, still less refutes him. His own alterantive view can only be called provisional until he has undertaken such a detailed refutation. I think myself that Dom Albers has the right of the argument ; it would be possible certainly to cite further evidence for his basic contentions.

Thus there is room to differ from Dom Dauphin's view of the monastic reformation in England on a number of points. First the great man of the revival was Æthelwold supported by Edgar, not Dunstan using the king as a mere puppet. Secondly, the principal source of influence drawn on by Æthelwold was Fleury-Cluny, not Ghent-Lotharingia. Thirdly the insular character of the reform movement has been much exaggerated. It is possible to think that the English reform was continental in inspiration

and execution from the beginning. If so that influence was exercised in England, as much as in so many other places, by monks of the Cluny connexion, to which in my opinion the English monasteries belong.

Manchester. Eric John.

DÉCADENCE ET RÉFORME MONASTIQUE DANS LA PROVINCE DE TRÈVES
855-959

La Haute-Lorraine a été, au x^e siècle, un foyer intense de vie monastique, un centre d'où a rayonné la réforme. Le but de cette note n'est pas de refaire l'étude de ce mouvement ni de ses caractéristiques institutionnelles, mais simplement de voir les conditions dans lesquelles cette réforme a pu naître, et par conséquent, remontant dans le temps, de faire auparavant un tableau des monastères lorrains à la fin de l'époque carolingienne.

Le cadre géographique sera celui de la province de Trèves, avec ses quatre diocèses de Trèves, Metz, Toul et Verdun ; les limites chronologiques seront, en gros, 855-959 : la mort de Lothaire I^er à Prüm d'une part, la constitution du duché de Haute-Lorraine d'autre part, duché dont l'étendue correspond, au moins dans les grandes lignes, à celle de la province de Trèves.

En septembre 855, l'empereur Lothaire entrait à l'abbaye de Prüm et y faisait profession monastique, quelques jours avant de mourir[1]. Cet événement que tous les chroniqueurs ont rapporté, témoigne du prestige dont jouissait alors l'institution monastique, régénérée sous le règne précédent par l'action de saint Benoît d'Aniane.

Déjà cependant un certain nombre d'abbayes portaient les marques d'une déchéance prochaine, et, au cours du demi-siècle qui allait suivre, presque tous les monastères allaient connaître la décadence.

Les causes de cette décadence ont été signalées, étudiées depuis longtemps : sécularisations imposées par le souverain, mauvaise gestion des abbés laïcs qui dilapident les biens, invasions barbares,

---

1. Robert Parisot, *Le royaume de Lorraine sous les Carolingiens (843-923)*, Paris, 1899, in-8°, p. 76. Les nombreuses et importantes donations faites par l'empereur à l'abbaye de Prüm montrent également en quelle estime il tenait l'institution ; documents conservés dans le Livre d'Or de l'abbaye, édités par Heinrich Beyer, *Urkundenbuch zur Geschichte der, jetzt die Preußischen Regierungsbezirke Coblenz und Trier, bildenden mittelrheinischen Territorien*, Coblenz, t. I, 1860, in-8°.

faiblesse toujours plus grande du pouvoir central. Essayons de voir comment ces diverses causes ont pu agir dans la province de Trèves.

Déjà Lothaire Ier avait donné des abbayes à des laïcs, « ... à cause de l'exiguité de son royaume et de la difficulté qu'il avait de récompenser le service de ses fidèles », disent certains actes[1]. Ainsi, Saint-Èvre fut enlevée à l'église de Toul, Mettlach à l'église de Trèves, et furent ensuite rendues par l'empereur. Le même Lothaire ne donna pas moins de quatre abbayes au comte Adalard, qui posséda Echternach de 849 à 856, et Saint-Maximin de Trèves, où on le trouve en 853 et 855[2]. C'est ce comte qui, à Echternach, supprima la vie monastique et introduisit des chanoines ; après lui, Echternach fut presque constamment aux mains des abbés laïcs.

A Gorze, un abbé laïc apparaît en 856 ; c'est le comte Bivin, beau-frère de Lothaire II par sa femme Theutberge ; il gardera l'abbaye jusqu'en 863 et devra la céder à un régulier[3]. En 922, on trouve à Gorze un autre abbé laïc, Adalbert[4].

La situation est bien pire à Saint-Maximin de Trèves, usurpée par des laïcs à la mort de l'abbé Erkembertus, survenue en 891. Cet envahissement par des abbés laïcs durera jusqu'à la réforme, en 933 ou 934[5]. Les abbayes de Saint-Martin de Trèves, de Saint-Arnoul, de Merkingen, de Saint-Pierre-aux-Nonnains, de Tholey, au diocèse de Metz, de Moyenmoutier, au diocèse de Toul, connaissent un sort analogue.

Des femmes mêmes, de très haut lignage il est vrai, possèdent des monastères : Theutberge, femme de Lothaire II, détient

---

1. Lothaire Ier restituant Mettlach à l'Église de Trèves, 29 août 842-844, Beyer, *Urkundenbuch*, I, p. 77. — Lothaire II restituant Saint-Èvre à l'Église de Toul, 6 août 858, Dom Augustin Calmet, *Histoire de Lorraine*, Nancy, 1745-1757, 7 vol. in-fo, II, pr. 135-136 (nous citerons constamment cette édition, qui est la seconde) ; Lothaire II exécutait la volonté de son père ; pour la date, voir Parisot, *Royaume*, p. 121, n. 4.

2. Parisot, *Royaume*, p. 186. Adalard posséda, en plus d'Echternach et de Saint-Maximin, les abbayes de Stavelot et de Saint-Vaast d'Arras. Sur Echternach, voir Camille Wampach, *Geschichte der Grundherrschaft Echternach im Frühmittelalter*, I-1, *Textband*, Luxembourg, 1929, in-8° (Publications de la Section Historique de l'Institut G.-D. de Luxembourg, LXIII), p. 162 et suiv.

3. Parisot, *Royaume*, p. 126, n. 2 et 350, n. 5. — A. d'Herbomez, *Cartulaire de l'abbaye de Gorze, Ms. 826 de la bibliothèque de Metz*, Paris, 1898, in-8° (*Mettensia*, II), p. 108.

4. Parisot, *Royaume*, p. 501, n. 4.

5. *Gallia Christiana*, XIII, c. 528. — Parisot, *Royaume*, p. 492, émet des doutes sur la possession de l'abbaye par Meingaud, relatée par les *Miracula sancti Maximini*, *M.G.H.*, *SS.*, IV, p. 231.

Sainte-Glossinde de Metz, abbaye de moniales[1], Richarde reçoit de Charles-le-Gros l'abbaye d'hommes d'Étival[2].

Ces pratiques ont dû d'ailleurs sembler assez normales, puisque nous voyons en 868 le pape Hadrien II demander à Lothaire II de recevoir Theutberge comme sa femme, ou tout au moins de lui donner les abbayes qu'il lui a promises, d'où elle pourra tirer les revenus convenables pour sa subsistance[3]. A plus forte raison, certains évêques n'ont-ils pas hésité à donner un monastère à un laïc : c'est ce qui arrive à Saint-Martin de Trèves, attribué en 921 par l'archevêque Roger à son frère Berwaldus[4], à la *cella* de Varangéville, donnée par l'évêque de Metz, Adalbéron — un évêque réformateur, notons-le — à son frère Gozlin, vers 930[5].

Les abbayes auxquelles était épargné le régime des abbés laïcs n'étaient pas exemptes de tribulations ; au gré de leurs convenances, de leurs besoins et de leurs remords, les souverains ont fréquemment pris et rendu aux évêques des abbayes épiscopales. L'église de Toul, par exemple, sous Lothaire I^er^, avait déjà perdu pour quelque temps l'abbaye Saint-Èvre ; l'évêque Arnoul perdit plus tard toutes ses abbayes, pour avoir désapprouvé le divorce de Lothaire II[6] ; il les recouvra en partie après la mort du roi, mais son neveu et successeur, Arnaud, se vit confisquer les abbayes Saint-Èvre et de Saint-Germain pour des raisons purement politiques par Arnoul de Carinthie, qui les lui rendit en 893[7]. L'abbaye de Bonmoutier, prise par Lothaire II, ne fut restituée qu'en 912 par Charles le Simple, à la demande de l'évêque Drogon[8].

---

1. *Gallia Christiana*, XIII, c. 929. — Jean de Saint-Arnoul, *Translatio sanctae Glodesindis*, *Patrologia Latina*, 137, c. 232.

2. Diplôme interpolé de Richarde, 1^er^ mai 884, *M.G.H.*, *Diplomata regum Germaniae ex stirpe Karolinorum*, II, p. 326-328. Étival fut donnée par Richarde à l'abbaye d'Andlau à laquelle elle resta longtemps soumise.

3. Jaffé et Lœwenfeld, 2.892 : ... *habeatque in potestate sua ipsas abbatias quas ei dare ipse ore proprio promisisti, de quarum sumptibus atque reditibus necessaria possit habere stipendia dignaque subsidia.*

4. *Gallia Christiana*, XIII, c. 553.

5. Cfr *infra*, p. 219, n. 7.

6. *Gesta episcoporum Tullensium*, *M.G.H.*, *SS.*, VIII, p. 638. Pour Saint-Dié, diplôme d'Otton III en 984, *M.G.H.*, *Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, II, p. 395-396 ; Saint-Èvre, Saint-Germain et Saint-Martin confirmées à l'évêque Arnaud le 9 décembre 878, par Louis le Bègue, Calmet, *Histoire de Lorraine*, II, pr. 147.

7. 2 février 893, *M.G.H.*, *Diplomata regum Germaniae ex stirpe Karolinorum*, III, p. 164-166. Cfr Parisot, *Royaume*, p. 488 et n. 4. Confirmation par Louis l'Enfant, Calmet, *Histoire de Lorraine*, II, pr. 166-167.

8. 20 janvier 912, Calmet, *Histoire de Lorraine*, II, pr. 170-171 ; *Gesta episcoporum Tullensium*, *M.G.H.*, *SS.*, VIII, p. 639. Cette appartenance fut contestée sous l'épiscopat de Gauzelin (922-962), qui dut recourir au serment de douze

On trouve des restitutions analogues, après des spoliations, en faveur de l'archevêque de Trèves (Mettlach, en 884, Saint-Servais de Maestricht, en 919[1]) et des évêques de Verdun (Tholey, après 846)[2].

La conséquence la plus claire de tout ce désordre, c'est que les abbayes subissent les pires préjudices dans leurs biens matériels. Les laïcs entre les mains de qui elles viennent, conserveront, au besoin par la force, le plus qu'ils pourront de domaines ecclésiastiques ; d'autres ne se feront pas scrupule d'usurper ces domaines[3]. Le procédé très régulier, et très fréquent, d'attribution de biens en précaire conduit à des résultats analogues : le bénéficiaire transmet le bien à ses enfants qui le considèrent comme héréditaire[4]. Dans ces conditions, les limites mêmes du domaine ecclésiastique deviennent incertaines[5]. A quoi il faut ajouter qu'assez souvent la dispersion et l'éloignement des biens d'un monastère rendent difficile leur conservation ; ainsi voyons-nous

---

hommes libres pour établir, contre l'abbaye d'Andlau, que Bonmoutier appartenait bien à Saint-Étienne de Toul, *Gesta episcoporum Tullensium*, *M.G.H.*, *SS.*, VIII, p. 640.

1. Diplôme de Charles le Gros, 9 juin 884, *M.G.H.*, *Diplomata regum Germaniae ex stirpe Karolinorum*, II, p. 165-166 ; confirmation par Arnoul de Carinthie, 22 Octobre 888, *ibid.*, III, p. 57-58. Pour Saint-Servais, diplôme de Charles le Simple, 13 juin 919, *Chartes et Diplômes, Recueil des actes de Charles III le Simple*, p. 230 ; autre restitution, 29 décembre 945, *M.G.H.*, *Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, I, p. 151-152 ; cette abbaye avait été donnée à l'archevêque Ratbod en 889 : diplôme d'Arnoul, *M.G.H.*, *Diplomata regum Germaniae ex stirpe Karolinorum*, III, p. 75-77.

2. D'après la *Gallia Christiana*, XIII, c. 563, il y a un abbé laïc entre les évêques Hilduin († 846) et Hatton (846-870).

3. Par exemple, les usurpations de terres monastiques par Gérard et Matfrid ; cfr Parisot, *Royaume*, p. 506-507. Les évêques n'étaient parfois guère plus scrupuleux que les laïcs ; voir ce que les *Miracula sancti Liutwini* disent de l'archevêque Radbode de Trèves, *pontifex et abbas et predo*, *M.G.H.*, *SS.*, XV, p. 1263.

4. Par exemple, le 13 mai 898, Zwentibold confirme à l'archevêque de Trèves l'abbaye Saint-Servais de Maestricht contre les prétentions de Régnier, qui la détenait sous prétexte de précaire, Beyer, *Urkundenbuch*, I, p. 209-210. Plus tard, le duc Gilbert la reçut à nouveau en précaire, *ibid.*, I, p. 233-234, d'où nouvelle restitution par Otton Ier, le 29 décembre 945, *M.G.H.*, *Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, I, p. 151-152. *Quod ad fauces famelicorum pervenerat canum, restitui difficile poterat ad integrum*, diront en parlant des biens soustraits à Mettlach les *Miracula sancti Liutwini*, *M.G.H.*, *SS.*, XV, p. 1263.

5. Contestation pour les limites d'un domaine de Saint-Maximin de Trèves en présence de Meingaud, comte abbé, dont le frère Robert donne des indications fausses qui lui sont profitables ; *Miracula Sancti Maximini*, *M.G.H.*, *SS.*, IV, p. 232. Pour provoquer la confusion au sujet des possessions de Mettlach qu'il voulait s'approprier, un vidame de Trèves, nommé Wicelinus, n'aurait pas hésité à lacérer et brûler le cartulaire de l'abbaye ; *Miracula Sancti Liutwini* (écrits à la fin du XIe siècle seulement), *M.G.H.*, *SS.*, XV, p. 1263-1264.

Hincmar de Reims fréquemment préoccupé des possessions vosgiennes de Saint-Remy, usurpées, mal administrées, ou encore contestées, d'où intervention des *missi* royaux[1]. Plus tard, en 950, c'est l'abbé de Saint-Martin-devant-Metz qui attribue à la distance, à la différence de langue autant qu'à la négligence des abbés la perte de différents biens[2].

La mainmise des laïcs sur les abbayes, la mauvaise administration, ne sont pourtant pas seules causes de la misère des monastères. Il y a, en plus, l'insécurité des invasions normandes ou hongroises, mal endémique de toute la seconde moitié du IX^e siècle et du début du X^e. Sans en refaire l'histoire[3], citons quelques faits particulièrement saillants, qui intéressent les abbayes de la province de Trèves.

L'invasion la plus dévastatrice semble y avoir été celle de 882[4]. Les Normands restent trois jours à Prüm, d'où ils ravagent les environs, massacrant la population ; ils incendient l'abbaye en se retirant[5]. Le jeudi saint, 5 avril, ils occupent Trèves et y restent jusqu'au dimanche de Pâques, puis ils incendient la ville ; les monastères subissent le sort commun[6]. De Trèves, les Barbares se dirigent vers Metz. Avec le comte Adalard, Bertulf, archevêque de Trèves et Walon, évêque de Metz, tentent d'arrêter les envahisseurs, mais Walon trouve la mort à Remich, le 10 avril, au cours d'un engagement[7]. Pour compenser les pertes subies, Charles le Gros donnera à Prüm, le 22 mai suivant, le domaine royal de Neckrau[8].

---

1. FLODOARD, *Historia ecclesiae Remensis*, édition LEJEUNE, p. 208, 303, 357, 507. Ces biens étaient, en fait, situés dans la partie sud-ouest du diocèse de Mayence, donc hors de la province de Trèves, encore que très près de ses limites.

2. *Propter longinquitatem terrae, et linguae diversitatem, seu rectorum segnitiem ;* CALMET, *Histoire de Lorraine*, II, pr. 203.

3. Outre les histoires générales, qui donnent une abondante bibliographie, et l'ouvrage classique de Walter VOGEL, voir É. DE MOREAU, *Histoire de l'Église en Belgique*, Bruxelles, 1945 (2^e éd.), in-8°, I, p. 232-256, mettant en relief ce que les églises et monastères de l'actuelle Belgique eurent à souffrir.

4. Voir de nombreuses références aux sources dans Camille WAMPACH, *Urkunden- und Quellenbuch zur Geschichte der altluxemburgischen Territorien bis zur burgundischen Zeit*, Luxembourg, 1935, in-8°, I, p. 114.

5. REGINON, *Chronicon*, a. 882.

6. REGINON, a. 882 ; *Annales Fuldenses*, pars 4 a, *M.G.H., SS.*, I, p. 395 ; *Annales sancti Maximini*, *M.G.H., SS.*, II, p. 213.

7. PARISOT, *Royaume*, p. 461 ; nombreuses références aux textes dans WAMPACH, *Urkundenbuch*, I, p. 114-116.

8. *M.G.H., Diplomata regum Germaniae ex stirpe Karolinorum*, II, p. 99-100.

En 889, les Normands arrivent par l'ouest, remontant la Marne, et ravagent les régions de Verdun et de Toul[1]. Puis, en 892, Prüm est encore envahie ; l'abbé Farabert et un groupe de moines ne doivent leur salut qu'à la fuite ; les autres, et presque toute la *familia*, sont massacrés ou emmenés captifs[2].

En 917, invasion de Hongrois, qui, franchissant les Vosges, pillent Saint-Dié et Moyenmoutier et s'avancent en direction de Toul. Pris de terreur, les moines de Saint-Èvre se réfugient à l'intérieur de la ville avec leurs plus précieux trésors, en particulier le corps de leur saint fondateur[3]. Vers le même temps (en 919?), les moines de Gorze cherchent également un abri à Metz, apportant avec eux tous leurs biens et les reliques de saint Gorgon[4].

En 925 encore, c'est Verdun qui est dévasté, après quoi les chanoines de la cathédrale feront établir un dénombrement de leurs biens[5].

Ces événements, dans lesquels le concile provincial tenu à Metz, le 1er mai 888, voyait l'accomplissement des Écritures[6], s'ajoutaient aux désordres innombrables résultant de l'instabilité politique d'un pays qui changeait sans cesse de souverain, où l'autorité du pouvoir central s'affaiblissait de plus en plus, et qui était en quelque sorte abandonné à la rapacité des comtes[7].

Parmi tant de tribulations, les moines parvenaient cependant à survivre, grâce en particulier à la séparation des menses, qui leur assurait un minimum indispensable.

Rendue nécessaire par l'évolution de la fonction abbatiale, et plus encore par l'existence d'abbés laïcs, la séparation des menses semble avoir été, dans la province de Trèves, la condition commune de tous les monastères dès le milieu du IXe siècle, sans cependant qu'on puisse toujours déterminer s'il s'agit véritablement de

1. Reginon, a. 889. Le 14 août 895, attribution par Zwentibold de biens à la mense conventuelle de Saint-Mihiel : *consideravimus illorum penuriam de oppressione gentilium*, André Lesort, *Chronique et chartes de l'abbaye de Saint-Mihiel*, Paris, 1909-1912, in-8° (*Mettensia*, VI), p. 93.

2. Reginon, a. 892.

3. *Miracula sancti Apri*, *M.G.H.*, *SS.*, IV, p. 517-518 ; pour la date, voir Eugène Martin, *Histoire des diocèses de Toul, de Nancy et de Saint-Dié*, Nancy, 1900, in-8°, I, p. 133.

4. *Miracula sancti Gorgonii*, *M.G.H.*, *SS.*, IV, p. 240.

5. Début du polyptique de Verdun, *M.G.H.*, *SS.*, IV, p. 38.

6. Mansi, *Concilia*, XVIII, c. 81-82 : *terram vestram...* etc., citation libre d'Isaïe, I, 7.

7. Voir le résumé de la situation politique donné par É. de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, I, p. 211.

menses séparées, ou s'il y a simplement attribution pour un temps, aux moines, de telle portion de biens, portion variable au gré de l'abbé[1].

C'est à Moyenmoutier, semble-t-il, qu'on a le plus ancien exemple d'une mense conventuelle établie avec précision, dès le début du IXe siècle[2]. Mais cette attribution aux moines d'une *portio* fut plusieurs fois remise en cause : vers 825-830, sous l'évêque Frothaire, qui procéda à une nouvelle répartition[3], puis sous Lothaire II, quand le duc qui possédait l'abbaye, s'empara à son profit de 1511 manses ainsi que des églises, ne laissant aux religieux qu'un domaine infime, ce qui provoqua la dispersion du plus grand nombre[4]. Plus tard encore, l'évêque Gauzelin obtiendra Moyenmoutier d'Otton Ier, à charge pour lui de régler la *praebenda loci*, ce qui indique assez que les anciennes dispositions étaient tombées en désuétude[5].

La mense conventuelle de Saint-Maximin de Trèves semble déjà exister en 853, quand une femme pieuse, Erkanfrida, donne à l'abbaye des biens situés à Mersch (Luxembourg), à condition qu'on les utilise pour faire chaque année, le jour de la Saint-Martin, une *opulenta refectio* aux religieux[6]. En tout cas, à partir du moment où l'abbaye est aux mains des laïcs (après la mort d'Erkembertus, en 891), il y a une mense nettement déterminée[7], qui sera confirmée en 893 par Arnoul de Carinthie[8], par Zwentibold en 897[9] et par Charles le Simple en 912[10]. Le dernier abbé

1. L'essentiel sur la question a été dit par Émile Lesne, *L'origine des menses dans le temporel des églises et des monastères de France au IXe siècle*, Lille, 1910, in-8°. Quand le terme *mensa* figure dans les documents du IXe siècle, il a sans doute le plus souvent un sens restreint et désigne seulement les domaines affectés aux *stipendia*, à l'alimentation de la communauté, non pas aux autres *usus*. Il est pratique de parler de mense conventuelle, de mense abbatiale, mais il convient de noter que cela ne correspond pas à la terminologie carolingienne.

2. Léon Jérôme, *Études d'histoire bénédictine. L'abbaye de Moyenmoutier, de l'ordre de saint Benoît, en Lorraine*, Paris, 1902, in-8°, p. 142.

3. Christian Pfister, *L'évêque Frothaire de Toul*, dans *Annales de l'Est*, 1890 p. 288-289. Voir aussi Lesne, *Origine des menses*, p. 66-67.

4. Jérôme, *L'abbaye de Moyenmoutier*, p. 155.

5. *Gesta episcoporum Tullensium*, *M.G.H.*, *SS.*, VIII, p. 640.

6. Wampach, *Urkundenbuch*, I, p. 83, 1er avril 853 ; ces biens ne doivent être affectés à aucun usage *preter utilitatem fratrum communem*.

7. Les *Miracula sancti Maximini*, *M.G.H.*, *SS.*, IV, p. 231, rapportent que les abbés laïcs s'attribuèrent les biens : *his tantum exceptis quae fratrum sustentationi dudum sequestra fuerant*.

8. 11 février 893, *M.G.H.*, *Diplomata regum Germaniae ex stirpe Karolinorum*, III, p. 168-169 ; le document a été partiellement falsifié.

9. 13 juin 897, Beyer, *Urkundenbuch*, I, p. 207.

10. 1er janvier 912, *Chartes et diplômes, Recueil des actes de Charles III le Simple*, p. 155-157.

laïc, Gislebert, n'aurait pas craint d'en attribuer une partie à ses hommes, malgré les plaintes des moines au roi Henri Ier[1].

Le cartulaire de Gorze renferme d'assez nombreux documents relatifs à l'une ou l'autre mense. Comme Gorze est abbaye épiscopale, la mense abbatiale reste entre les mains de l'évêque propriétaire ; s'il y a alors un abbé régulier — on a l'impression qu'à certains moments il n'y a qu'un prévôt — celui-ci participe simplement à la mense conventuelle. On trouve donc des expressions telles que : *ad partem ipsius monasterii... vel ad partem domni Drogonis* (848)[2], ou *de ratione sancti Gorgonii vel domni Drogonis* (849)[3], ou *de ratione sedis sue sancte, almi scilicet Stephani, ac sancti Gorgonii* (851)[4]. En 878, l'évêque Walon parle encore *de parte sua, de ratione sancti Gorgonii monasterii*[5]. Quant à la mense conventuelle, elle est dite *ad partem sancti Petri vel sancti Gorgonii atque fratrum* (868)[6]. En 874, un acte de précaire prévoit le retour des biens au *proprium dominium* des moines[7] et, en 876, Louis le Germanique leur attribue une *villa in augmentum substantie, victus et vestimenti*[8].

Les chartes de Saint-Mihiel, un peu plus tardives, sont également très claires : c'est Charles le Chauve qui, en 877, confirme la portion attribuée aux moines par Lothaire Ier avec interdiction à l'abbé d'en disposer, le prévôt seul pouvant la gérer[9] ; c'est, en 895, l'attribution par Zwentibold à la *prebenda*, à l'*annona* des moines, de biens qui appartenaient auparavant à la part abbatiale : *ad abbatem specialiter*[10] ; c'est, en 915, la confirmation par Charles le Simple du diplôme de 877[11].

---

1. *Miracula sancti Maximini, M.G.H., SS.*, IV, p. 232 : *... monachos hujus monasterii etiam vehementer afflixit, ea scilicet quae in usus eorum cesserant adimens suisque satellitibus disperciens.*

2. D'Herbomez, *Cartulaire de Gorze*, p. 91.

3. *Ibid.*, p. 95.

4. *Ibid.*, p. 97.

5. *Ibid.*, p. 132.

6. *Ibid.*, p. 116. Expression semblable en 871, p. 120.

7. *Ibid.*, p. 130.

8. *Ibid.*, p. 124. Cette villa de Moivrons avait été donnée à Gorze par l'évêque Chrodegang en 757 ; il semble qu'elle soit ensuite retournée à la mense abbatiale, car en 914, l'abbé la reçut lui-même en précaire, *ibid.*, p. 164-167.

9. 24 juin 877, Lesort, *Chronique et chartes de Saint-Mihiel*, p. 85-88. *Chartes et diplômes, Recueil des actes de Charles II le Chauve, roi de France*, II, p. 464-465.

10. 14 août 895, confirmé par Louis l'Enfant, le 17 août 908, Lesort, *Chronique et chartes de Saint-Mihiel*, p. 92-94. Ces biens étaient d'ailleurs donnés en bénéfice à divers personnages ; aussi les retrouve-t-on, le 13 février 898, dans un diplôme de restitution de Charles le Simple, *ibid.*, p. 95-96 ; *Chartes et Diplômes, Recueil des actes de Charles III le Simple*, p. 18-19.

11. 27 novembre 915, Lesort, *Chronique et chartes de Saint-Mihiel*, p. 105-108 ;

On pourrait encore citer des documents concernant d'autres abbayes : Saint-Arnoul de Metz (880, 886 ?, 892) où la mense abbatiale, que conserve l'évêque propriétaire, est appelée *indominicatum*[1], Salone (896)[2], Echternach (895, 914)[3], Prüm (868, 870)[4].

En même temps que l'on séparait les menses, on affecta de façon spéciale, dans beaucoup de monastères, certains biens à des offices déterminés ; cela se pratiquait à Saint-Mihiel dès le temps de Charlemagne ; les moines qui avaient la charge de ces biens, chacun selon son office, en rendaient alors compte à l'abbé[5]. Plus tard, ce fut le prévôt qui les nomma et leur donna leurs prébendes[6].

A Gorze, le coûtre de l'autel Notre-Dame détenait des biens *in sua obedientia*, à charge de prières et d'entretien du luminaire[7]. A Saint-Maximin de Trèves, mention de biens affectés *ad ministerium porte* (923), *ad ministerium custodis* (926)[8]. A Salone, Zwentibold attribue, en 896, deux *villae* au luminaire et à l'hospitalité des pauvres, des dîmes aux pauvres de la matricule et les offrandes *pro communi utilitate*[9] et quelques mois plus tard, Charles

---

Chartes et diplômes, Recueil des actes de Charles III le Simple, p. 186-187. Citons encore, le 29 octobre 943, une donation *ad opus stipendiae fratrum, ibid.*, p. 118.

1. En 880, échange entre l'abbé de Gorze et l'évêque de Metz, *ad partem ecclesie sancti Arnulfi, ad suum indominicatum*, D'Herbomez, *Cartulaire de Gorze*, p. 134. En 886, charte de l'évêque Robert : les chanoines de Saint-Arnoul ont obtenu de Charles le Gros la restitution de biens attribués par Louis le Germanique *ad stipendia fratrum, ad substantiam fratrum*, et qui étaient passés dans l'*indominicatum*, *Histoire de Metz, par des religieux bénédictins de la congrégation de Saint-Vanne*, Metz, 1769-1790, 6 vol., in-4°, Preuves, p. 46. Le 25 avril 892, don à la mense conventuelle de huit manses par Arnoul de Carinthie, *M.G.H., Diplomata regum Germaniae ex stirpe Karolinorum*, III, p. 144-145.

2. 25 juillet 896, diplôme de Charles le Simple, *Chartes et Diplômes, Recueil des actes de Charles III le Simple*, p. 10-12.

3. 28 octobre 895, confirmation de la mense par Zwentibold, Beyer, *Urkundenbuch*, I, p. 204-205 ; 16 janvier 914, Charles le Simple, *Chartes et Diplômes, Recueil des actes de Charles III le Simple*, p. 171-172.

4. 21 août 868, donation par Heriricus, confirmée par Louis le Germanique le 12 avril 870, *M.G.H., Diplomata regum Germaniae ex stirpe Karolinorum*, I, p. 182-183.

5. Lesort, *Chronique et chartes de Saint-Mihiel*, p. 7.

6. 27 novembre 915, diplôme de Charles le Simple, Lesort, *Chronique et chartes de Saint-Mihiel*, p. 105 ; *Chartes et Diplômes. Recueil des actes de Charles III le Simple*, p. 186-187.

7. 858 ou 859, charte d'Advence, évêque de Metz, D'Herbomez, *Cartulaire de Gorze*, p. 105. En 864, attribution par l'abbé Betto de biens *ad sepulchrum beati Gorgonii, ad hospitalem pauperum, ad portam monasterii*, D'Herbomez, *Cartulaire de Gorze*, p. 113.

8. Beyer, *Urkundenbuch*, I, p. 227 et 231.

9. 22 janvier 896, Calmet, *Histoire de Lorraine*, II, pr. 162.

le Simple attribue des biens aux religieux *ad prebendas seu ad usus necessarios eorum*[1].

On voit qu'on est facilement passé, en même temps qu'à la séparation des menses, au partage plus ou moins poussé de la mense conventuelle, et ces biens à affectation spéciale, gérés par les moines chargés de l'office correspondant, ont souvent abouti à de véritables prébendes canoniales.

Plusieurs abbayes, en effet, abandonnant la règle bénédictine se sont transformées en monastères de chanoines : Echternach[2], Saint-Arnoul dès le milieu du IXe siècle[3], Saint-Vanne de Verdun vers 870[4], Moyenmoutier en 896[5] et, à des dates indéterminées, Salone[6], Bonmoutier[7], Étival[8].

Aussi aurait-on l'impression d'une décadence absolument générale, et bien des textes du Xe siècle renforcent ce sentiment. C'est, par exemple, le récit du premier voyage à Gorze du futur évêque de Metz, Adalbéron, entre 917 et 927, où l'on nous dit qu'il trouve du fumier au pied des autels[9]. La Vie de Jean de Gorze renchérit sur l'auteur précédent : Gorze, presque désert, présentait

---

1. 25 juillet 896, *Chartes et Diplômes. Recueil des actes de Charles III le Simple*, p. 11.

2. Avec la complicité de l'abbé laïc Adalard, qui posséda l'abbaye de 849 à 856 ; cfr *Catalogi abbatum Epternacencium*, *M.G.H.*, *SS.*, XIII, p. 738, 741 ; XXIII, p. 31, 33. Wampach, *Geschichte Echternach*, p. 198 et suiv., qui apporte des nuances.

3. 9 septembre 869, Charles le Chauve : *canonici ipsius monasterii*, *Chartes et Diplômes. Recueil des actes de Charles II le Chauve*, II, p. 226 ; autre diplôme d'Arnoul de Carinthie, 25 Avril 892, *M.G.H.*, *Diplomata regum Germaniae ex stirpe Karolinorum*, III, p. 144-145.

4. Le changement est fait par l'évêque Bérard lui-même (870-879) ; cfr *Fragmentum Dadonis episcopi Virdunensis*, *M.G.H.*, *SS.*, IV, p. 37 ; le nombre des chanoines y fut fixé à neuf.

5. Changement par le comte Hillin, Jérôme, *L'abbaye de Moyenmoutier*, p. 164 ; *Libellus de sancti Hidulfi successoribus*, *M.G.H.*, *SS.*, IV, p. 89.

6. Les chanoines de Salone sont mentionnés le 28 mars 950, diplôme de Louis d'Outremer, *Histoire de Metz*, Preuves, p. 67, mais nous avons vu plus haut qu'en 896 déjà il est question de prébendes.

7. 20 janvier 912, diplôme de Charles le Simple, *Chartes et Diplômes. Recueil des actes de Charles III le Simple*, p. 158-159.

8. L'histoire ancienne de cette abbaye est à peine connue ; ce qu'on en sait est bien résumé par Charles-Edmond Perrin, *Recherches sur la seigneurie rurale en Lorraine d'après les plus anciens censiers (IXe-XIIe siècle)*, Paris, 1935, in-8°, p. 339, n. 1. Le chroniqueur de Senones, Richer, qui écrit au XIIIe siècle, indique les occupants successifs de cette abbaye : d'abord bénédictins, puis religieuses, puis à nouveau moines, enfin chanoines séculiers, *M.G.H.*, *SS.*, XXV, p. 259.

9. *Miracula sancti Gorgonii*, *M.G.H.*, *SS.*, IV, p. 241.

un aspect dégoûtant[1]. La même Vie nous assure qu'aucun monastère de ce côté des Alpes, et à peine en Italie, ne vivait dans la régularité[2] et l'évêque de Toul, Gauzelin, nous est montré obligé d'aller trouver au loin, après de longues recherches, la règle bénédictine, totalement inconnue aux habitants de nos régions[3]. Quant aux religieux de Saint-Arnoul, ils auraient vécu comme de simples laïcs, ayant même rejeté la règle canoniale[4]. Inutile de multiplier les citations de ce genre, d'autant plus affirmatives qu'elles sont plus tardives[5]. Il y a, dans ces affirmations de pieux auteurs soucieux d'exalter la réforme et les mérites des réformateurs, une part considérable de littérature. En réalité, si la décadence était grande dans beaucoup de monastères, il y eut du moins des abbayes qui restèrent régulières, peut-être même longtemps ferventes.

Le cas de Gorze prouve précisément combien les auteurs du x^e^ siècle ont pu exagérer. Les tribulations n'avaient pas été épargnées à cette abbaye, que Lothaire II donna au comte Bivin[6]. Mais l'évêque de Metz, Advence, que les historiens jugent sévèrement à cause de l'affaire du divorce de Lothaire, obtint du souverain qu'il mit fin à cette domination laïque et, en 863, il institua un abbé régulier, Betto[7]. Après cette date, l'abbaye resta dans la régularité jusqu'en 922, quand elle passa pour une dizaine d'années aux mains d'Adalbert. En 933, il se trouvera encore à Gorze des moines anciens assez fervents pour accepter les observances austères introduites par l'abbé réformateur, Einold[8]. La charte de restauration d'Adalbéron n'exagère-t-elle donc

1. *Vita Johannis Gorziensis*, *M.G.H.*, *SS.*, IV, p. 347.
2. *Ibid.*, p. 342 ; on notera que l'auteur semble ignorer Cluny.
3. *Miracula sancti Apri*, *M.G.H.*, *SS.*, IV, p. 519.
4. 10 janvier 942, diplôme d'Otton I^er^, *M.G.H.*, *Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, I, p. 130.
5. Voir par exemple ce que la décadence de Moyenmoutier devient sous la plume du chroniqueur Richer de Senones, qui écrit au XIII^e^ siècle. Inversement d'ailleurs, on pourrait citer des sources tardives qui font un tableau, flatteur à l'excès, des époques les plus troubles ; par exemple, les *Miracula sancti Liutwini*, de la fin du XI^e^ siècle, parlant de l'époque où l'abbaye de Mettlach, possédée par les archevêques de Trèves, n'était en fait gouvernée que par des prévôts : *Claruerunt igitur in predicto monasterio multi monachorum sub hisdem prepositis, sapientia et sanctitate prediti, morum flore decori, summarum perfectione virtutum quadrati, prolongationem incolatus vite hujus graviter ferentes, mente ac voto semper ad sempiterna suspirantes*, *M.G.H.*, *SS.*, XV, p. 1262.
6. Cfr *supra*.
7. D'Herbomez, *Cartualaire de Gorze*, p. 106-110.
8. *Vita Johannis Gorziensis*, *M.G.H.*, *SS.*, IV, p. 349.

pas en disant que le monastère était *omni religione privatum*[1] ?

Prüm eut constamment, dans la période qui nous occupe, des supérieurs réguliers dont plusieurs ont laissé un souvenir excellent : Marquard, Égil, futur évêque de Sens, Ansbold surtout, *omni sanctitate et bonitate conspicuus, ... summae sanctitatis ac religionis vir*[2], Farabert, *venerabilis pater*[3], Réginon enfin, le chroniqueur. Le successeur même de Réginon, Richer, qui parvint à la dignité abbatiale de façon bien peu légale, ne semble pas avoir été un mauvais supérieur ; il fut plus tard, à Liège, un bon évêque et même un réformateur actif[4].

A Saint-Mihiel, on ne trouve que des abbés réguliers[5] et l'un d'eux, Étienne, devint en 901 évêque de Liège où il laissa la réputation d'un homme de lettres, d'un liturgiste et d'un musicien[6]. Sous son abbatiat, un moine *bonae devotionis* restaura le Vieux Moutier, abandonné depuis près d'un siècle[7].

Saint-Èvre, abbaye épiscopale, resta toujours étroitement surveillée par les évêques de Toul qui nommaient l'abbé : Frothaire, qui en avait lui-même été abbé avant son épiscopat, la réforma en 836[8]. Bien qu'elle ait été plusieurs fois retirée à l'évêque, elle resta apparemment dans la régularité, maintenant tant bien que mal la tradition de la réforme de saint Benoît d'Aniane[9]. Une confirmation de biens en 885 nous montre qu'elle abritait quarante moines[10]. L'évêque Ludelme, que les *Miracula sancti Apri* nous dépeignent comme peu favorable à l'abbaye dont

---

1. D'Herbomez, *Cartulaire de Gorze*, p. 92. Le terme *religio* doit être évidemment entendu dans le sens de *vie religieuse*.

2. Reginon, a. 860 et 886.

3. *Ibid.*, a. 886.

4. De Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, I, p. 271-272.

5. Sauf peut-être Raoul, mentionné en 916, *Gallia Christiana*, XIII, c. 1274. Mais cet abbatiat est mal assuré.

6. De Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, I, p. 270-271. Étienne était apparenté à Gérard de Brogne, mais n'était sans doute pas son oncle, comme on dit habituellement.

7. Diplôme de Louis l'Enfant, 26 novembre 904, Lesort, *Chronique et chartes de Saint-Mihiel*, p. 100-101 ; diplôme de Charles le Simple, 11 juin 913, *ibid.*, p. 102-104 ; *Chartes et Diplômes. Recueil des actes de Charles III le Simple*, p. 164 ; charte de l'évêque Dadon, 24 septembre 918 ou 919, *ibid.*, p. 109. Le Vieux Moutier était l'abbaye primitive, déplacée au début du IXe siècle pour occuper le site de l'actuelle ville de Saint-Mihiel.

8. Calmet, *Histoire de Lorraine*, II, pr. 129-131.

9. Heinrich Büttner, *Verfassungsgeschichte und lothringische Klosterreform*, dans *Aus Mittelalter und Neuzeit*, [Festschrift] *Gerhard Kallen... dargebracht*, Bonn, 1957, in-8°, p. 22.

10. Diplôme de Charles le Gros, 21 juin 885, *M.G.H., Diplomata regum Germaniae ex stirpe Karolinorum*, II, p. 199-202.

il aurait trop facilement utilisé les biens à son gré[1], obtint au contraire de Zwentibold une augmentation de ces biens[2] et, en 916, l'abbé Sigedée reçut un moine *sub religione sancti Benedicti, cum aliis monachis Deo* (volens) *militari*[3]. Seule, une vive critique de l'abbaye par un conseiller de l'évêque, en 917, pourrait laisser penser à un profond relâchement, mais il s'agit — l'auteur des *Miracula sancti Apri*, qui rapporte le fait, a soin de le préciser — d'une calomnie dont le saint déjoue les effets par sa puissance[4].

Quant aux monastères de femmes, la vie de Jean de Gorze nous apprend, de façon générale, qu'ils valaient mieux que leur réputation[5]. L'aventure de deux moniales de Saint-Pierre-aux-Nonnains, privées de l'habit monastique, expulsées du monastère pour leurs fautes, et que le synode provincial tenu à Metz le 1er mai 888 fait mettre dans la prison conventuelle, *parvo pane, et aqua brevi, cum habundancia Verbi divini*, prouve que l'autorité y était encore forte[6]. C'est dans ce même monastère que Jean de Gorze, quelque quarante ans plus tard, trouvera une jeune moniale de la plus grande vertu, qui porte cilice, Geisa, élevée là par sa tante, elle-même religieuse[7].

Enfin, notons deux fondations nouvelles : un monastère de chanoines, fondé avant 863 à Neûmoutier, sur la Blies, par Advence, évêque de Metz[8], et un monastère de femmes, établi en 874 à Juvigny-sur-Loison par la reine Richilde[9].

---

1. *Miracula sancti Apri, M.G.H., SS.*, IV, p. 516.

2. Diplôme de Zwentibold, 28 décembre 897, CALMET, *Histoire de Lorraine*, II, pr. 164.

3. *Gallia Christiana*, XIII, instr. 452. Parmi les témoins, l'archidiacre Angilramne, qui fera plus tard partie du groupe réformateur de Gorze.

4. *Miracula sancti Apri, M.G.H., SS.*, IV, p. 518 ; voici ce qu'aurait dit Bulso, conseiller très écouté de l'évêque qu'il incitait à supprimer l'abbaye : *Nil obstat quin hoc expleri possit absque culpa ; non diripietis aliena, sed licite recipietis vestra* (l'abbaye, ne l'oublions pas, est épiscopale). *Hoc et ratio vera et praesens exposcit necessitas. Militia eget patria, vos ipse indigetis peccunia, satiusque est ut cum participibus vestrorum laborum partiamini, quam ut his utantur qui sunt indigni...*

5. *Sanctimonialium habitacula... etsi non re, fama tamen obscurari, M.G.H., SS.*, IV, p. 349.

6. MANSI, *Concilia*, XVIII, c. 81-82 ; cfr HEFELÉ-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, IV-2, p. 689.

7. *Vita Johannis Gorziensis, M.G.H., SS.*, IV, p. 341-342.

8. Diplôme de Louis le Germanique, 13 juin 871, *M.G.H., Diplomata regum Germaniae ex stirpe Karolinorum*, I, p. 192-193. L'histoire de cet établissement, achevé par l'évêque Adalbéron II, est inconnue ; cfr *Gallia Christiana*, XIII, c. 832.

9. Transfert des reliques de sainte Scholastique à Juvigny, le 7 juin 874, *Gallia Christiana*, XIII, instr., 311.

Tous ces faits, s'ils ne prouvent pas la ferveur, démontrent du moins que la vie religieuse s'était conservée, dans certaines maisons, régulière et digne.

Mais ce n'est pas d'une simple dignité de vie que se contenteront bientôt les réformateurs, et nous assistons, en 933-934, à l'éclosion simultanée de trois foyers de ferveur intense, qui rayonneront au loin : Gorze, Saint-Èvre, Saint-Maximin.

En réalité, cette réforme était préparée par tout un mouvement spirituel dont le centre principal paraît bien avoir été Toul, dont l'évêque était, depuis 922, Gauzelin, ancien notaire de Charles le Simple, *vir summe catholicus, atque monasticae religionis cultor devotissimus*[1]. Le princier du chapitre et premier archidiacre, Einold, homme très instruit, menait dans sa demeure contiguë au cloître une vie de retraite et de prière, ne sortant de sa cellule que pour participer à l'office divin. C'est le futur abbé de Gorze, qui, avant de se faire moine, fera une tentative de vie érémitique dans une caverne des bords de la Moselle, près de Toul, avec un reclus de Verdun dont nous reparlerons, Humbert, puis reprendra un temps la vie canoniale. Il sera le *père et la lumière des moines de ces pays*[2].

Un autre archidiacre de Toul subit l'ascendant d'Einold et le suivra à Gorze ; c'est Angilramne, que les chartes nous montrent en charge dès 912[3]. Peut-être faut-il ajouter à ce groupe un troisième archidiacre, parent d'Einold, qui ira lui aussi à Gorze et deviendra abbé de Saint-Arnoul : Anstée[4].

A quelques kilomètres de Toul, à Fontenoy-sur-Moselle, vit Jean de Vendières, que l'on appellera plus tard Jean de Gorze,

---

1. *Gesta episcoporum Tullensium, M.G.H., SS.*, VIII, p. 639.

2. *Vita Johannis Gorziensis, M.G.H., SS.*, IV, p. 345. Cette vie du second abbé de Gorze, encore qu'elle ait été écrite dans un but édifiant, constitue un document de tout premier ordre.

3. *Vita Johannis Gorziensis, M.G.H., SS.*, IV, p. 353. Angilramne est mentionné le 12 février 912 dans un diplôme de Charles le Simple, *Chartes et Diplômes. Recueil des actes de Charles III le Simple*, p. 160-161 ; en 916 dans une charte de l'évêque Drogon, *Gallia Christiana*, XIII, instr. 453 ; en 923 dans une charte de l'évêque Gauzelin, *Mémoires de la Société d'Archéologie Lorraine*, Nancy, 1862, p. 133-134. Angilramne fut aussi quelque temps princier de Metz ; cfr *Gallia Christiana*, XIII, c. 806, qui ne donne pas de dates.

4. *Vita Johannis Gorziensis, M.G.H., SS.*, IV, p. 355. On n'indique pas où Anstée était archidiacre, mais on est conduit à penser qu'il l'était à Toul quand on sait qu'il était parent d'Einold, lui-même archidiacre à Toul et qu'on retrouve, sous l'épiscopat de l'évêque Gérard (963-994) un autre archidiacre Anstée, qui pourrait bien lui être également apparenté ; or il était fréquent que certaines familles fussent représentées, d'oncle en neveu, dans une même église.

prêtre désireux d'une vie plus parfaite, qui a subi entre autres l'influence d'un diacre de Toul, Bernier, homme célèbre par sa sainteté et sa vaste culture[1]. Jean accueille à Fontenoy un vieux prêtre étranger, originaire de Beauce, avec qui il commence une vie d'austérité et de prière[2].

Un groupe semblable existe à Metz, avec Warimbert, prêtre de Saint-Sauveur, et son disciple le diacre Bernacer, Roland, maître de la *schola cantorum* de Saint-Étienne[3], Blidulphe, archidiacre[4], Salecho, clerc de Saint-Martin et Radinchus, prêtre de Saint-Symphorien[5], qui presque tous entreront à Gorze.

Enfin, à Verdun vivait, toujours dans le même temps, un reclus célèbre, Humbert, qui fit avec Einold de Toul une tentative de vie érémitique et conseilla à Jean de Vendières de faire le voyage de Rome[6]. Son influence était considérable : auprès de lui, on trouve un « Breton », André, que les invasions avaient chassé, et son frère Maginfredus[7]. Deux femmes avaient procuré à Humbert la cellule où il vivait et, en quelque sorte, s'étaient mises sous sa direction. L'une d'elles, Rothilde, fille du comte Teutbertus, deviendra la première abbesse de Bouxières-aux-Dames, fondé en 937[8]. Sans doute aussi est-ce à l'influence de Humbert que doit être attribuée l'entrée à Gorze du princier de Verdun, Odilon[9], futur abbé de Stavelot, et des chanoines Isaac et Odelbert[10].

Est-ce Jean de Vendières qui fit la liaison entre ces différents groupes? Sa *Vita* porte à le croire[11] : il avait fait ses premières études, médiocres d'ailleurs, en partie à Metz, en partie à Saint-Mihiel, et avait fréquenté dans sa jeunesse l'évêque de Verdun Dadon (880-922)[12]. Pourvu ensuite de l'église Saint-Laurent de

---

1. *Vita Johannis Gorziensis*, *M.G.H.*, *SS.*, IV, p. 340.
2. *Ibid.*, p. 341.
3. *Ibid.*, p. 342-343.
4. *Ibid.*, p. 356.
5. *Ibid.*, p. 346.
6. *Ibid.*, p. 343-344.
7. *Ibid.*, p. 351.
8. *Ibid.*, p. 352.
9. *Ibid.*, p. 353.
10. *Ibid.*, p. 357.
11. La *Vita Johannis Gorziensis*, document excellent avons-nous dit, est cependant laudative, comme toute biographie hagiographique ; comme c'est l'unique vie que l'on ait pour les personnages mêlés à la réforme de Gorze, de Trèves et de Toul, il faut évidemment se garder de donner à Jean un rôle excessif.
12. *Vita Johannis Gorziensis*, *M.G.H.*, *SS.*, IV, p. 339-340. Dadon mourut en 923, après 38 ans d'épiscopat. Selon Hugues de Flavigny, il aurait été, avant

Fontenoy, il avait eu de fréquentes occasions de venir à Toul, y avait repris les études avec le diacre Bernier et commencé une vie plus fervente. Puis, un voyage à Metz l'avait mis en contact avec l'abbaye Saint-Pierre-aux-Nonnains, où vivait la jeune moniale Geisa, qui l'étonna par ses austérités et sa sainteté[1]. Littéralement converti, il cherche la réclusion près de l'église Saint-Sauveur à Metz, où vivait Warimbert, puis à Verdun auprès de Humbert, et se fait ermite en Argonne avec un certain Lambert. Il va ensuite en Italie sur le conseil de Humbert et, avec le diacre messin Bernacer, passe au Mont-Cassin, visite un monastère près de Naples et rentre à Toul où il se met sous la direction d'Einold, y attirant des clercs de Metz[2]. Einold, Jean et leurs compagnons pensent aller en Italie pour entrer dans un monastère, mais le diacre Bernacer ayant informé l'évêque de Metz, Adalbéron, de leur projet, celui-ci leur offre Gorze[3].

Le premier document daté sur la réforme de Gorze est la charte donnée le 16 décembre 933 par Adalbéron[4]. Il n'est guère postérieur à l'arrivée d'Einold et de ses compagnons, que la *Vita Johannis* place en cette même année 933.

Huit personnages accompagnaient Einold : Jean de Vendières, que désormais nous appellerons Jean de Gorze ; trois Messins : Salecho, Radincus et Bernacer ; Teuthincus, serviteur d'Einold, et un certain Teutherus[5]. Ils vécurent d'abord sous l'habit de chanoines, jusqu'au jour où l'évêque vint leur donner l'habit monastique et leur permit d'élire un abbé, *more monastico*[6].

Les débuts de Gorze furent difficiles, et un long différend entre la jeune communauté et l'évêque faillit tout compromettre[7]. Les moines pensèrent alors abandonner Gorze pour Saint-Maximin de Trèves où l'abbé réformateur Ogon cherchait à les attirer[8].

---

son élection, abbé de Saint-Vanne, et le serait resté après être devenu évêque, *M.G.H., SS.*, VIII, p. 356.

1. *Vita Johannis Gorziensis, M.G.H., SS.*, IV, p. 341-342.
2. *Ibid.*, p. 343-344.
3. *Ibid.*, p. 346-347.
4. D'Herbomez, *Cartulaire de Gorze*, p. 169-173.
5. *Vita Johannis Gorziensis, M.G.H., SS.*, IV, p. 349.
6. *Ibid.*, p. 349.
7. Les causes de ces difficultés sont d'ordre matériel ; la *cella* de Varangéville, dépendant de Gorze, avait été donnée à un frère de l'évêque, Gozlin, à qui le prélat ne voulut pas, de longtemps, la faire restituer ; *Vita Johannis Gorziensis, M.G.H., SS.*, IV, p. 364-365 ; *Miracula sancti Gorgonii, M.G.H., SS.*, IV, p. 241. La restitution d'autres biens fut également lente et difficile, *Miracula, loc. laud.*, p. 242-243.
8. *Vita Johannis Gorziensis, M.G.H., SS.*, IV, p. 364-365.

Nous savons que ces difficultés furent aplanies, et bientôt Gorze vit affluer les recrues : presque tous les pieux personnages que nous avons vus à Toul, à Metz, à Verdun, vinrent y retrouver Einold et Jean[1].

Très rapidement, l'influence de Gorze se fit sentir dans d'autres monastères, et jusque dans les deux autres foyers de réforme, Saint-Èvre et Saint-Maximin. Quant à l'expansion du mouvement à quelque quinze abbayes avant la fin du siècle, l'histoire en a été faite ; il n'y a pas lieu d'y revenir ici[2].

Est-ce le dépit d'avoir vu partir dans un diocèse voisin Einold et Jean qui poussa l'évêque de Toul, Gauzelin, à réformer à son tour l'abbaye Saint-Èvre ? Peut-être.

Toujours est-il que la chronique de Saint-Bénigne de Dijon place en 934, donc très peu de temps après les débuts de Gorze, la *Conversio monachorum Sancti Apri*, date qui semble acceptable[3].

C'est à Fleury-sur-Loire, où les observances clunisiennes avaient été adoptées en 930[4], que l'évêque alla chercher la règle, ou plutôt les usages[5]. Il désigna comme abbé un certain Archambaud[6], sous la houlette de qui vinrent bientôt se placer plusieurs chanoines de Verdun[7] et, après un séjour à Gorze, un autre

---

1. *Ibid.*, p. 351-357, *passim.*

2. Kassius Hallinger, *Gorze-Kluny, Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter*, Rome, 1950-1951, 2 vol. in-8°.

3. *M.G.H., SS.*, V, p. 40. Les *Miracula sancti Apri* placent l'événement dans la quatorzième année de Gauzelin, soit 935-936, peut-être à cause de l'acte du 10 octobre 936, Calmet, *Histoire de Lorraine*, II, pr. 181-183 ; mais, par contre, Hugue de Flavigny fait venir les chanoines de Verdun à Saint-Èvre en 934, à la suite d'une épidémie qui sévit en octobre 932, *M.G.H., SS.*, VIII, p. 359. Rapprocher ce que dit Flodoard, *Annales*, éd. Lauer, p. 60, à l'année 934 : *Religio regulae monachorum in quibusdam monasteriis per regnum Lothariense reparatur.*

4. Dom Philibert Schmitz, *Histoire de l'ordre de saint Benoît*, Maredsous, 2e éd., 1948, in-8°, I, p. 169. Georges Chenesseau, *L'abbaye de Fleury à Saint-Benoît-sur-Loire*, Paris, 1931, in-4°, p. 16 et suiv.

5. *Miracula sancti Apri, M.G.H., SS.*, IV, p. 519 : (Gauzelinus), *quarto decimo suae ordinationis anno... regulam sancti Benedicti, hujus regni habitatoribus omnibus ignotam, diu quesitam, proculque inventam, hoc instituit loco. — Gesta episcoporum Tullensium, M.G.H., SS.*, VIII, p. 639.

6. Chaite du 10 octobre 936, Calmet, *Histoire de Lorraine*, II, pr. 181-183. L'abbé Archambaud de Saint-Èvre est-il le même que celui de Fleury, qui aurait quelque temps gouverné les deux monastères ? C'est bien possible, encore que les documents ne permettent pas d'en décider avec certitude.

7. Hugue de Flavigny, *M.G.H., SS.*, VIII, p. 359 : *Quidam canonicorum beatae Mariae Virdunensis saeculum deseruere, et quia in eadem civitate congregatio monachorum nulla erat (in ecclesia enim sancti Petri et sancti Vitoni clerici deserviebant), Tullum petiere et in monasterio sancti Apri, mutato habitu, saeculum deserere.*

Verdunois, le reclus Humbert qui fut le second abbé[1]. La charte de restauration fut donnée par l'évêque le 10 octobre 936[2] et confirmée par Otton Ier en 947[3].

Comme à Gorze, le nombre des moines s'éleva rapidement[4]. La réforme se répandit depuis Saint-Èvre, et il convient, sans insister davantage, de rattacher à Saint-Èvre, et non à Gorze, les réformes de Montier-en-Der en 935[5], de Saint-Bertin, en 944,[6] de Saint-Vanne, en 951[7].

C'est en 934 également que la réforme fut introduite à Saint-Maximin de Trèves. Cette abbaye était entre les mains du duc Gislebert depuis 926 au moins[8]. C'est lui-même qui, gagné à l'idée de la réforme par l'action de Gérard de Brogne en Basse-Lorraine[9], favorisa la transformation, permettant au prévôt Ogon de devenir abbé régulier[10]. Des relations s'établirent aussitôt avec Gorze, qui envoya deux moines à Trèves[11]. Depuis Saint-Maximin, la réforme se répandit au delà du Rhin, surtout après 955[12].

Ainsi, presque en même temps, les diocèses de Metz, de Toul, de Trèves, voyaient la vie bénédictine prendre un essor nouveau.

---

1. *Vita Johannis Gorziensis, M.G.H., SS.*, IV, p. 352 : *causa religionis exinde monasterio beati Apri Tullo translatus est, ubi et in cura gregis dominici beato fine quievit.*

2. Calmet, *Histoire de Lorraine*, II, pr. 181-193.

3. *M.G.H., Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, I, p. 174-175.

4. Le 23 décembre 941, donation par Gauzelin d'une nouvelle *villa* à cause du nombre accru de religieux, Calmet, *Histoire de Lorraine*, II, pr. 187-188.

5. Hallinger, *Gorze-Kluny*, I, p. 62 ; cfr *Miracula sancti Bercharii, M.G.H., SS.*, IV, p. 487 : *monachis... metu invisae regulae in diversa fugientibus successerunt fratres adducti a monasterio sancti Apri.* Montier-en-Der était une abbaye épiscopale appartenant à l'évêque de Toul.

6. *Chronicon sancti Bertini, M.G.H., SS.*, XXV, p. 774 ; *Gesta abbatum sancti Bertini, M.G.H., SS.*, XIII, p. 629.

7. Hallinger, *Gorze-Kluny*, I, p. 76.

8. Cfr *supra*, p. 205.

9. Hallinger, *Gorze-Kluny*, I, p. 59 ; de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, I, p. 142 ; Ph. Schmitz, *Histoire de l'ordre de saint Benoît*, I, p. 161.

10. Continuateur de Reginon, a. 934 : *Electione, clementia regis monachis reddita, Ougo antea praepositus, abba ejusdem loci eligitur, et monachi non regulariter ibi viventes expelluntur. Annales sancti Maximini, M.G.H., SS.*, IV, p. 6 et 213 ; *Miracula sancti Maximini, M.G.H., SS.*, IV, p. 232 ; les *Miracula* précisent que le duc promit même de se faire moine. *Vita Johannis Gorziensis, M.G.H., SS.*, IV, p. 364 : *Ogo a saeculari conversatione se restrinxerat, et ope ducis Gisleberti idem monasterium ad regularem conversationem reduxerat.*

11. Hallinger, *Gorze-Kluny*, I, p. 59.

12. *Ibid.*, I, p. 95 et suiv. Le seul monastère de la province réformé par Saint-Maximin fut Echternach, en 973 ; Hallinger, *Gorze-Kluny*, I, p. 110 ; C. Wampach, *Geschichte... Echternach*, I-1, p. 217.

Verdun seul ne se joignit pas au mouvement, et nous avons vu que les chanoines de cette ville vinrent à Toul pour se faire moines, en 933-934, faute de monastère à Verdun. C'est en 952 seulement, que l'évêque Bérenger entreprit la réforme de Saint-Vanne, où l'on suivait depuis 870 environ la règle canoniale. Bérenger y fit revenir de Saint-Èvre de Toul des chanoines de sa cathédrale qui y avaient fait profession monastique. A leur tête il plaça Humbert, non pas le reclus que nous avons plusieurs fois mentionné, mais un ancien chanoine, qui depuis son enfance avait vécu au sein du chapitre[1]. Otton Ier confirma cette réforme le 21 janvier 952[2] et le pape Jean XII à son tour, le 9 janvier 956[3]. A la différence des trois autres abbayes, Saint-Vanne ne constitua pas un centre de diffusion de la réforme.

A ce mouvement, il convient de rattacher quatre fondations nouvelles qui furent faites dans le diocèse de Toul : la future abbaye Saint-Mansuy, avant 947, le prieuré de Bainville-aux-Miroirs en 947, le prieuré de Flavigny avant 959, l'abbaye de femmes de Bouxières-aux-Dames, avant 941. Les trois premières furent, au début au moins, de simples prieurés dépendant ceux-là de Saint-Èvre, celui-ci de Saint-Vanne.

L'abbaye de Bouxières nous intéressera davantage, parce que nous savons que l'évêque Gauzelin y accueillit deux femmes qui, à Verdun, s'étaient mises sous la direction du reclus Humbert ; l'une d'elles, Rothilde, fut la première abbesse. Par ailleurs, nous savons aussi que la fondation fut faite sur le conseil d'Archambaud, abbé de Saint-Èvre[4], que c'est à l'initiative de cet abbé que le monastère reçut, en 941, sa confirmation du pape Étienne VII[5] ; enfin, un des bienfaiteurs de l'abbaye naissante

1. Charte très remaniée et interpolée de l'évêque Bérenger, Hermann Bloch, *Die älteren Urkunden des Klosters S. Vanne zu Verdun*, dans *Jahrbuch der Gesellschaft für loth. Geschichte und Altertumskunde*, 1898, p. 392-395 ; Hugue de Flavigny, *M.G.H., SS.*, VIII, p. 362 ; *Gesta episcoporum Virdunensium*, *M.G.H., SS.*, IV, p. 45 : ... *basilicam sanctorum apostolorum Petri et Pauli, in qua requiescit corpus sancti Vitoni cum multis decessoribus successoribusque suis, in meliorem reddidit statum, auxit et ornavit* (Berengarius), *clericosque in ea degentes et multis vilibus negotiis deservientes abjecit, monachosque inibi Deo servituros constituit, quibus abbatem praefecit Humbertum, olim ejusdem aecclesiae clericum, sed tunc temporis divini amoris instinctu apud sanctum Aprum Tullo monachum.*

2. H. Bloch, *Die älteren Urkunden... S. Vanne*, dans *Jahrbuch*, 1898, p. 396-397 ; *M.G.H., Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, I, p. 219.

3. Jaffe et Lœwenfeld, 3.676.

4. *Gesta episcoporum Tullensium*, *M.G.H., SS.*, VIII, p. 640 ; *Vita Johannis Gorziensis*, *M.G.H., SS.*, IV, p. 352.

5. Jaffe et Lœwenfeld, 3.617 : *cognoscentes igitur per venerabilem abbatem Archembaldum...*

fut l'ancien archidiacre de Toul Angilramne, devenu moine à Gorze[1]. Il y a donc des liens très étroits entre le mouvement réformateur de Toul et de Gorze, et cette fondation de Bouxières.

Bien des problèmes resteraient à aborder avant de conclure, tel celui de l'élection abbatiale avant et après la réforme (sujet sur lequel Büttner a récemment écrit des pages intéressantes), celui de la restitution des anciens domaines aux abbayes réformées, du rôle des prévôts dans la réforme, etc. On attirera seulement l'attention sur le fait que toutes ces réformes de Haute-Lorraine ont été réalisées par les propriétaires des abbayes : évêques à Saint-Èvre, à Gorze, à Saint-Vanne, souverain ou duc qui se substitue au souverain à Saint-Maximin. Sans la participation, et même sans les initiatives des propriétaires d'abbayes, ces réformes étaient impossibles ; elles étaient même impensables[2].

Autre point qui semble très important : les premières recrues des monastères réformés ne sont pas venues du monde laïc, mais du monde ecclésiastique, principalement des chapitres, et représentent une élite intellectuelle. Cette observation rejoint celle de Büttner sur les modalités de l'élection abbatiale à Saint-Èvre de Toul. Ce qu'il conviendrait d'étudier maintenant avec le plus grand soin, ce sont ces chapitres de cathédrales, soumis à la règle au IX^e siècle, d'où pouvaient sortir des hommes comme Einold.

Par l'intermédiaire des chapitres, c'est l'œuvre de Louis le Pieux qui a fait à nouveau sentir ses effets ; la renaissance des monastères lorrains à l'époque ottonienne apparaît ainsi comme étroitement liée à l'action des grands conciles carolingiens.

Nancy. Jacques CHOUX.

---

1. Cela ressort du fait que certains biens que l'archidiacre Angilramne tenait en précaire ont été donnés à Bouxières lors de la fondation ; voir les actes publiés par Henri LEPAGE, *Mémoires de la Société d'Archéologie lorraine*, 1862, p. 135 et suiv., et diplôme de Charles le Simple, 12 février 912, *Chartes et Diplômes. Recueil des actes de Charles III le Simple*, p. 160-161.

2. Aussi croyons-nous que Friedrich LOTTER, *Die Vita Brunonis des Ruotger, Ihre historiographische und ideengeschichtliche Stellung*, Bonn, 1958, in-8°, p. 72, a tort de dire que les évêques lorrains, surtout Adalbéron et Gauzelin, ont rapidement pris la réforme en mains. Ils en sont les promoteurs, avec et en même temps que les premiers moines.

GERARD VON BROGNE IM REFORMMÖNCHTUM SEINER ZEIT

Dem Vortrag liegt eine Untersuchung über die Gründungsgeschichte des Klosters in Brogne zugrunde. Ihre Ergebnisse sollen hier nur im Hinblick auf den Gründer des Eugeniusklosters zusammengefaßt werden und so als Ausgangsstellung für die folgenden Bemerkungen dienen.

Gerard war noch sehr jung, als er daran dachte, ein Kloster zu gründen. Und wir können es uns garnicht anders vorstellen, als daß ihn sein Vater Santio dabei unterstützte. Es ist nicht einmal ausgeschlossen, daß Santio selbst seinen Sohn zu einer Klostergründung angeregt hatte. Wir erfahren davon allerdings nichts.

Jedenfalls mußte für Gerard der Plan einer Klostergründung ein mühsames Unternehmen bedeuten. Denn das wenige, was wir von seiner Familie wissen, spricht nicht dafür, daß sie irgendwelche größere Macht und Bedeutung besessen hätte. Aus dem echten Kern einer verunechteten Urkunde Karls des Dicken ergibt sich nur soviel, daß Santio im Gefolge des Grafen Robert, des späteren Königs, war und Besitz und Stellung in der Gegend von Namur hatte. Gerard kam dann durch seinen Vater in die Umgebung des Grafen Berengar von Namur, dem er in der Folgezeit sehr nahe stand. Ebenso darf man wohl sein Verhältnis zu Bischof Stephan von Lüttich verstehen. Was darüber hinaus in der *Vita Gerardi* über Gerards Herkunft vom *dux* Hagano und über seine Verwandtschaft mit Stephan von Lüttich steht, ist in sich widerspruchsvoll und unglaubhaft. Diese Angaben der *Vita* wurden zum größeren Ruhm Gerards zusammengestellt.

Behutsam begann Gerard, seinen Plan der Klostergründung auszuführen. Auf Familienbesitz stand das verfallene Gotteshaus in Brogne, das nach der lokalen Tradition einst König Pippin errichtet hatte. Gerade diese Kirche wollte Gerard zu einem Kloster ausbauen. Nicht lange nach Beginn des Wiederaufbaus trat er seine bekannte Reise nach Deuil und S. Denis an. Die Eugeniustranslation ist uns ja ausführlich berichtet. Was dabei aber auffällt, ist die Tatsache, daß der Laie Gerard selbst seiner Eigenkirche durch die Überführung der Reliquien den geistigen Mittelpunkt gab. Bei Kirchen- und Klostergründungen des Adels jener Zeit kommt es sonst oft vor, daß ein Bischof oder

Abt oder ein anderer kirchlicher Würdenträger der zur Gründerfamilie gehörte, diesen entscheidenden Akt vollzog.

Die materielle Ausstattung der Zelle in Brogne kennt man aus der Urkunde Gerards von 919. Die vergabten Güter stellen eine relativ bescheidene Dotation dar. Um sein Erbe an die Kirche geben zu können, brauchte Gerard die Zustimmung seines Vaters, der anwesend war, seines Bruders und anderer Verwandten. Er betrachtete seine Schenkung zweifellos nur als einen Akt im Gründungswerk. Und es galt nun, den Besitz der Zelle in Brogne für die Zukunft zu sichern und auszubauen, damit er die Grundlage für ein Kloster abgeben konnte. Das Einvernehmen Gerards mit seinen Angehörigen und das Wohlwollen des Grafen Berengar und des Ordinarius in Lüttich reichten nicht aus, der jungen Gründung dauerhaften Schutz in diesem unruhigen Lotharingien zu geben. Und woher sollten Abt und Mönche nach Brogne kommen? Woher sollte man die notwendigen liturgischen Bücher und Geräte beschaffen? Gerard schuf die Voraussetzung für die Bildung einer Mönchsgemeinschaft, indem er selbst Mönch wurde. Die *conversio* kennzeichnet seinen starken religiösen Impuls, der ihn über andere Kirchengründer seiner Zeit erhebt.

Sein Vater als Gefolgsmann Roberts, wohl auch Graf Berengar und der in Westfranken groß gewordene Bischof Stephan, dann auch die Eugeniustranslation wiesen Gerard die Richtung nach der vornehmsten westfränkischen Königsabtei, nach S. Denis-en-France.

Der Konvent nahm Gerard sicher gern zur *conversio* auf. Denn dieser war ja nun nicht nur ein einfacher Mönch sondern zugleich Eigenkirchenherr. So konnte man im Kloster hoffen, über ihn Einfluß in Brogne geltend zu machen, bei Namur eine Außenstellung der robertinischen Abtei zu errichten. Gerard aber nutzte seinen Aufenthalt in Paris für seine Gründung, vermittelte ihr die Protektion des mächtigen Robert und den Rückhalt an einem großen Kloster.

Es wäre eine moderne Vorstellung, wenn man annähme, Gerard sei im Sinn der *stabilitas loci* neun Jahre in S. Denis, fern seiner Gründung geblieben. Gleich 921, dies ergibt sich aus einer neuen Untersuchung des Diploms von Karl dem Einfältigen für Brogne, verließ er für einige Zeit Paris, um für seine Gründung zu sorgen. Und 923, als sich die politischen Verhältnisse in Lothringen noch mehr verwirrten, war er wieder in Brogne. So erklärt sich die ungewöhnliche Spanne von fünf Jahren, die zwischen seiner Diakonatsweihe und der Priesterweihe lag. Die bekannte Urkunde aus Tours vom Jahr 923 zeigt bei aller Vor-

sicht ihrer überlieferten Gestalt gegenüber, wie Gerard, nun im Besitz des Diakonats, in Brogne selbst Abt sein konnte.

Als er 927, nach seiner Priesterweihe, von S. Denis nach seiner klösterlichen Niederlassung zurückgekehrt war, hatte sich die politische Lage in Lothringen so einschneidend gewandelt, daß er versuchen mußte, den alten Königsschutz Karls des Einfältigen durch einen neuen abzulösen. Dies geschah im Frühjahr 928 durch König Heinrich I. Ich darf hier für die Interpretation des gefälschten Diploms Heinrichs auf meine Studie über die Gründungsgeschichte von Brogne hinweisen.

Uns geht es jedoch im Moment um etwas anderes : So wie sich Gerard während seiner Vorbereitung auf die Priesterweihe immer wieder um seine Gründung sorgen mußte, so war es ihm auch nach seiner Rückkehr nach Brogne nicht vergönnt, ungestört als Abt in seinem Klösterchen zu wirken. Es war notwendig, daß er sich zugleich als Eigenklosterherr, im Kontakt mit der politischen Umwelt, um den Schutz seiner Gründung bemühte. Da seine Stellung nicht auf solch einer Machtfülle beruhte wie jene der Laienäbte von S. Denis, kann man ermessen, wie intensiv sich Gerard seiner Umwelt anpassen mußte, um seine Gründung behaupten zu können. Die eigentliche Spannung in der Stellung Gerards ist dadurch gegeben, daß er Eigenklosterherr und Abt zugleich war. In dieser Spannung konnte er dem Herzog Giselbert besonders geeignet erscheinen, als dieser ihm die Reform in S. Ghislain übertrug. Im Auftrag des Herzogs aber überstieg Gerard seine Stellung als Gründer und Abt von Brogne.

So können wir auch verstehen, warum Arnulf der Große gerade Gerard dazu ausersah, geordnetes Leben in den flandrischen Klöstern aufzubauen. Gerards zwischen den zwei Polen des Eigenklosterherrn und des Abtes gespannte Tätigkeit, seine Kenntnis der mächtigsten Laienäbte in Westfranken und ihrer Klöster, endlich das Reformwerk bei Herzog Giselbert befähigten ihn, als Prokurator der Abteien Arnulfs das größte Verständnis für dessen Anliegen aufzubringen, die Klöster seines Bereiches zu einem integrierenden Bestandteil seiner Herrschaft zu machen.

Der jugendliche Erbauer einer Eigenkirche und Gründer einer bescheidenen Zelle war Mönch, Priester und Abt geworden, hatte als Herr und als Abt seines Klosters über den Auftrag des Herzogs die Vertrauensstellung bei Arnulf, als Prokurator und Abt in Flandern, erklommen.

Und Brogne? Gerard residierte nun in Gent oder befand sich auf Reisen. Wir hören nichts davon, daß er nach S. Ghislain oder

danach in seinem Wirken für Arnulf Mönche aus Brogne mitgenommen hätte. Seine namentlich bekannten Helfer und Nachfolger jedenfalls stammten aus anderen Klöstern. Man kann sich an Agilo von Toul, Womar und Adalwin von Gent erinnern oder an den in seiner klärlichen Stellung bekannten Neffen Gerards, Wido, der durch Arnulfs Neffen Hildebrand ersetzt werden mußte.

Die Ausgangsstellung Gerards für seine Reform und das Verhältnis des Klosters Brogne zu dieser werden in ihrer Eigenart deutlich, wenn man auf andere Klöster im 10. Jahrhundert chaut. Wie sich inrs Brogne zu dieser äußerte, ist bekannt. Meist wächst der Konvent. Die Lebenskraft der mönchischen Gemeinschaft strahlt aus. Es entstehen Bindungen von Kloster zu Kloster, wenn Mönche des Reformklosters als Äbte in andere Konvente geholt werden. Und in der Laienwelt wird man auf eine solche geistliche Gemeinschaft, in der die Reform lebt, aufmerksam. Man fühlt sich von ihr angezogen. Adelsfamilien schicken Söhne, die für das Mönchtum bestimmt sind, dorthin. Das Reformkloster erhält Schenkungen. In der Rückkehr zu ursprünglichem mönchischem Leben gestärkt zieht der Konvent durch sein Beispiel die Welt wieder an sich. Jedes Reformkloster aber hat seine eigene Lebensdauer. Anders gesagt : es ist von Fall zu Fall verschieden, wie lange die in der Reform geborene Begeisterung lebendig bleibt, ob sich nach dem Tod des Abtes, der dem Kloster die Reform gegeben hatte, der Konvent innerlich schon verbraucht hatte oder ob er den neuen Geist weiter bewahrte.

Diese Frage nach der Lebensdauer der Reform in einer Mönchsgemeinschaft hängt offensichtlich mit einem anderen Problem zusammen. Die wenigsten Klöster, in die während des 10. Jahrhunderts die Reform eindrang, waren junge Gründungen. Denken wir nur an die zahlreichen Reichsabteien aus dem 8. und 9. Jahrhundert, die doch eine lange und oft ruhmreiche Tradition besaßen, ehe sie der Reform bedurften und von ihr ergriffen wurden. Das gleiche gilt für viele bischöfliche Klöster von bisweilen noch höherem Alter.

In solche Reichsabteien und bischöflichen Klöster brachte meist ein großer Abt die Reform. Dann mußte es sich zeigen, ob der neue Geist stärker war als das aus der jeweiligen Tradition gespeiste Selbstbewußtsein der Mönche. Für den Reformabt galt es, die alte Tradition durch eine neue zu überdecken und zu überhöhen. Diese konnte sich aus der Leistung des Abtes und des von ihm geprägten Konvents bilden. Ein solches Werk war jedoch nicht leicht zu schaffen.

Wohl ist die Seele der Reform in St. Maximin in Trier der Prior Hugo gewesen. Aber daß er zum Abt gewählt wurde, war ebenso vom Willen Herzog Giselberts bestimmt wie die Initiative zur Einführung der Reform selbst in dieser alten Abtei. Ihre aus den Quellen zur Genüge bekannte wirtschaftliche Notlage betont noch die völlige Abhängigkeit von Giselbert, in der sich die Mönchsgemeinschaft vor und während der Einführung der Reform befand.

Die Beziehungen zwischen Trier und dem schon vorher reformierten Gorze sind überliefert. Die Gründung Chrodegangs von Metz hätte indessen ihre Reformmönche nicht erhalten, wenn nicht ihr bischöflicher Herr, Adalbero von Metz, die Gruppe um Einold und Johannes nach Gorze geschickt hätte. Wieder stehen also, wie in Trier, Initiator und geistiger Träger der Reform nebeneinander.

Besonders interessant gibt sich, wenn wir weit nach Südosten blicken, das Beispiel von St. Emmeram in Regensburg. Auch hier wurde Ramwold, der dieser ehrwürdigen Abtei die Reform brachte, vom Klosterherrn, dem berühmten Bischof Wolfgang von Regensburg, berufen. Aber in dem bedeutsamen Akt der Trennung des Kathedralklosters von der Bischofskirche zeigte Wolfgang klar, daß man sich damals der entscheidenden Stellung des Klosterherrn für Einführung und Schicksal der Reform bewußt war.

Als Wolfgang vor seiner Promotion zum Bischof in Einsiedeln lebte und selbst eine wichtige Rolle in der dortigen Reform spielte, trat zwar die Parallelität zwischen Initiator und geistigem Träger der Reform nicht so deutlich hervor. Denn die Möglichkeit zum Beginn der Reform war schon zuvor im Privilegierungswerk Ottos des Großen grundgelegt worden. Aber was dieses bedeutete, läßt sich leicht an dem Eingreifen Ottos II. in dem ruinierten Kloster Tegernsee ermessen. Er sorgte dafür, daß die Existenzbasis der Abtei wiederhergestellt und ihr Rechtsstatus als Reichskloster festgelegt wurde. Erst danach konnte er Hartwig von Trier zur Neubelebung der Mönchsgemeinschaft nach Tegernsee kommen lassen.

Aber diese Beispiele sollen nicht fortgeführt werden. Sie können, um zusammenzufassen, soviel zeigen, daß die Reform, von Kloster zu Kloster wandernd, in der Regel alte Abteien regenerierte, und daß es in der Macht des jeweiligen Klosterherrn lag, den geistigen Antrieb eines Reformmannes in der ihm unterstellten Mönchsgemeinschaft freizugeben.

Eine Abtei jedoch dürfen wir nicht außer acht lassen. Sie unterscheidet sich von den genannten Beispielen dadurch, daß

ihre Gründung, wie in Brogne, im 10. Jahrhundert liegt. Darüber hinaus stand sie schon in der Gründung unter dem Zeichen der Reform. Es ist die Abtei Cluny. Welche Voraussetzungen bestanden, daß hier Gründung und Reformbeginn zusammenfallen konnten?

Von seinem Gründer durfte Cluny einen starken Schutz erwarten. Denn ohne Zweifel gehörte Wilhelm der Fromme zu den mächtigsten Adligen seiner Zeit. Cluny war von den Vasallen des Herzogs umgeben. Erinnern wir uns nur an die lange Zeugenreihe der in Bourges ausgestellten Gründungsurkunde. Aber vielleicht eben deswegen sah Wilhelm die Möglichkeit, sich und seine Nachkommen aller Rechte eines Eigenklosterherrn zu entäussern. Dies konnte er nicht deutlicher kundtun als dadurch, daß er seine Gründung in den Schutz des Hl. Stuhles gab. Die Gelegenheit, Cluny im Ernstfall wirklich zu helfen, war damals für den Papst sicher sehr gering. Aber in der Berufung auf die Apostelfürsten sollte der Anspruch Clunys auf die *libertas* ausgesagt werden. Was diese Freiheit meint, wissen wir : die Unberührtheit des mönchischen Gemeinschaftslebens von politischer Unruhe, von laikalen Belangen oder bischöflicher Einflußnahme, die damals oft genug von politischen oder familiären Interessen geleitet war.

Herzog Wilhelm hatte für seine Klostergründung in der Person Bernos einen regulären Abt, der mit einigen seiner Mönche in Cluny einer neuen klösterlichen Gemeinschaft den Beginn geben konnte. Der von Berno zum Nachfolger designierte Odo prägte den ersten cluniacensischen Konvent zu einem Reformkonvent. Die der Reform widerstrebenden Mönche hatten sich ja, bereits bevor Odo von Baume nach Cluny übersiedelte, abgesondert. Die Prägung Clunys durch Odo drückt sich am klarsten in dem von ihm erbetenen päpstlichen Privileg aus, mit dem den Cluniacensern das Werk der Reform aufgetragen wurde. Nur zwei Klöster erhielten danach noch das gleiche Vorrecht, Déols und Fleury. Aber auch sie waren zu diesem Zeitpunkt schon von Odo geformt und bekamen die Reformlizenz auf seine Bitte hin. Der Konvent von Cluny war vom Reformgeist schon so durchdrungen, daß Odo, ohne sich um seine Mönchsfamilie Sorge bereiten zu müssen, bald nach seinem Regierungsantritt von Kloster zu Kloster reisen konnte, um die Reform weiterzutragen. So rechtfertigte Cluny selbst seine *libertas* durch die Reform. Indem Wilhelm seiner Gründung gegenüber auf die Herrschaft verzichtete und Odo die so geschenkte Freiheit durch den Zusammenschluß der Mönche zur Reformgemeinschaft ausfüllte, war in Cluny von Beginn an der Konvent selbst Initiator und Träger der Reform.

Wir hatten an Beispielen aus dem Reformmönchtum des 10. Jahrhunderts, ausgehend von der Doppelstellung Gerards als Eigenklosterherr und Abt, das Verhältnis vom Antrieb zur Reform, wie ihn ein großer Abt gab, und von der Initiative zur Einführung der Reform durch den jeweiligen Klosterherrn betrachtet. Dabei ist zu bedenken, was von diesem Verhältnis für Durchführung und Dauer der Reform in einem Kloster abhing. Von Cluny her aber wird sichtbar, wie das Nebeneinander von Initiative und Trägerschaft der Reform in einer einmaligen geschichtlichen Konstellation aufgehoben wurde.

Kehren wir nun nach Brogne zurück. Wir können und wollen nicht die Leistung Gerards am Maßstab von Cluny messen. Als Klostergründer stand ja Gerard nicht in der Größenordnung des Herzogs von Aquitanien. Hätte er seinem Klösterchen die *libertas* gegeben, so wäre er nicht in der Lage gewesen, die freigelassene Gründung wirksam zu schützen. Dies hätte allenfalls Arnulf von Flandern vermocht. Und im Gegensatz zu Wilhelm dem Frommen stand dem Gründer von Brogne kein regulärer Abt mit seinen Mönchen zur Verfügung. Gerard mußte selbst die Voraussetzung zur Bildung einer klösterlichen Gemeinschaft schaffen. Und er tat es, wie wir wissen, durch seine *conversio* in S. Denis und durch seinen Weg zum Priestertum. Als Abt konnte ihm dann aber, was Odo von Cluny erreichte, nicht beschieden sein. Denn um aus den wenigen Mönchen im Eugeniuskloster den Kern für einen Reformkonvent auszubilden, hätte Gerard selbst der Freiheit des Reformabtes bedurft. Indem er jedoch zugleich Eigenklosterherr war, banden ihm die damit verknüpften Aufgaben die Hände.

Infolgedessen war, wenn es in Brogne keinen Reformkonvent gab, zu erwarten, daß der steile persönliche Aufstieg Gerards vom Abt zum Vertrauten des Herzogs Giselbert und schließlich zum Prokurator der Abteien Arnulfs eine zunehmende Distanz zwischen Gerard und seinen Mönchen bewirken würde. In Gerards Verantwortlichkeit für die Klöster in Flandern mußte seine eigene Gründung in den Hintergrund treten. Es bestand die Gefahr, daß sie in eine Abwärtsentwicklung geriet. Diese Situation wird deutlich sichtbar, wenn wir daran denken, wie in Cluny dem grandiosen Aufstieg der Reformäbte bis Hugo eine stufenweise Aufwärtsentwicklung des Reformkonvents folgte. Daher bedeutete es eine angemessene Einschätzung der Lage des Eugeniusklosters, als Gerard die durch ihn selbst geschaffene Bindung von Brogne mit S. Denis löste und seine Gründung in den festen Rahmen der Bischofskirche Lüttich hineingab. So

gelang es, daß Gerards Kloster, ohne selbst die Voraussetzungen zu einem Ausstrahlungsherd im Mönchtum zu besitzen, am Ruhm Gerards teilhatte, daß es durch ihn in die geschichtliche Überlieferung einging.

Indessen trifft sich Gerard auf ganz andere Weise mit den beiden ersten Äbten von Cluny. Berno stand in der Tradition des Mönchtums Benedikts von Aniane. Dies ist uns expressis verbis aus der Vita Odos von Cluny bekannt. Ebenso weiß man, daß Odo, bevor er Mönch wurde, in der Tradition der Reichsabtei Tours gelebt und in Paris die Erfahrung des karolingischen Mönchtums in sich aufgenommen hatte. Gerard aber hatte in jenem hochberühmten Königskloster Mönchtum und Priesterweihe empfangen, das durch die Vorfahren der capetingischen Könige in ganz neuem Sinn zu dem Königskloster Westfrankens überhaupt wurde. In der Anschauung der robertinischen Abteien — er kannte auch S. Martin de Tours und ohne Zweifel S. Germain-des-Prés — verstand er es, die Lage jener Klöster richtig einzuschätzen, die in einer alten Tradition lebten und in der Abhängigkeit eines Herrn standen, der auch über die Einführung der Reform zu entscheiden hatte. Von seinen Erfahrungen der eigenen Klostergründung her konnte er tatsächlich seine Leistung als Eigenklosterherr und Abt nicht höher steigern als dadurch, daß er in den Abteien Arnulfs die Voraussetzungen zur Reform schuf.

Etwas mehr als hundert Jahre zuvor erlebte ein Grafensohn in S. Seine bei Dijon das alte Mönchtum und gründete dann selbst auf Familienbesitz aus dem Kern einer Eigenkirche das Kloster Aniane, das er als Abt nach der Regel Benedikts leitete. Benedikt von Aniane war also wie Gerard Klostergründer und Abt zugleich. Auch er überhöhte seine Doppelstellung, als Ludwig der Fromme, auf ihn aufmerksam geworden, ihm die aquitanischen Klöster unterstellte und ihn, nachdem er Kaiser geworden war, nach Inden rief. Was Gerard für Flandern wirkte, hatte Benedikt für das Reich getan. Im 10. Jahrhundert aber stellte der Weg Gerards vom jugendlichen Kirchengründer zum Abt Arnulfs in den flandrischen Klöstern eine historische Tat dar, die in seiner Zeit einmalig blieb. Wir hatten vorher den Horizont des Reformmönchtums im 10. Jahrhundert abzustecken versucht. Die Tatsache, daß es im zeitlichen Längsschnitt eine Vergleichsbasis zwischen Gerard und Benedikt von Aniane gibt, kann allerdings die Stellung Gerards im Reformmönchtum seiner Zeit kennzeichnen.

Freiburg im Breisgau. J. Wollasch.

MÉRITES D'UN RÉFORMATEUR ET LIMITES D'UNE RÉFORME

Nous ne sommes venus ici pour exalter personne, et nos travaux devaient porter plutôt sur la réforme de saint Gérard que sur Gérard lui-même. Nous sommes venus pour nous instruire et pour chercher la vérité ensemble, et nous devons féliciter tous ceux qui nous y ont aidés pour l'honnêteté avec laquelle ils ont su se maintenir dans les limites de l'objectivité.

Dès le début, avec lucidité, M. Sabbe caractérisa saint Gérard comme un précurseur, du moins pour son pays. Sans doute, ailleurs, avait-il eu des prédécesseurs, et il avait des modèles en d'autres régions : son mérite fut de nouer très tôt des relations avec eux. Cette première leçon nous introduisit aux problèmes de la chronologie. De son côté, le chanoine de Smet nous a montré dans la *Vita posterior* une biographie intéressée, autant dire le contraire d'un récit véridique. Mais tout ce que d'autres sources apportaient de certitudes ou de probabilités fut recueilli dans les autres rapports.

Si l'on veut essayer d'en donner une idée, il semble que l'on puisse grouper les résultats acquis en deux faisceaux, comme apportant réponse à deux questions de caractère général : qu'est-ce qu'un réformateur, et qu'est-ce qu'une réforme? Celle-ci est l'œuvre du premier. C'est lui d'abord qu'il faut tâcher de caractériser : y a-t-il autant de réformes que de réformateurs, ou peut-on faire entrer ceux-ci, malgré leurs différences, dans une typologie? Essayons de synthétiser ce que fut saint Gérard ; ayant peut-être compris l'homme, nous saisirons ce par quoi son œuvre est semblable à celle de plusieurs autres, et en même temps l'originalité qu'elle reçut des circonstances où il put l'accomplir.

I. LE RÉFORMATEUR ET SON TEMPS

L'abondance des détails que l'on a pu tirer des documents eux-mêmes, à propos de saint Gérard et de tous ceux qui interfèrent dans son existence, a ouvert plus d'un horizon sur la société de son temps. Et c'est sans doute le dernier discours, celui du Dr Wollasch, qui nous a livré, en ce domaine, les aperçus définitifs,

ceux qui éclairent bien des données auxquelles d'autres ont fait allusion : il nous a montré ce qui distingue ce réformateur de tant d'autres. Il ne s'agit nullement ici, comme c'est souvent le cas, — pensons aux personnages qu'a cités l'abbé Choux, — d'un moine issu du cloître où il a reçu, déjà, une formation, ni d'un ermite sortant de son désert. L'aventure est originale, sinon unique, puisque l'histoire d'un Benoît d'Aniane, celles d'un Wibert de Gembloux, d'un Géraud d'Aurillac, offrent avec elle certaines analogies. C'est un laïc, un homme noble, qui fonde, sur ses terres, une maison religieuse. Il est abbé de la maison qu'il possède déjà comme seigneur et comme fondateur. Les grands le chargent de s'occuper d'autres monastères encore, et le voilà réformateur. Dans ces maisons, il doit faire accepter un chef spirituel : sa double qualité de seigneur et d'abbé l'y aide puissamment. Tandis que d'autres, n'étant point seigneurs, dépendront, dans une large mesure, de ceux qui le sont, Gérard s'impose tout à la fois comme noble et comme religieux : il a sa place dans les deux hiérarchies, temporelle et spirituelle. D'autres grands de ce monde, mais qui restent des séculiers, auront recours à lui et dépendront de lui, même si leurs domaines sont plus vastes que les siens et leurs titres plus élevés.

Ce moine en qui son origine et sa vocation personnelle réunissent les qualités du puissant laïc et du clerc, revêt tout son relief par rapport aux ermites dont a parlé, avec tant de finesse, l'abbé Sainsaulieu. A vrai dire, l'estime que mérite saint Gérard, ce réformateur qui ne fut jamais ermite quoi qu'en ait dit l'auteur de la *Vita posterior*, n'est point de nature à diminuer l'admiration que se sont attirée tant d'autres moines dont l'existence fut fécondée par une aspiration puissante vers la solitude. Il se rattache d'ailleurs à la lignée érémitique par son sens de l'austérité, par sa volonté de s'éloigner de toute communauté où la vie soit commode, par le site même où il inaugura et acheva sa carrière. On nous a montré ce qui subsiste de la forêt qu'il a connue, dans cette région qui gardait tant de souvenirs de l'anachorèse irlandaise, mais qui était aussi, depuis des siècles, un lieu de passage et d'expansion, pour tout dire : un pays ouvert. M. Rousseau nous a aidés à comprendre le cadre où saint Gérard plaça sa première fondation : les bois épais en faisaient un désert, tandis que les routes et les voies d'eau le reliaient au monde environnant.

L'exemple de Gérard de Brogne, en ce qu'il a de spécifique, en ce qui rattache ce chrétien à la lignée des hommes qui restent utilement dans les liens de la société au lieu de vouloir fuir, cet

exemple est évocateur de tout un monde de laïcs, à la fois nobles et pieux, seigneurs et vertueux. Il n'y avait point parmi eux que des pillards et des sanguinaires. Les faits qu'a rapportés le chanoine Delaruelle révèlent toute la complexité d'un milieu et d'un temps sur lesquels il faut éviter tout jugement sommaire.

Parmi les stimulants de la vie religieuse, un rang privilégié revient à la passion des reliques, aussi intense, on oserait dire aussi violente, qu'elle l'avait été chez les contemporains d'un Grégoire de Tours. Nous savons mieux maintenant quelle place elle occupa dans la vie du réformateur et dans son œuvre de réforme. Il est d'un temps où l'on ne conçoit guère que l'on puisse retrouver ferveur sans posséder la garantie tangible d'une protection exercée par des hommes de Dieu dont l'âme est dans le ciel et le corps sous un autel. La pénétration de dom Laporte et de plusieurs autres a permis d'entrevoir comment laïcs et religieux, nobles et moines, réformés et réformateurs ont un même zèle pour les corps saints : on rivalise à leur sujet, on lutte pour les garder, les conquérir ou les récupérer, tout comme s'il s'agissait de trésors d'ordre matériel. Il y a là l'indice d'un besoin de protection, mais également, chez tous, grands du siècle et hommes religieux, un désir de se référer à une tradition, de se rattacher à des pères, à des fondateurs. Il est bien vrai que les saints rapportaient de toute façon : les fidèles aimaient les toucher pour assurer leur santé temporelle ou leur avenir éternel ; et ceux qui les gardaient touchaient aussi les revenus du pèlerinage. Mais ces motifs, purs et impurs, suffisent-ils à tout expliquer?

Chez saint Gérard comme chez beaucoup d'autres, on devine le désir de se sentir uni aux origines de l'Église, à ceux qui ont vécu le plus près possible du Christ et qui sont, à ce titre, à la fois gardiens et modèles. Gérard pense qu'il ne fera rien s'il ne possède les restes de celui qui fut disciple de saint Paul : par saint Eugène, il se relie à l'Aréopagite. Nous sourions, et nous en avons le droit. Mais nous avons aussi le devoir de comprendre et de respecter. Ce saint Eugène, d'ailleurs, est-il un mythe? Dom Dubois s'est livré devant nous à une inexorable critique des sources, dont le résultat fut de nous rassurer : s'il ne fut point du premier siècle, Eugène de Deuil est un saint qui, tout de même, a existé. Cette constatation nous donne satisfaction dans le domaine de l'hagiographie telle qu'on la conçoit aujourd'hui comme une science historique. Mais dans celui de l'hagiographie telle que les contemporains de saint Gérard l'entendaient, c'est-à-dire dans le domaine des réalités qui font durer la vie spirituelle et conservent

un idéal, Eugène de Deuil est beaucoup plus qu'un personnage dont l'historicité tombe sous notre contrôle : c'est le témoin de la vie apostolique et le symbole du martyre, — ces deux données trans-historiques dont le souvenir hantait tous les vrais moines et qu'ils voulaient maintenir présentes à l'Église de leur temps.

Gérard de Brogne est-il un homme de Dieu? S'il avait voulu plaire au monde, il eût fait autre chose que réformer des monastères, ce à quoi rien ne l'obligeait. Il a sûrement voulu servir une cause religieuse, atteindre un but spirituel. Avouons que nous savons peu de chose de son âme. Sa fonction, toutefois, nous est mieux connue que sa personne. Qu'est-ce donc qu'un réformateur? A cette question, des éléments de réponse ont été apportés par plusieurs études convergentes. Saint Gérard, comme tous ceux qui veulent rendre vigueur à l'existence claustrale, est tout d'abord un chrétien convaincu de l'utilité du monachisme ; il peut s'agir d'en instaurer ou restaurer l'institution, selon les temps et les régions ; mais sans un idéal qui est commun à tous, aucun n'entreprendrait cette tâche difficile. C'est ensuite un homme qui a fait lui-même l'expérience de la vie monastique ; il l'a menée dans le cénobitisme ou dans l'érémitisme, ou, plus souvent, dans l'alternance de l'un et de l'autre, et c'est là un point secondaire. Il importe surtout qu'il connaisse la pratique et qu'il enseigne par l'exemple ; un seigneur qui ne serait pas moine laisserait une œuvre sans racines : songeons à un Cassiodore ou aux abbés laïcs, fussent-ils législateurs, comme Angilbert de Saint-Riquier. Enfin, surtout, le réformateur est quelqu'un qui a compris que toute réforme est une rénovation, un retour à des origines : il n'est point novateur, mais continuateur d'un genre de vie qui fut inauguré bien des siècles avant lui et qui a pu perdre sa ferveur sans cesser d'exister ; il se réfère toujours à une antique réalité. L'influx vital qui, de Brogne, s'est répandu sur tant d'autres maisons, était venu de Saint-Denis. Par quelles voies, selon quelles méthodes saint Gérard est-il parvenu à le communiquer dans son cloître et ailleurs? Le moment vient d'affronter ce nouveau problème.

II. LA RÉFORME ET SES CONSÉQUENCES

Qu'est-ce qu'une réforme, et qu'est-ce qu'une décadence? Car la première remédie à la seconde et ne se comprend que par rapport à elle. Sur ces deux points, nous possédons maintenant des indications précieuses, grâce aux enquêtes minutieuses auxquelles

se sont livrés pour Saint-Amand l'abbé Platelle, pour Saint-Ghislain M. D'Haenens, pour Saint-Remi dom Misonne, pour la Flandre dom Huyghebaert, pour la Haute-Lorraine l'abbé Choux, pour l'Angleterre dom Dauphin. Les données, dans certains de ces cas, demeurent fragmentaires, et il faut savoir gré à chacun de ceux qu'on peut vraiment appeler ici des spécialistes de n'être point sorti des limites que les documents fixaient à leur sagacité. Peut-on du moins discerner s'il y a, dans ce que nous savons de toutes ces réformes, des éléments communs? On peut dire qu'ils éclairent, d'une part, ce que fut la méthode, la technique pour ainsi dire, selon laquelle s'accomplit une réforme, et, d'autre part, les résultats que celle-ci entraîna dans les divers domaines.

La méthode, d'abord. Car pour changer les hommes, il ne faut pas seulement un idéal ; il faut un programme d'action, grâce auquel les plus hauts principes recevront corps dans une institution. Il semble même que la nécessité la plus urgente soit de penser aux fondements qu'un monastère fervent doit avoir dans le sol : la première façon d'édifier une communauté, c'est de construire ou de réparer le bâtiment où elle doit vivre. Puis, au sommet de l'édifice, il faudra une autorité : il importera d'établir, ou de rétablir, un abbé régulier, quitte à le faire venir d'ailleurs. On a relevé un cas où le neveu du réformateur s'étant révélé incapable et indigne, son oncle eut le courage de le démettre. Il assurait parfois lui-même le gouvernement provisoire, en attendant de le confier de façon définitive à un supérieur qui jouait un peu auprès de lui le rôle d'abbé coadjuteur. Autour de ces deux exigences, élémentaires et primordiales, que sont la maison et son chef, s'organisent les autres efforts, ceux qui tendent à rénover l'observance, le recrutement, la prospérité temporelle.

L'observance sera fixée par une Règle. Or il n'est pas sûr qu'en ce X^e^ siècle celle-ci soit partout celle de saint Benoît, et nous avons pu relever quelques nouveaux indices des lenteurs de sa diffusion. Longtemps ont persisté des équivoques, ou plus exactement — car ce terme est péjoratif — des alliances fécondes entre les deux grandes institutions d'ascèse et de prière qu'étaient le monachisme et la vie canoniale. De plus en plus, néanmoins, lorsqu'on substitue une règle à une autre, c'est au profit du code bénédictin : les relations de Brogne avec Cluny revêtent, à cet égard, une valeur symbolique. Très importantes sont aussi les coutumes ; elles dépendent partout d'un certain fonds commun d'usages et de pratiques héritées d'époques antérieures. Dom Knowles a pu écrire que la « base » du droit coutumier du monachisme anglais

au temps de saint Dunstan était « the normal use of western Europe[1] ». Dom Hallinger a bien montré que longtemps on avait vécu conformément à ce qu'il a appelé la *regula mixta*. On connaissait maintenant, pour ainsi dire, une *consuetudo mixta :* le dosage pouvait varier entre les éléments qui étaient empruntés aux traditions diverses, et nos chercheurs ont eu raison de se livrer sur ce point à des discernements équitables. Il reste que ces traditions étaient les différents aspects d'une même tradition et que les contrastes entre les branches d'un même tronc monastique n'étaient pas des oppositions.

La constitution de la communauté elle-même, c'est-à-dire du personnel qui doit vivre dans le monastère, y pratiquer la Règle et les coutumes, s'accomplit selon les procédés que dicte chaque situation. Lorsqu'il s'agit d'une fondation nouvelle, comme c'est le cas à Brogne, la tâche est relativement facile : des adultes, des chevaliers, se font religieux ; d'autres viennent offrir leurs enfants, fils de nobles ou de manants. Mais dans les monastères déjà existants, il importe de faire accepter par une génération ancienne une jeune ferveur. Il faut alors soit regrouper des religieux dispersés, soit, plus souvent, renouveler la communauté en y introduisant des éléments venus d'ailleurs ou récemment formés qui se substituent peu à peu aux tenants du relâchement. Nouveaux moines, nouveaux abbés : en plus d'un lieu, le fait décisif n'est point tant qu'ils soient nouveaux, mais qu'ils soient moines et abbés. Ceux-ci, progressivement, reconquièrent les places que la décadence avait fait enlever à leurs prédécesseurs, au profit des chanoines. Ces derniers, même lorsqu'ils vivaient selon la Règle d'Aix, observaient un programme d'ascèse peu exigeant. Cent ans plus tard, à partir de la seconde moitié du XI^e siècle, les chanoines, qui seront devenus des « réguliers », de véritables religieux, seront parfois plus fervents que les moines. A l'époque de saint Gérard, c'est l'institution monastique où sont accumulées les réserves les plus fécondes, les ferments les plus agissants.

Enfin, pour que toute œuvre de réforme soit consolidée, le domaine doit être créé ou reconstitué. Pour les abbayes existantes, et renaissantes, il s'agit moins d'acquérir que de récupérer, de s'enrichir que de regrouper des biens perdus, en bref de faire rétablir la justice : une fois de plus, le but est de revenir aux origines ; la réforme est orientée vers le passé. Les patientes analyses de textes auxquelles se sont livrés ici dom Huyghebaert et d'au-

1. *The monastic Order in England*, 2, 1950, p. 44.

tres ont montré les efforts, et tenaces, et habiles, auxquels se sont adonnés les abbés et leurs protecteurs pour obtenir des « concessions », des « traditions », des « donations » de divers noms, qui, en réalité, n'étaient souvent que des « restitutions », pour remédier aux méfaits de la dispersion, de la dilapidation et des usurpations.

Voici donc des communautés pourvues de tout ce que leur vie exige : un cloître, un abbé, des novices, une loi et des ressources. Assurée, cette vitalité va se manifester par une prospérité visible, à l'intérieur du monastère et hors de sa clôture : on restaure le culte et les pèlerinages, on se cultive, on lit et on écrit ces livres qu'évoquaient pour nous les vitrines de l'exposition et dont M. Masai nous a entretenus. Les manuscrits, comme leurs lecteurs, venaient parfois de loin, et, en ce domaine encore, la réforme avait pour effet de mettre en contact les abbayes d'entre Sambre et Meuse avec d'autres où les ateliers d'écriture et de peinture étaient déjà actifs.

Toute cette vie intérieure se répand au-dehors : on fonde ailleurs, on fait naître ou renaître des maisons de moines et de moniales. La société entière bénéficie de cette ferveur nouvelle. De toute façon, la réforme de saint Gérard est une étape nécessaire vers les grandes renaissances du siècle suivant.

***

Si sommaires qu'ils soient, les aperçus qui viennent d'être proposés autorisent quelques conclusions plus générales encore.

La première est qu'en toute réforme, le rôle joué par les grands est prépondérant : il a varié d'une région à l'autre, mais il est partout capital ; sans lui les moines et les abbés n'eussent rien accompli. Qu'il s'agisse du personnel ou des biens matériels, l'aide du prince — que celui-ci se nomme comte ou roi — est partout nécessaire. Sa faveur ne suffirait point, mais elle s'avère déterminante pour soutenir les efforts du réformateur : il approuve ce dernier, lui procure des ressources, l'appuie de son autorité. Tout ce que M. Koch a dit d'Arnoul de Flandre illustre cette constatation, que d'autres érudits ont confirmée quant à d'autres régions. Les évêques mêmes semblent parfois n'intervenir que dans la mesure où ils font partie du réseau de relations familiales, ou féodales, qui unit les hommes d'un même sang, ou d'un même rang. Et M. Génicot a remarqué opportunément que ces quelques familles influentes l'étaient parce qu'elles constituaient un milieu, — restreint, il est vrai, — mais relativement raffiné, moins

dominé que dans les couches inférieures de la société par la cupidité ou, simplement, par les nécessités de la lutte pour la vie ; c'était le seul où pussent se faire jour, et surtout s'accomplir, des aspirations désintéressées. Un Arnoul de Flandre était capable de magnanimité, mais également, comme l'a rappelé M. Lemarignier, d'assassinat. Les grands, comme les populations, semblent avoir été pauvres en doctrine, peut-être même en pratique sacramentelle, mais animés de convictions profondes sans lesquelles rien ne s'expliquerait. Qu'ils fussent de bons ou de mauvais chrétiens, ils vivaient dans une chrétienté, ils défendaient ses intérêts, conscients de leurs responsabilités envers l'œuvre de Dieu. L'Église est leur affaire, et une telle situation ne va pas sans risques redoutables. Il est normal que parmi eux surgissent des hommes de Dieu tels que le preux Gérard. Quand il arrive qu'ils soient nobles et moines, comme ce fut le cas de saint Gérard, on peut mesurer tout le bien qui résulte de cette alliance des dons de grâce et de nature.

En second lieu, plusieurs rapports présentés en ce congrès ont permis de constater que des liens unissaient les foyers de ferveur monastiques des différentes régions, ou que, tout au moins, des relations existaient entre eux. Mais ces relations — visites, échanges de moines, de livres et de reliques — constituaient elles-mêmes des liens réels, plus forts peut-être que ceux qu'eussent établis des filiations juridiques ou une législation commune. Les relations, et les liens mêmes, n'impliquent nullement similitude : l'unité peut aller de pair avec des différences, qu'elle exige et stimule quand elle est féconde. A l'intérieur du monachisme réformé, l'union se réalisait, pour ainsi parler, par le haut, c'est-à-dire au niveau de l'idéal que tous avaient reçu du monachisme ancien, du zèle qu'ils entretenaient pour la liberté de leurs cloîtres. Dunstan se fait aider par Fleury et Corbie comme par Saint-Pierre de Gand, que Brogne a réformé. Par-delà les frontières politiques et les prétendues lignes de démarcation culturelles, malgré des différences dans les observances mineures, moines et abbés se connaissaient, s'estimaient, se donnaient confiance les uns aux autres, à Toul, à Gorze, et en bien d'autres abbayes qu'on a ici nommées, parmi lesquelles Fleury représentait l'aire d'influence clunisienne. Sans doute, en raison même de la région où se situait Brogne, on comprend que les maisons qu'elle réforma fussent tributaires surtout des usages lorrains. Mais par-delà les coutumes, il y a les âmes, et celles-ci étaient en communion. Il est beau qu'au-delà de cette frontière naturelle que constitue la

mer, trois saints — Ethelwold, Dunstan et Oswald, — en un document dont le titre est lui-même révélateur — *Regularis concordia*, — aient consenti à s'inspirer non seulement des pratiques lorraines, mais de celles qui venaient de Cluny : preuve que les divergences, entre ces deux parties du monde monastique, n'étaient point capitales ; la vie surnaturelle favorisait entre elles des relations dont on peut dire, selon un vocabulaire récent, qu'elles étaient internationales. Sans lien direct avec la papauté, sauf dans le cas de Saint-Pierre de Cluny, les mouvements de réforme, au x^e^ siècle, étaient l'expression d'une aspiration vraiment universelle.

Enfin, après avoir rappelé le fait de la réforme de saint Gérard ou, pour mieux dire, des réformes de saint Gérard, on a le devoir d'en marquer les limites. Plusieurs fois, le récit des vicissitudes que plusieurs d'entre elles ont connues, causa quelque désenchantement ; on constatait qu'elles avaient été lentes ou éphémères : soixante ans après saint Gérard, l'œuvre devra être reprise par Richard de Saint-Vanne. Tout l'explique : en chacun de nous comme dans l'ensemble de l'Église, jamais n'est achevée l'œuvre de la réforme. En outre, on peut se demander si l'effort de Gérard et de ses collaborateurs fut suffisamment constructif. Il était légitime qu'il fût orienté vers le passé du monachisme, dans la mesure où l'expérience des grands siècles d'anachorèse est un trésor d'exemples et de principes féconds. Mais cette restauration des valeurs de l'antiquité s'accomplit dans des cadres institutionnels hérités d'un passé récent, au lieu de s'en affranchir : on demeura fidèle à l'idée de « l'église privée ». Si la réforme clunisienne, pourtant contemporaine, put durer plus longtemps, c'est que ses initiateurs furent davantage des créateurs : ils cherchaient une formule nouvelle. Gérard de Brogne eut à porter le poids d'une situation qu'il ne renversa point, mais qu'il améliora. Son effort, pour être efficace, eût supposé réalisée la convergence de volontés multiples : entre les princes, les prélats, les abbés et leurs moines s'interposaient parfois des intérêts contraires ; il suffisait, lorsque deux d'entre eux s'accordaient, qu'un troisième fît opposition, pour que le tout fût retardé, ou ruiné après quelque temps. Cette dure condition ne fait que rehausser le mérite de celui dont le souvenir nous a rassemblés : la réforme est une entreprise qui est à recommencer, le réformateur est un chrétien qui ne se décourage pas, c'est un homme de Dieu qui travaille pour l'éternité.

Clervaux. J. Leclercq.

COMPTES RENDUS

MANUSCRITS ET BIBLIOTHÈQUES

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE [Paris]. **Catalogue général des manuscrits latins.** Tome IV (nos 3014 à 3277). — Paris, Bibliothèque Nationale, 1958, gr. in-8°, 492 p.

Ce quatrième tome du Catalogue général concerne les manuscrits renfermant des œuvres de théologie scholastique. Du n° 3014 au n° 3147, il s'agit de dogmatique : la série s'ouvre sur les Sentences de Pierre Lombard (16 exemplaires complets) escorté de ses nombreux commentateurs, S. Thomas d'Aquin, S. Bonaventure, Pierre de Tarentaise, Duns Scot, Richard de Malleville, Pierre Auriol, Thomas de Strasbourg, Ot Guiral (Geroldus Odonis), François de Meyronnes, Conrad d'Ébrach, François de la Marche. Dans le même domaine théologique, outre S. Thomas et S. Bonaventure, se rencontrent Alexandre de Halès, Duns Scot, Guillaume d'Auxerre, Pierre Plaout, Cajetan, Jérôme de Hangest, Maldonnat, etc. etc. A partir du n° 3148 jusqu'à la fin, prédominent des œuvres de théologie morale, de théologie mystique et de pastorale. On y relève les noms de Vital du Four, Hugues de Strasbourg, Jean Rigauld, Jean Beleth, Pierre de Poitiers, Richard de Saint-Victor, Égide de Rome, Hugues de Saint-Victor, Raymond Lulle, Vincent de Beauvais, Raoul Ardent, Guillaume de Payrauld, Pierre le Chantre, S. Raymond de Pennafort, S. Antonin de Florence. En l'une et l'autre partie, certains manuscrits, en petit nombre, sortent quelque peu du cadre. Il s'agit surtout de fragments de mss divers réunis en un volume. A noter aussi, sous le n° 3110, 2, XIe siècle, une série de poèmes en vers léonins célébrant la Sagesse et les Arts libéraux, pièces sur lesquelles Mlle M. T. d'Alverny avait déjà attiré l'attention ; n° 3120, un recueil de textes relatifs à la controverse entre mendiants et prélats, entre 1281 et 1289 ; n° 3182, IXe-Xe s., la célèbre collection canonique, dite de Fécamp. Peu nombreux sont les mss antérieurs à la fin du XIIe siècle. Quelques volumes proviennent d'Italie, d'Espagne, d'Angleterre.

Le schème des notices est le même que dans les volumes précédents : titre en grasse avec le nom de l'auteur ; analyse ; indications codicologiques. Cependant, le caractère scolaire ou didactique des œuvres à présenter requérait des analyses très minutieuses. « Nous avons été amenés, déclare Mlle M. T. d'Alverny, à décrire les recueils avec plus de détails que nous ne l'avions fait auparavant, désirant offrir à ceux qui, au loin, consulteront notre catalogue, un instrument de travail complet, et souhaitant aussi simplifier les recherches lorsque nos correspondants réclament des photographies. » Les rédacteurs n'ont pas ménagé leurs peines devant une tâche aussi ardue et sans doute parfois fastidieuse. Aussi méritent-ils qu'on rappelle leurs noms : Mlle M. T. d'Alverny, Mme J. Rambaud-Buhot, Mme D. Bloch-Cornet, M. G. Ouy, M. J. Monfrin. Qu'ils sachent qu'on leur est reconnaissant de leur zèle attentif et consciencieux.

C. LAMBOT

G. Ouy. **Pour une archivistique des manuscrits médiévaux.** — Extrait du *Bulletin des Bibliothèques*, décembre 1958, n. 12.

Distincte de la bibliographie et de l'archéologie ou codicologie, « l'archivistique est la discipline qui a pour objet la reconstitution idéale ou matérielle des fonds de manuscrits dispersés, ou la conservation des fonds ayant échappé au démembrement. Elle doit permettre d'étudier, non plus des manuscrits isolés, mais des ensembles de manuscrits ayant une origine ou une histoire commune, s'expliquant les uns par les autres. Un fonds de manuscrits, c'est l'ensemble des livres ou documents manuscrits intéressant l'histoire intellectuelle, entendue au sens le plus large, de la collectivité, de la famille ou de l'individu qui les a copiés, fait copier, reçus en hommage ou réunis ». Ayant défini de la sorte cette nouvelle discipline, M. Ouy en démontre la légitime autonomie, la nécessité et les méthodes de recherche. C. L.

Codices latini antiquiores. Edited by E. A. Lowe. Part VIII. *Germany*: Altenburg-Leipzig. — Oxford, Clarendon Press : Oxford Univ. Press, 1959, gr. in-fol., XII-70 p. avec planches en regard de chaque page ; 168/-.

Les manuscrits antérieurs au IX^e^ siècle conservés dans des bibliothèques d'Allemagne sont tellement nombreux — plus de 400 — qu'il a fallu envisager de publier en deux parties le catalogue paléographique de M. Lowe. La première, qui porte dans la série des *Codices Latini antiquiores* le n° VIII, comprend les bibliothèques : Altenburg à Leipzig ; la partie suivante, à paraître prochainement, ira de Maria-Laach à Wurzbourg. Au présent fascicule ont fourni matière 43 bibliothèques ou dépôts d'archives. Sous la conduite de M. L. parcourons rapidement les plus riches, en signalant au passage les manuscrits particulièrement curieux : *Bamberg* Staatsbibl. : un Cassien en écriture *ab* de Corbie de la fin du VIII^e^ s. (n. 1026) ; Tite-Live, onciale V^e^ siècle, écrit en Italie (1028) ; Cassiodore, VIII^e^ s., écriture bénéventaine (1029) ; Jérôme-Augustin, semi-onciale VI^e^ s., Italie du Sud (1031) ; *Berlin* Aegyptisches Museum : plusieurs fragments sur papyrus ou parchemin découverts en Égypte et s'échelonnant du I^er^ au VI^e^ s., malheureusement enlevés par les Russes après 1945 (1033-1043) ; à la Staatsbibl. : un pseudo-Apulée, onciale VI^e^-VII^e^ s., Italie (1050) ; Virgile, capitale carrée V^e^ s., Italie puis Saint-Denis (**13) ; « Liber Paschalis », onciale année 447, Italie (1053) ; Jérôme, onciale VII-VIII^e^ s., Fleury (**808) ; Salluste, capitale rustique V^e^ s., Italie (**809) ; Salluste, capitale rustique IV^e^ s., Italie (1054) ; parmi les « Phillippici », nombreux mss de provenance française que Sirmond acquit pour le Collège de Clermont à Paris : on y distingue notamment un « Lex romana wisigothorum », semi-onciale VI^e^ s., prov. Lyon (1064) ; *Breslau* Univ.: Jérôme, onciale V^e^ s., Italie (1075) ; *Carlsruhe* Landesbibl. : riche surtout en mss venus de Reichenau et de Saint-Gall ; Jérôme, onciale VI^e^ s., Italie (**813), Grégoire le Grand, semi-onciale VII^e^-VIII^e^ s., Italie (1098) ; Missel gallican, onciale VII^e^ s., France (1102) ; Évagre, semi-onciale VI^e^ s., Italie (1107) ; psautier, onciale VI^e^-VII^e^ s., France (1108) ; Augustin, semi-onciale VI^e^ s. (1121) ; Augustin, onciale VI^e^-VII^e^ s., Italie (**88) ; *Cassel* Landesbibl. : nombreux mss en écriture anglo-saxonne provenant de Fulda ; Hégésippe, semi-onciale VI^e^ s., Italie (1139) ; *Cologne* Dombibl. : mss exécutés à Cologne même sous l'épiscopat de Hildebald (fin VIII^e^ s.) ; collection canonique, onciale et semi-onciale des années 590-604, France (1162) ; à l'Historisches Archiv: un Codex Iustinianus, onciale VI^e^ s., Italie (1167) ; Glossaire grec-latin, onciale VI^e^ s., peut-être Byzance (1171) ;

Darmstadt Landesbibl. : Itala, onciale ve s., Italie (1174) ; *Fulda* Landesbibl. : Évangile harmonisé ms. en onciale ayant appartenu à Victor de Capoue, milieu vie s. (1196) ; évangiles, minuscule irlandaise du viiie s. (1198) ; *Giessen*, Hochschulbibl. : évangile, onciale vie s., Italie (1200) ; Cicéron, fragment sur papyrus, capitale rustique ier s. (1201) ; *Gotha* Landesbibl. : Hilaire, onciale ve s., Italie (**733) ; *Heidelberg* Univ. : plusieurs fragments sur papyrus, du iiie au vie s. trouvés en Égypte (1218-1222). Les mss les plus anciens consistent souvent en fragments ; s'il en existe d'autres d'un même ms., M. L. ne manque pas de regrouper ces « membra disiecta ».

Il faut attirer aussi l'attention sur les très nombreux mss en écriture irlandaise ou anglo-saxonne dont plusieurs furent apportés par les missionnaires venus d'Outre-Manche, ou exécutés dans des centres comme Fulda, Werden, Reichenau, où persistèrent des influences insulaires. On aura remarqué la forte proportion de mss italiens : ils ont cheminé vers l'Allemagne soit directement, soit en passant par l'Angleterre ou la France. Parmi les mss de provenance française, deux (1152, 1170) se rattachent à un groupe aujourd'hui dispersé de « Nun's Script », minuscule caroline de la fin du viiie s., dû probablement à des moniales de Chelles. Au vrai, c'est de tous pays que confluèrent vers l'Allemagne des mss d'âge et de caractère divers, et cela à toutes les époques, si bien que l'ensemble des bibliothèques de ce pays offre un échantillonnage pour ainsi dire complet de tous les types d'écriture antérieurs au ixe s., le wisigothique seul excepté. De plus, ces collections rendent tangibles les mouvements missionnaires et culturels qui sillonnèrent la Germanie dès les débuts de l'établissement du christianisme. On comprend l'enthousiasme — le mot est de lui — avec lequel M. Lowe a procédé à l'inventaire et à la description de ces vénérables témoins d'un passé si vivant et si attachant. Nous attendons avec impatience le volume IX qui, avec des dépôts comme ceux de Munich et de Wolfenbüttel, est des plus prometteurs. C. LAMBOT

Curt F. Bühler. **The University and the Press on Fifteenth-Century Bologna.** (Texts and Studies in the History of mediaeval Education, VII). — Notre Dame (Indiana), The Mediaeval Institute, University of Notre Dame, 1958, in-8°, 110 p.

Cet ouvrage, dû à un spécialiste très averti, décrit la naissance et le développement de l'imprimerie durant l'âge des incunables, en fonction principalement de la vie universitaire. En fait, la participation des maîtres de l'Université apparaît décevante. C'est à d'autres sources que le nouvel art, implanté à Bologne dès 1470, dut s'alimenter. La seconde partie du livre consiste en une liste des productions bolonaises durant la période envisagée. Elle est disposée par presses ou éditeurs, ceux-ci au nombre de quarante-sept. C. L.

ÉCRITURE SAINTE

Introduction à la Bible. Par un groupe de spécialistes, sous la direction de A. Robert (†) et A. Feuillet. Préface de Mgr Weber, évêque de Strasbourg. I. *Introduction générale. Ancien Testament.* II. *Nouveau Testament.* — Tournai, Desclée et Cie, 1957 et 1959, 13,5×20,5, xxviii-880 et xxiii-939 p., 8 et 8 pl. h.-t., 9 et 7 cartes et plans. Reliés.

Le t. I ne nous est arrivé qu'avec le t. II. L'ouvrage ne fait pas double emploi avec *Initiation Biblique* (A. Robert et A. Tricot), les sujets communs étant traités assez différemment. Les volumes se présentent très bien. Erreurs typographiques assez nombreuses. Et nous regrettons l'emploi de caractères ordinaires pour des mots grecs (egô eimi, katabainein, etc.). Passe encore pour l'hébreu ; mais croit-on que les lecteurs ignorent l'alphabet grec? Ce sont les seules critiques que nous ayons à faire. Cette *Introduction* est une merveilleuse réussite, de loin le meilleur ouvrage catholique de l'espèce. Le besoin d'un livre sérieux, vraiment scientifique, à mettre en bonne place, en ce qui concerne l'Ancien Testament, à côté de ceux d'O. Eissfeldt et d'A. Lods, devenait de plus en plus urgent. La *Special Introduction to the Study of the Old Testament* de Fr. E. Gigot, excellente en son temps, mais vieille de plus d'un demi-siècle, n'avait plus eu sa pareille et devait être rajeunie. C'est donc chose faite. Le mérite des AA. est d'avoir exposé franchement tous les problèmes tels qu'ils se présentent, sans dissimuler les difficultés, sans proposer des solutions qui ne résolvent rien, et de reconnaître sincèrement, quand il y a lieu, que l'état actuel de nos connaissances ne permet pas de donner une réponse satisfaisante. Tome I. *Introduction générale.* Quatre sections : *Les livres inspirés (Foi aux livres inspirés ; Inspiration ; Canon ; Inerrance) ; Les règles de critique rationnelle (Texte de la Bible:* manuscrits et versions ; *Critique textuelle ; Critique littéraire ; Critique historique) ; L'interprétation catholique des livres saints* (trois chapitres). *Ancien Testament. Le cadre historique de la Bible* (six chapitres, de *L'Ancien Orient avant les Israélites* à *L'hégémonie romaine).* Suit l'étude des livres, en général selon l'ordre de la Bible hébraïque, les livres ou passages deutérocanoniques étant groupés à la fin : *La Torah ou Pentateuque ; Les premiers livres prophétiques ; Les livres prophétiques postérieurs ; Les Ketûbîm ou hagiographes ; Les livres* (et passages) *deutérocanoniques.* Pour finir : *La formation de l'Ancien Testament* (de *La genèse de la Bible* et *Aux origines de la Bible: Moïse* à *Le Judaïsme à l'époque hellénistique*). Partout nombreuses indications bibliographiques. Tome II. *Nouveau Testament. Le milieu du Nouveau Testament.* Trois sections : *Le monde gréco-romain (Empire romain ; Civilisation hellénistique ; Paganisme gréco-romain) ; Le monde juif (Religion juive ; Palestine et empire romain ; Juifs de la Dispersion) ; Le milieu littéraire (Apocryphes du Judaïsme palestinien ; Textes de Qumrân ; Littérature du Judaïsme hellénistique ; Littérature rabbinique).* Puis l'étude des livres. *Les évangiles synoptiques.* Outre trois chapitres consacrés respectivement à Matthieu, Marc et Luc, quatre autres : *Brève histoire de l'interprétation (Attitude dogmatique ; Attitude critique ; Attitude historique) ; Le fait synoptique (Exposé ; Tradition orale ; Interdépendance des synoptiques ; Documents-sources ; Conclusions) ; Aux sources des évangiles (École de la « Formgeschichte » ; Unités littéraires pré-synoptiques ; Histoire de la formation de l'évangile) ; Les évangiles et l'histoire. Les Actes des Apôtres (Présentation littéraire ; Valeur historique ; Problèmes critiques). Le Corpus paulinien (Vie et œuvre de saint Paul ; Épîtres aux Thessaloniciens ; Grandes épîtres ; Épîtres de la captivité ; Épîtres pastorales ; Épître aux Hébreux). Les épîtres catholiques à l'exception des épîtres johanniques* (Jacques ; I et II Pierre ; Jude). *Les écrits johanniques.* Trois sections : *Le quatrième évangile (Problèmes littéraires ; Auteur ; Caractéristiques) ; Les épîtres johanniques ; L'Apocalypse (Problèmes littéraires ; Message et enseignements ; Auteur et date de composition). Apocryphes du Nouveau Testament (Agrapha ; Évangiles ; Actes ; Épîtres et apocalypses). Conclusion. Quelques thèmes majeurs*

du Nouveau Testament étudiés à la lumière de l'Ancien Testament (Le Règne de Dieu et la personne de Jésus d'après les évangiles synoptiques; Croyances fondamentales et vie de la communauté primitive d'après les Actes des Apôtres; La sotériologie paulinienne; L'incarnation rédemptrice dans les écrits johanniques). Partout également d'abondantes indications bibliographiques. Ces énumérations permettront, nous l'espérons, de se rendre compte de la richesse et de la variété du contenu des volumes et de ce qui distingue ceux-ci de *Initiation Biblique.* Impossible de mentionner toutes les positions des AA. Pour l'Ancien Testament, nos allusions à Gigot, Eissfeldt et Lods pourront en donner quelque idée. Mais l'orthodoxie est toujours parfaite. Pour le Nouveau Testament, bornons-nous à cette citation relative aux écrits johanniques : *On se trouve devant le dilemme suivant: si l'on veut maintenir l'authenticité johannique intégrale du quatrième évangile, il faudra attribuer la rédaction de l'Apocalypse à un disciple de l'apôtre; si l'on voulait maintenir l'authenticité johannique de l'Apocalypse..., il faudrait dire alors que l'évangile, tout en nous donnant substantiellement le contenu de la prédication johannique, fut rédigé par un disciple de l'apôtre, ou un groupe de disciples.* Nous ne partageons pas dans tous les détails toutes les vues des AA., p. ex. pour l'interprétation du *Butyrum et mel comedet* d'Isaïe, VII, 15. Nous n'hésitons cependant pas à recommander sans réserve ces deux tomes à tous ceux qui sont suffisamment avertis pour n'en être pas troublés. D. R. REUL.

H. H. ROWLEY. **Eleven Years of Bible Bibliography.** The Book Lists of The Society for Old Testament Study 1946-56. — Indian Hills (Colorado), The Falcon's Wing Press, 1958, in-8°, 804 p. ; $ 7,50.

Pour le non-initié, ce volume présente un panorama très fidèle de la recherche exégétique de ces dix dernières années ; ces recensions, qui constituent la seule matière des onze années du Book-List, sont rédigées par les plus grands spécialistes et leur valeur critique est hors pair. Quant à l'usager du Book-List, il sera heureux de trouver les onze fascicules sous une reliure solide et une présentation élégante. En supplément, il trouvera une table présentant un très court index par matières et surtout un index des auteurs recensés. On eut aimé, pour quelques grands noms, tels Albright, Bentzen, Gelin, Koehler, Kittel, Nötscher, Rowley, etc. que l'on ajoutât entre parenthèses un résumé du titre du livre recensé ; la recherche d'une référence en eût été facilitée. I. FRANSEN.

D. J. WISEMAN. **Illustrations from Biblical Archaeology.** — Londres, The Tyndale Press, 1958, 15,5×22,5, 112 p., 120 illustr., 1 carte, jaquette illustr. en coul. ; rel. 12s. 6d.

L'A., *Assistant Keeper* au British Museum, a pris part à plusieurs *archaeological expeditions.* Il a publié divers ouvrages de spécialisation et dirige *Iraq,* la revue de la *British School of Archaeology in Iraq.* Le présent album est *popular* et a été rédigé *with the non-specialist chiefly in mind.* Mais une bibliographie bien choisie de plus de 150 livres ou articles permettra aux plus avancés d'approfondir les sujets traités. Six chapitres, mentionnant les principales découvertes et relevant sans exagération les parallélismes avec les récits bibliques, conduisent rapidement le lecteur depuis *The Dawn of Civilization* jusqu'à *In New Testament Times;* un septième est consacré aux *Methods and Results.* Tout cela est évidemment fort élémentaire. Mais les illustrations intéresseront

même les spécialistes; car plusieurs étaient jusqu'à présent inédites. On sera fort content de les trouver ici. Bref, un excellent petit livre. Mais on ne doit pas y chercher ce que l'A. n'a pas voulu y mettre. Jaquette : siège et prise de Lachish par Sennachérib. D. R. REUL.

M. Burrows. **Lumières nouvelles sur les manuscrits de la mer Morte.** Trad. de l'anglais par G. Rives. — Paris, R. Laffont, 1959, in-16, 512 p. ; 1.400 fr. fr.

Ce volume met à jour le livre du même auteur paru en 1957 : *Les manuscrits de la mer Morte*. Il constitue une revue systématique des nouvelles découvertes et interprétations. Sérieux, complet et à jour, il peut donc intéresser mieux qu'un public simplement cultivé. Il serait même utile pour les spécialistes si chaque exposé de faits ou de théories s'accompagnait des références précises indiquant sa provenance. On ne trouvera qu'une bibliographie générale, d'ailleurs complète, à la fin du volume. On louera l'équilibre de jugement du savant professeur qui participa à la publication des premiers documents et la clarté de son exposé. Au reste, il fait l'inventaire des théories plus qu'il ne les critique. Les textes nouvellement publiés sont en grande partie traduits. P. 211, l. 30, lire *postérieure* pour *antérieure*. M. B.

K. Schubert. **Die Gemeinde vom Toten Meer.** Ihre Entstehung und ihre Lehren. — Munich et Bâle, Reinhardt Verlag, 1958, in-8°, 144 p. ; 6,50 fr. s.

On ne cherchera pas ici la dernière nouvelle ou la découverte sensationnelle. Scrupuleusement, l'orientaliste de métier qu'est le Docteur Kurt Schubert dresse un bilan et, par des analyses précises portant sur des éléments essentiels de la Communauté de la mer Morte (vie commune, bains et purifications, repas, pauvreté, Alliance, Maître de Justice, etc.), trie faits et hypothèses, en s'attachant surtout aux faits. La synthèse qui termine l'ouvrage et qui compare les textes de Qumrân à la formation du Nouveau Testament, est nuancée, encore que trop optimiste par endroits. Si la parenté peut paraître indiscutable, l'arbre généalogique n'est pas encore trouvé ! I. FRANSEN.

Th. Boman. **Das hebraïsche Denken im Vergleich mit dem Griechischen.** 2e éd. — Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1954, in-8°, 186 p.

Le retard de cette recension permet de souligner l'actualité encore vivante de ce livre, déjà vieux de sept ans dans sa première édition.

L'ouvrage de M. Boman sur la pensée hébraïque comparée à la pensée grecque est l'expression achevée d'une intuition déjà ancienne de l'auteur sur la structure spécifique de la pensée sémitique. Il s'attache, à partir d'une analyse philologique pénétrante, à en dégager les traits les plus caractéristiques. Une fois le problème posé et situé par rapport aux problématiques contemporaines, l'ouvrage se développe en cinq parties. La première, *Pensée dynamique et pensée statique*, place d'emblée les deux mentalités affrontées dans des optiques fondamentalement différentes : contrairement à l'intention de la pensée grecque, statique, immobile et immobilisante, la pensée hébraïque — qui se coule plus volontiers dans le verbe que dans le substantif — évoque toujours un mouvement, une action, un flux. Le verbe signifiant « être », lui-même, (HaYah) est vigoureusement actif et personnel, impliquant dans sa densité l'unité organique et idéologique du devenir, de l'être et de l'agir. Il ne remplit jamais, comme

son correspondant gréco-européen, les humbles fonctions d'un copulatif ou d'un auxiliaire. Et le nom propre pris par Dieu dans l'A. T. à partir de cette racine verbale ne peut en aucune manière être rendu par l'un quelconque de nos concepts essentialistes : il évoque la Présence vivante et agissante de « Celui-qui-*Est* » au sein de son Peuple *pour* le sauver et le vivifier, moyennant, de la part de celui-ci, la reconnaissance de cette intervention, c'est-à-dire l'engagement dans l'obéissance. A la même mentalité appartient l'idée de la Parole (DhaBhaR) dont le caractère intentionnel, personnel et impératif est propre au génie hébraïque et, par ailleurs, en relation intime avec la pensée biblique sur la Création. (La comparaison avec le LOGOS grec, principe d'ordre, de tri et de classification, est ici particulièrement significative.) Signalons à ce propos que l'idée de la Création n'a pas été choisie par l'auteur comme l'un des thèmes-clefs de son enquête alors qu'elle paraît bien être l'un des apports les plus originaux du message biblique. — La seconde partie s'intitule *Impression et Aspect*. Première répercussion du caractère fondamentalement dynamique et engagé de la pensée sémitique, la représentation qu'elle se fera tant de Dieu que des hommes et des choses sera moins contemplative et visuelle que motrice et auditive. Jamais de visions des « écorces » dans la Bible. L'« aspect » importe peu à l'Hébreu, mais bien l'influx reçu d'un être, sa signification, sa fonction dans l'ensemble concret du monde qui *m*'entoure, sa relation-à-moi. La beauté elle-même sera toujours perçue comme essentiellement « fonctionnelle ». Et c'est encore dans cette seule perspective, qu'il faut tenter de comprendre, par l'intérieur, les « anthropomorphismes » de la Bible dans ses représentations ou évocations les plus audacieuses du divin. En contraste, le visualisme des descriptions grecques, tant des choses que du monde divin. — Troisième partie : *Temps et Espace*. Quant au problème décisif de la conception du temps, l'expérience sémitique refusera de se réduire à une solution quantitative et spatiale, ou même cyclique. La prise de conscience de ce phénomène irréductible à toute autre chose que lui-même sera d'abord qualitative et rythmique (du rythme des grandes alternances primitives). Le temps s'identifie à son contenu d'événements et celui-ci sera perçu proportionnellement à l'acuité du regard intérieur ou plutôt de la conscience qui s'unifie dans et malgré la durée. Ce temps sera d'abord signifiant, jusqu'à se révéler comme leçon ou parole divine. Et c'est ce qui donne à l'Histoire du Peuple Hébreu sa valeur unique de consistance et de solidité, sa cohérence et son identité à travers les fluctuations de la durée, cette « vérité » qui se résume dans le vœu efficace de l'Amen ! L'analyse complémentaire des idées d'Espace, de Grandeur et de Nombre dans la pensée sémitique aboutit aux mêmes conclusions que celle des notions d'Impression et d'Aspect : même perception globale, concrète et qualitative. — Une quatrième partie, *Symbolisme et Instrumentalisme*, oppose plus brièvement la saisie des *choses*, par l'Hébreu, dans le réseau de leurs relations concrètes, à celle, par le Grec, des *objets* aux contours découpés, individualisés. On eût souhaité un choix d'exemples plus fourni pour illustrer cette opposition. — La cinquième partie enfin tente de caractériser la nature même de la connaissance pour le Grec et pour l'homme de la Bible et suggère la différence des modes utilisés par les étiquettes de « Pensée » et de « Compréhension ». Le Grec, homme de pensée, sera plus spontanément logicien ; l'Hébreu, plus attiré par le monde subtil de la psychologie : le premier cherchera à dégager de l'obscur, à faire apparaître (A+LETHOS, de LANTHANO) la vérité en concepts clairs et nets, conformes aux réalités d'un monde objectif, immuable

et intelligible, rassurant. Pour le second, la vérité s'enferme dans la complexité vivante que cherche à évoquer la racine 'aMaN et ses dérivés : elle est d'abord le terme d'une démarche subjective, la réponse à une aspiration, à une recherche : elle connote la solidité d'une certitude absolue sur laquelle peut s'ancrer l'espérance humaine. Elle est constance à travers la mouvance du temps, stabilité, fidélité. Encore une fois, elle correspond à la perception d'une réalité plus existentielle qu'essentielle. Dès lors, son contenu sera moins l'ensemble des formes ou des essences intemporelles à abstraire et à contempler, que la présence d'une vie ou d'une réalité personnelle dont seul l'engagement dans un comportement précis permettra l'approche ou l'expérience. L'expression littéraire tiendra moins de la construction architecturale, de la projection en plans géométriques que de la composition musicale ou de l'évocation poétique. Dès lors encore, la connaissance tendra nécessairement et essentiellement à s'approfondir en amour.

Pour conclure son étude magistrale, l'auteur semble vouloir répartir aux deux génies affrontés des rôles divers mais complémentaires : au grec visuel reviendrait principalement la recherche philosophique et l'observation scientifique ; à l'hébreu auditif la réflexion de type plus sapientiel, morale ou religieuse. C'est sans doute trop simplifier les choses et nous nous excusons d'en accentuer le simplisme par un compte rendu forcément schématique. M. Boman se résigne mal, d'ailleurs, à laisser ouvert et infranchissable le fossé qu'il a contribué sinon à creuser, du moins à révéler. Il croit donc retrouver un terrain de rencontre entre les deux mentalités dans la pensée platonicienne qui lui paraît moins durcie dans l'illusion de l'universelle intelligibilité, ou plus perméable à la perception religieuse du mystère. L'auteur souligne même dans son introduction l'affinité profonde qu'il veut reconnaître entre platonisme et pensée judéo-chrétienne (il écrit : christianisme) et exprime son espérance de les voir réconciliés dans l'esprit des historiens et des critiques. Cependant les rapprochements qu'il suggère en cours d'étude apparaissent souvent trop artificiels ; ou, inversement, certaines oppositions irréductibles, comme celle qui existe entre le dualisme méfiant inhérent au platonisme et l'optimisme de la foi biblique vis-à-vis de la création préservée dans son intégrité et son unité foncière, ne sont pas suffisamment avouées ou reconnues. Il semble donc que l'ouvrage dit trop ou trop peu sur ce sujet délicat et qu'il eût gagné, peut-être, en se bornant à fournir un dossier analytique des faits, laissant à une réflexion phénoménologique ultérieure le soin de situer l'une par rapport à l'autre, au niveau de l'attitude primitive de l'homme en face du réel et de lui-même, ces deux pensées présentées dans l'hétérogénéité et l'incommensurabilité de leurs expressions littéraires respectives. W. M.

E. C. Rust. **Nature and Man in biblical Thought** (Lutterworth Library, XL). — Londres, Lutterworth Press, 1953, in-8°, x-318 p. ; £ 1/11/6.

Le livre de M. Rust, à l'inverse de celui qui vient d'être recensé ci-dessus, se présente comme une synthèse de théologie biblique (portant sur l'Ancien comme sur le Nouveau Testament), puissamment organisée autour de l'idée centrale de *création*. C'est à partir de là que sont dégagés les présupposés philosophiques de la pensée biblique, vigoureusement confrontés avec les positions des autres grands systèmes philosophiques de la pensée humaine (panthéisme, monisme, idéalisme, etc.). La notion de création révélée par les Écritures en reçoit un relief original et apparaît comme le reflet très pur de l'expérience

décisive, faite par Israël, d'un Dieu transcendant dont la liberté absolue et l'initiative gratuite ne sont jamais compromises par l'action créatrice ou l'intervention dans le cours des événements (l'auteur démontre de façon très subtile, à ce propos, la signification plus économique ou dynamique que théologique des théophanies). Quant à la vision biblique du créé, elle se caractérise par son optimisme résolu vis-à-vis de la bonté de toute la création. Le monde n'est cassé que par le fait du péché de l'homme, affirme crânement le « philosophe » de la Bible. Par ses remarques sur l'unité organique des êtres, que la pensée biblique se refuse à diviser pour mieux comprendre, et ses analyses sur l'anthropologie et la psychologie hébraïques, l'auteur rejoint en maints points les conclusions signalées plus haut de M. Boman. Notons à ce propos que son enthousiasme pour le mode incarné, concret, unifié de la connaissance au sens biblique du mot, comme aussi, peut-être, la tradition protestante à laquelle il appartient, ont amené M. Rust à une méfiance excessive et à un pessimisme radical vis-à-vis de la raison et du rationnel. Néanmoins, la puissance synthétique de cet ouvrage, son information exégétique et la justesse de son sens biblique en font un instrument aussi précieux pour le théologien — et, désormais, le philosophe — de la Bible que celui de M. Boman dont il est harmonieusement complémentaire. W. M.

O. Kaiser. **Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel** (Beihefte zu ZAW., 78). — Berlin, Töpelmann, 1959, in-8°, VIII-164 p.; DM. 24.

Que la Bible reflète des conceptions cosmologiques profanes dont les littératures contemporaines témoignent sous des formes mythiques, nul n'en doute. Ceci vaut particulièrement pour les thèmes connexes d'eau, de chaos, de mer. Après avoir analysé les documents égyptiens anciens, ceux d'Ougarit et ceux de l'Égypte du Nouvel Empire et des temps postérieurs, influencés par des apports sémitiques, après avoir décrit le donné biblique sur cette question (Source de Lahaj ro'i, gué du Jabbok, guérison de Naaman, Création, Exode, allusions à des mythes dans Job et les Prophètes), l'auteur conclut à l'originalité et la transcendance de la vision vétéro-testamentaire vis-à-vis de la vision mythique environnante. On trouvera dans ce travail une très ample information et un sens profond du message des livres saints. M. B.

D. T. Niles. **Studies in Genesis.** — Philadelphie, Westminster Press, 1958, 12,5×19, 109 p. ; rel. $ 2,50.

Ces *Studies* ne sont pas des études critiques et exégétiques sur la Genèse, mais des considérations et réflexions religieuses suggérées à l'A. par la lecture de ce Livre. Il en est de très belles, p. ex. sur l'amour de Dieu pour les hommes, la grâce, le péché, et cette pensée que ce que nous devons chercher dans la lecture de la Bible c'est la rencontre de Dieu. Beaux développements aussi sur l'Église entendue en un sens large comme commençant avec Abraham. Quoique l'A. soit méthodiste, les lecteurs catholiques auront bien peu de réserves à faire. Quant à cette phrase : *Jesus was crucified and his tomb was sealed, but he is today the Prince of Life. The church had not many mighty, not many rich, but it withstood the power of Rome*, nous aimons à croire que c'est l'Empire Romain et non l'Église Romaine que l'A. a en vue. D. R. REUL.

D. W. Gooding. **The Account of the Tabernacle.** Translation and textual Problems of the Greek Exodus (Texts and Studies, 2d. Ser., 6). — Londres, Cambridge University Press, 1959, in-8°, xii-116 p., 1 plan ; £ 2/2/6.

C'était une opinion répandue que la version des Septante aurait représenté pour les derniers chapitres de l'Exode un état du texte plus ancien que celui des massorètes. Si l'on ajoute à cela que la tendance actuelle est de prendre le plus souvent comme hypothèse de travail l'originalité de la LXX, on comprendra que l'ouvrage de Gooding apporte à ce problème une contribution nouvelle. L'auteur montre en effet que la mauvaise compréhension du traducteur suffit à expliquer les divergences de moindre envergure et que l'ordre des chapitres n'a été interverti que secondairement (avant Origène). Par ailleurs, l'auteur défend l'unité de traducteur pour l'ensemble de l'Ex., chap. 38 excepté. Il nous semble qu'il faut souscrire à ces affirmations. Peut-être cependant aura-t-on dans le détail les mêmes surprises que pour le livre de Sam., dans lequel nombre de variantes des LXX se sont trouvées confirmées par des fragments hébreux de Qumrân. Deux appendices, l'un signalant des corrections au TR, l'autre indiquant le fonctionnement de la critique textuelle pour les passages étudiés, achèvent cette étude minutieuse et très clairement présentée.

M. B.

Commentaar op het Oude Testament. *Het Boek Leviticus*, par W. H. Gispen. *Het Boek De Prediker* et *Obadja en Jona*, par G. Ch. Aalders. — Kampen (Pays-Bas), J. H. Kok, 1950 et 1948-1958 ; 17×24 ; 403, 263 et 119 p. ; rel. fl. 15,75, 10,75 et 6,90.

Ce *Commentaar*, que nous ne connaissions pas encore, est dû aux *Nederlandse gereformeerde theologen*. Dix volumes ont déjà paru. Les Éditeurs, que nous remercions vivement, ont bien voulu nous les envoyer, et nous espérons recevoir la suite, au fur et à mesure de la publication. Nous en rendrons compte ici. Pour cette fois, nous nous limiterons aux trois très beaux tomes susdits. Ce qui les caractérise tout d'abord, c'est une ampleur, inaccoutumée dans les collections de ce genre, des commentaires : les différences entre le texte massorétique (et, quand il y a lieu, le Pentateuque samaritain) et les diverses versions sont soigneusement relevées ; le texte hébreu est discuté ; de nombreuses interprétations de commentateurs néerlandais, allemands, et même français et anglais, sont mentionnées, avec des citations parfois assez étendues. On sera frappé par le profond esprit de foi qui anime les AA. : foi en la Providence divine, en l'inspiration des Écritures. On remarquera leur souci de souligner comment ce qui est dit dans les Livres de l'A. T. trouve son accomplissement dans le N. T. et peut ou doit s'appliquer aux chrétiens. Quant aux tendances, elles sont plutôt conservatrices. Les AA. ne refusent pas systématiquement de reconnaître la possibilité de genres littéraires, de sources diverses, d'additions postérieures ; mais on constate facilement qu'ils ne sont guère disposés à recourir à ces moyens d'interprétation. Ainsi, pour la question de la formation du Lévitique, bien que M. G. renvoie au commentaire de la Genèse, qui n'a pas encore paru, on se rend compte qu'il n'est pas partisan de la théorie documentaire. Et M. A. incline à considérer le Livre de Jonas comme un récit de faits réels, vraisemblablement rédigé par Jonas lui-même : *Het zou dus op zichzelf niet onmogelijk zijn dat Jona in eigen persoon het verhaal van zijn merkwaardige lotgevallen heeft te boek gesteld... Daarom neig ik er ten slotte het meest toe Jona zelf als auteur van het gehele boek te beschouwen.* Que de choses nous

avons notées en parcourant ces volumes et nous voudrions signaler ici ! Mais il faut bien se limiter. *Het Boek Leviticus*. Dans l'*Inleiding* M. G. observe à bon droit quel coup décisif le système de Wellhausen a reçu des découvertes d'El-Amarna, Ras Sjamra et Mari, lesquelles *het beeld, dat het Oude Testament en ook de Pentateuch geeft, treffend hebben bevestigd*. Il y étudie ensuite les origines et les diverses significations du sacrifice, compte tenu notamment des hypothèses de Robertson Smith, pour chercher à préciser comment se sont développées les idées et institutions sacrificielles des Hébreux. Deux autres questions sont notamment discutées : les rapports des chap. 1-7 et 17-26 avec le reste du Lévitique. Après avoir exposé les théories des critiques, pesé leurs raisons et fait valoir les siennes, M. G. conclut : *Lev. 1-7 kan afzonderlijk als offertora hebben bestaan en later in het grote geheel van de Pentateuch zijn ingevoegd* (remonter au temps de Moïse comme loi distincte, ce que semblent insinuer 7, 37-38, et insérés plus tard dans le Pentateuque) ; et : *Mijn conclusie is, dat niets ons noopt, om de mening te aanvaarden, dat Lev. 17-26 een afzonderlijke Heiligheidswet heeft gevormd, die pas later in de z.g.n. P is ingevoegd* (rien ne prouve que 17-26 auraient été originairement une Loi de Sainteté distincte, incorporée plus tard au prétendu document P.).

Het Boek De Prediker n'est pas l'œuvre d'une dizaine d'auteurs, comme le voulait Siegfried, mais d'un seul, ce que prouve l'unité de plan (pp. 19-21). Cet auteur n'est pas Salomon. Le Livre n'est cependant pas un pseudépigraphe, car l'auteur n'a pas voulu tromper : il a clairement donné à entendre qu'il n'était pas ce roi. Origine tardive, comme le montre la langue, qui marque le passage *van het Hebreeuws des O. T. naar dat van de Misjna* (ce que M. A. développe). Provient de Palestine, et vraisemblablement de Jérusalem. Considérations sur la *Wijsheidsliteratuur* en Israël, et aussi en Égypte et en Babylonie. *Obadja*. De l'auteur on ne connaît que le nom. Il a exercé son activité dans le royaume de Juda. Une comparaison du v. 1 avec Jérémie, 49, 14, prouve que c'est Abdias qui dépend de Jérémie et lui est donc postérieur. La catastrophe à laquelle il fait allusion ne peut être que celle de 586 (ou 587?). C'est peu après cette date que le livre a été composé. *Jona*. Ce qui convainc M. A. qu'il s'agit de faits réels, c'est que le Livre de Jonas ne présente pas les caractères des allégories ou des paraboles de l'A. T. La Providence divine a dirigé le cours des événements d'une manière si étrange pour qu'ils fussent une préfiguration de la sépulture et de la résurrection du Sauveur. Ce Jonas est celui dont il s'agit 2 Rois, 14, 25. La prière de Jonas fait partie de la composition primitive. Nous ne partageons pas toutes les vues des AA. Néanmoins nous n'hésitons pas à recommander ces trois volumes pour le remarquable esprit de foi dont ils témoignent ainsi que pour les nombreuses discussions de critique textuelle et les multiples renseignements de tout genre qu'on y trouvera. L'*Inleiding* de chacun des Livres est suivie d'une bonne bibliographie. D. R. REUL.

De Boeken van het Oude Testament uit de grondtekst vertaald en uitgelegd. III. *Josue*, par Mgr ALFRINK ; *Rechters* et *Ruth*, par J. DE FRAINE, S. J. IV. *Samuel* et *Koningen*, par A. VAN DEN BORN. — Roermond (Pays-Bas) et Maaseik (Belgique), Romen en Zonen, 1952-1958, 16,5×23,5, 122+161 et 230+237 p. ; rel. 245 et 370 fr. b. (pour les souscripteurs à toute la collection : 225 et 340 fr. b.).

Ces volumes sont les seuls des *Livres historiques* publiés jusqu'à présent. Ils marquent un progrès très notable dans l'exégèse de l'A. T. ; ce qui ne veut pas dire que tout y soit parfait. Traduction et commentaire de chacun des *Livres* susdits *(Josue, Rechters, Ruth, Samuel, Koningen)* sont précédés d'une *Inleiding* détaillée. A la suite de *Rechters, Samuel* et *Koningen*, sous le titre *Tekstverantwoording*, des considérations de critique textuelle. A la fin du t. IV, une série de documents anciens intéressant *Rois* et *Chroniques*. La traduction néerlandaise est fort soignée. Quelques erreurs typographiques ; p. ex., *Josue*, III, 12, il faut *twaalf mannen*, et non *stammen*, *Rechters*, I, 33, *noch*, et non *doch*, VIII, 5, *koningen*, et non *koningin*. Le commentaire occupe en moyenne la moitié des pages et parfois davantage. Nous ne pouvons signaler que l'un ou l'autre détail. *Josue*. Doit avoir été écrit au temps du règne de David à Hébron. Le rédacteur semble être un lévite de Transjordanie (où résidait alors la dynastie de Saül). Il a été fort influencé par le *Deutéronome*. Mais ceci est inconciliable avec l'achèvement au temps de David, si l'on recule la composition du *Deutéronome* jusqu'au règne d'Ézéchias ou de Josias. Mgr A. n'a pas touché cette question. Notons que dans son *Introductio* (1958) B. Mariani dit : *Iuxta D. Baldi* (commentaire de *Josué*, Marietti), *ultima redactio Jos sub Ezechia vel sub Josia, iuxta spiritum Nm et Dt, sed ex documentis et traditionibus antiquioribus, perfecta est.* Mgr A. cherche à préciser ce qui vient du rédacteur et ce qui appartenait aux documents, et donne une liste de ceux-ci. Il s'efforce d'identifier les indications géographiques, ce que font aussi les commentateurs des autres *Livres* dont nous parlons. Les additions du rédacteur reflètent l'état des choses et les opinions de son temps. L'*arrêt* du soleil et de la lune doit s'interpréter d'un obscurcissement en relation avec la grêle. *Rechters*. J. d. F. expose, sans se prononcer, les diverses hypothèses concernant la formation de l'œuvre et relève les rapports avec *Josué* et les autres *Livres*, notamment le *Deutéronome*. Les explications des détails sont très fouillées ; multitude de renseignements de tout genre. Il signale et discute les théories critiques. Pour la fille de Jephté, il incline vers un sacrifice humain ; de l'explication par la virginité forcée il déclare : *deze opinie vindt geen steun in de tekst en blijft dus louter conjecturaal.* De Samson : *In deze folkloristische figuur treft ons een mengeling van haast contradictorische zaken:* des *anekdotische berichten. Ruth.* Parmi les diverses opinions concernant l'origine de l'œuvre, J. d. F. semble préférer celle qui la place au VIII^e^ siècle av. J.-C. Le but principal de l'auteur a été une leçon religieuse ; mais l'*historische feitelijkheid* des faits racontés paraît établie. J. d. F. se montre très au courant des usages. *Samuel* et *Koningen*. A. v. d. B. a des yeux de lynx pour découvrir les difficultés : doublets, récits parallèles entremêlés et apparemment inconciliables, apports du rédacteur, additions postérieures, etc. Il est impitoyable et ne laisse rien passer. Ses doutes au sujet de l'identité de Jonathas ne nous semblent cependant pas suffisamment fondés et nous ne comprenons pas toujours bien le sens de ses multiples points d'exclamation. Que de choses il y aurait à noter ! Mais le manque de place nous l'interdit. Seulement ceci. Pour la prophétie de Nathan, *2 Sam.* VII : le v. 14 n'est pas directement messianique ; le sens messianique a été donné par *Chroniques* en omettant la seconde partie ; au v. 16, la maison de David et sa royauté dureront toujours, comme le sacerdoce de Sadoc (1. II. 35) ; néanmoins, comme le dit le P. de Vaux, *le clair-obscur de la prophétie laisse entrevoir un descendant privilégié en qui Dieu se complaira;* elle a donc pu être appliquée à Jésus (*Actes*, II, 30). On lira avec intérêt ce qui est

dit des récits concernant Élie et Élisée, des rapports d'Ézéchias avec Isaïe, des événements du temps de Josias, etc. Nous devons nous arrêter. Nous parlerons une autre fois des Prophètes. D. R. REUL.

E. Täubler (†). **Biblische Studien. Die Epoche der Richter.** Herausg. v. H.-J. Zobel. — Tubingue, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1958, 15×23, xv-320 p., 1 carte ; br. DM. 33 ; rel. DM. 37.

L'A. (1879-1953) fut un *hervorragender Althistoriker*, mais *von Haus aus kein « Alttestamentler »*, ce qui ne l'empêcha pas de se livrer à des études exégétiques approfondies, dans lesquelles il *geht häufig seine, von den üblichen Bahnen abweichenden eigenen Wege*. Ne l'oublions pas. Dans le *Vorwort* M. Z. retrace la carrière scientifique de l'A. Suit en 4 pages la liste de ses écrits. Dans l'*Einleitung* l'A. définit la période des Juges *die Epoche der freien Stämme*. C'est à tort qu'on la considère comme un acheminement vers la royauté : *Das Königtum war nicht das Produkt einer innerlichen Entwicklung, sondern ist im Gegensatz zum Typus der Organisation im Stamm... nach dem Beispiel der ostjordanischen Staaten geschaffen worden*. Les *literarische Grundlagen* du Livre des Juges sont la *Novelle*, qui se rapproche beaucoup plus de la *Saga* scandinave que de la *Sage* germanique, et la *Legende:* la *Novelle* dans laquelle *die Freude an kräftigem Mannestum und starker Tat in einer von religiösem Empfinden unberührten Unmittelbarkeit Ausdruck fand;* la *Legende* qui à l'époque postérieure *der beginnenden Theokratisierung der grossen geschichtlichen Erinnerungen* est souvent venue s'ajouter à la *Novelle*. Et puis, plus tard encore, des *deuteronomistische Rahmen* ont encadré les récits. Voici, p. ex., comment l'A. décompose l'*Überlieferung* relative à Jephté : x, 6-18, et xii, 7 : *deuteronomistischer Rahmen;* xi, 1-11, 29*, 32-33 : *der geschichtliche Bericht;* xi, 12-28 : *Schulstück vom Disput mit Ammon;* xi, 30-31, 34-40 : *Kultlegende von der Tochter Jephthahs* (ce n'est qu'une légende dont il explique l'origine) ; xii, 1-6 : *geschichtliche Legende vom Kampf mit den Ephraimiten ;* xii, 7 : *Tod und Bestattung, mit Anpassung an die dann folgende Richterliste*. Plus caractéristique encore la décomposition des récits concernant Gédéon ; mais c'est trop long pour être reproduit ici. Aux *literarischen Grundlagen* de la période des Juges appartiennent aussi les *Stammessprüche* de Genèse xlix. L'A. étudie et discute minutieusement les textes : données géographiques et historiques, personnages, événements, etc., dans ces chapitres : *Ehud und Eglon; Micha und Dan; Isaschar; Asser und Sebulon; Ephraim und Benjamin im Lied der Debora; Debora und Barak; Samgar und Jael; « Haus Joseph »; Die Spruchverse über « Joseph »; Der Spruchvers über Benjamin; Ruben; Gilead und Gad; Gilead-Machir; Gideon und Abimelech; Jephthah*. Il est radical. Rien ne lui échappe. Il ne va pas jusqu'à nier *simpliciter* le séjour en Égypte et l'Exode ; mais il reste bien peu, s'il reste quelque chose, de l'histoire des Patriarches. *Der Name Jakob wurde im Land vorgefunden*. Joseph est venu se glisser dans la liste des prétendus fils de Jacob. Et Machir et Manassé ! Et bien d'autres ! Les exégètes catholiques n'ignorent pas la théorie des genres littéraires : *Veteres enim Orientales, ut quod in mente haberent exprimerent, non semper iisdem formis iisdemque dicendi modis utebantur, quibus nos hodie, sed illis potius qui apud suorum temporum et locorum homines usu erant recepti* (Pie XII, Enc. *Divino Afflante Spiritu*). Et ils savent par l'exemple de Genèse x comment on comprenait alors les généalogies. Nous ne nous indignerions donc pas du *massacre* auquel s'est livré M. E. T. si cette interprétation des textes était apodictique.

Mais il nous semble que ce n'est pas en tout point le cas. D'autres restent possibles. Nous ne rejetons pas pour autant le livre de M. E. T. Il est une mine presque inépuisable de renseignements précieux et de remarques originales et judicieuses. Mais il faut savoir distinguer : *Wird man ihm... nicht überall folgen können...*, lisions-nous aussi sur la couverture de présentation. Redisons donc avec l'Apôtre : *Omnia autem probate, quod bonum est tenete.*

D. R. REUL.

Handbuch zum Alten Testament. Erste Reihe. W. Rudolph : *Chronikbücher ; Jeremia* (2. verbess. Aufl.). — Tubingue, Mohr (Siebeck), 1955-1958, 17 × 24, XXVI-338 et XXIV-301 p. ; br. DM. 24,40 et 22,50 ; rel. DM. 27,40 et 26.

Deux excellents volumes. Ce qui ne veut pas dire que tous les problèmes y soient définitivement résolus ou que nous partagions sans réserve toutes les vues de l'A., p. ex. pour la distinction entre authentique et additions ou l'interprétation de certains passages ; mais nous rendons hommage au soin avec lequel ont été discutées les questions de critique textuelle et historiques. On remarquera l'en-tête de l'*Einleitung* de *Chronikbücher:* une citation de G. Ricciotti, Chanoine Régulier de Latran. Et quelles admirables professions de foi ! A la fin de l'*Einleitung* susdite, parlant des catastrophes de 66-70 et 132-134, l'A. ajoute (nous traduisons) : *Mais quelques dizaines d'années auparavant Dieu, qui avait dirigé ainsi le cours de l'histoire, avait envoyé son Fils sur la terre et posé ainsi le fondement pour la véritable Théocratie.* Et, commentant Jérémie, I, 4-10 : *On ne peut pas interpréter ce fait simplement comme un revêtement littéraire de réflexions rationnelles de Jérémie... mais il s'agit d'une expérience tout à fait réelle de la présence de Jahwé (comme pour Paul, du Christ remonté aux cieux)... Que nous, à présent, nous n'expérimentions pas d'ordinaire de telles interventions authentiques de la réalité divine dans notre vie, cela ne nous donne aucun droit de nier ce fait... Si nous croyons que Dieu agit dans le monde par l'intermédiaire des hommes, nous ne pouvons pas penser que la vie de Jérémie n'ait été qu'une grande illusion, mais, dans les expériences internes d'un tel homme, nous devons révérer l'action de Dieu.* On s'étonnera un peu, après cela, de certaines explications de l'A., qui, plusieurs fois, pourraient laisser croire qu'il ne considère telle ou telle *révélation* de Jérémie que comme un simple processus psychologique interprété par le prophète comme une parole divine. Mais ailleurs il est plus clair. Ainsi, à propos de XLII, 7-18 : *Nous constatons ici deux choses:* 1. *Jér. se gardait soigneusement d'interpréter ses propres pensées, si lucides qu'elles eussent été, comme des révélations de Jahwé ;* 2. *bien que nous ne puissions ni savoir exactement ni expliquer quel était son critère, il pouvait fort bien distinguer les unes des autres.* Le cas est d'ailleurs le même pour les mystiques : une Catherine de Sienne, un Jean de la Croix, une Thérèse d'Avila, et tant d'autres. Passons à quelques détails. *Chronikbücher.* Écrits vraisemblablement *in die ersten Jahrzehnte des 4. Jahrhunderts*, et, semble-t-il, par un chantre de Jérusalem, avec le *Leitmotiv* que le véritable Israël ne se trouve qu'en Juda et à Jérusalem. De là le choix des événements racontés. Au n. 5 de l'*Einleitung*, analyse et appréciation des sources utilisées ; pp. 1-5 tableau synoptique de ce que M. W. R. considère comme *Das ursprüngliche chronistische Werk* et comme *Zutaten* (additions). Quant à la valeur historique des *Chronikbücher*, si souvent dépréciée par la critique : *Certainement*, dit M. W. R., *pour rendre plus sensible à l'intelligence humaine la justice du gouvernement divin le Chroniste a procédé schématiquement et il n'est pas rare qu'il ait rapporté*

d'une manière inexacte (verzeichnet) la réalité des faits ; mais *Seiner Darstellung gegenüber ist jeder Gedanke an mala fides fernzuhalten :* aucune intention de tromper. Cela ne diffère guère de ce qu'écrit B. Ubach (Bible de Montserrat, VII, 1958) : C'est une *compilació* qui présente *una aparença d'història ;* mais en réalité le Chroniste n'a voulu composer qu'*una història edificant* pour *provar la tesi teológica que l'obsessiona ;* or *una història edificant no és pas necessàriament una història falsa.* Quant aux *Riesenzahlen* (chiffres colossaux), *überhohen chronistischen Zahlen,* on a l'impression, dit M. W. R., qu'ils ne sont pas arbitraires mais se fondent sur un système que nous ignorerons sans doute toujours. Quoi qu'il en soit, ajoute M. W. R., contrairement à ce que laissait croire le *glänzend geschriebene 6. Kapitel von Wellhausens Prolegomena,* on trouvera dans *Chronikbücher* beaucoup de renseignements historiques précieux ; ce qu'il explique en détail. *Jeremia.* Ajoutons ceci à ce que nous avons déjà dit. M. W. R. distingue avec Mowinckel : *Die Sprüche Jeremias (Quelle A) ; Die Erzählung über Jeremia (Quelle B),* attribuée à Baruch ; *Reden Jeremias in deuteronomischer Bearbeitung (Quelle C), offenbar eine Arbeit der exilischen Deuteronomiker.* Et des additions postérieures. Le tout remanié par un Rédacteur. M. W. R. cherche à préciser le contenu de l'*Urrolle* détruite par Jojakim et l'attitude de Jérémie à l'égard du Deutéronome et de la réforme de Josias. Il nous semble que, à propos de Jér., VII, 22, M. W. R. oublie le caractère parfois hyperbolique du langage prophétique. Comme l'observe Wambacq (Roermond, Romen en Zonen, 1957 ; nous traduisons) : *Un culte sans sacrifices serait un fait unique dans l'histoire de l'antiquité. On peut même demander s'il aurait été psychologiquement possible, sans sacrifices, ... de tenir éloigné du culte d'autres divinités un peuple d'un degré de culture peu élevé.* Bonne mise au point du P. Vaccari dans le t. VI de *La Sacra Bibbia* (Florence, Salani, 1958). D'ailleurs M. W. R. reconnaît lui-même, contre Volz, que *Opfer... kannte Israel längst aus seiner vormosaischen Zeit.* R. Augé (Bible de Montserrat, XIV, 1950) rappelle Osée, VI, 6 : *Je prends plaisir à la piété, et* NON *au sacrifice ; à la connaissance de Dieu,* PLUS *qu'aux holocaustes.* Le PLUS corrige le NON. Et il explique Jér., VII, 22 (nous traduisons) : *Nous sommes donc en présence d'une de ces antithèses, fréquentes dans les Livres Saints, employées pour donner du relief à une chose.* Un petit mot, car la place nous est limitée, sur les prophéties messianiques qu'on trouve ou croit trouver dans Jérémie. *Le Messie ne doit pas avoir joué un grand rôle dans sa pensée,* dit M. W. R. : XXX, 9, et XXXIII, 14 ss., *sind unecht ;* XXX, 21, *ist echt, aber nicht messianisch ;* quant à XXIII, 5-6, authentique, nous savons *als Christen* qu'elle a été réalisée, avec *Vertiefung und Korrektur,* mais le Roi annoncé ne semble pas pouvoir être dit messianique *im technischen Sinn, d. h. als König der Endzeit,* et *es fehlt jede Spekulation auf äussere Macht und Herrlichkeit, es fehlt auch jeder wunderbare überirdische Zug.* A propos de XXXI, 35-37, considérations sur l'État d'Israël. Il nous semble que *Chronikbücher* et *Jeremia* de M. W. R. s'imposent pour toute étude sérieuse de ces Livres. Erreurs typographiques peu nombreuses. D. R. REUL.

P. SALMON, O. S. B. **Les « Tituli Psalmorum » des manuscrits latins** (Coll. « Études liturgiques », 3). — Paris, Éd. du Cerf, 1959, gr. in-8°, 192 p. ; 1.650 fr. fr.

« Ce volume est avant tout destiné à montrer comment l'Église, dans les premiers siècles et au moyen âge, a utilisé de brèves indications placées au

début des psaumes pour faire de ces chants inspirés une prière de chrétiens. » Secondé par ses moines de Saint-Jérôme, le Révérendissime Dom Salmon étudie ici avec amour et compétence ces *tituli* que l'on aperçoit dans maint ancien psautier latin. Après quelques aperçus sur l'utilisation des psaumes dans les premiers siècles chrétiens et sur les commentaires patristiques du psautier, l'A. distingue six séries de « titres » ; leur composition s'échelonne du début du IVe siècle, peut-être même de la fin du IIIe, à la fin du VIe, pour dégénérer à l'époque médiévale en une prolifération désordonnée de contaminations et de pastiches. Après Tommasi, de nombreux érudits ont ramené l'attention sur ces pièces, intéressantes à plus d'un titre et principalement comme témoins de l'évolution qu'a connue en occident l'exégèse du psautier : les *tituli* latins orientent délibérément vers une lecture spirituelle, franchement christologique des psaumes.

La série I, la plus anciennement attestée, pourrait bien provenir d'Irlande : une tradition la rattache à saint Columba (Dublin, Roy. Irish Acad., s. VI), mais on y trouve de nombreux points de contact avec l'exégèse de Tertullien ; le texte est édité ici à l'aide de vingt manuscrits, notamment l'*Amiatinus ;* son texte se rattache au psautier gallican. Pour la série II, se rapprochant du psautier romain, huit témoins ont été retenus : ceux de la branche italo-insulaire sont préférables aux espagnols ; on en lit le texte notamment dans le psautier dit de saint Augustin de Cantorbéry (Londres B. M. Cotton Vespas. A I, s. VIII). La série III, inspirée partiellement de saint Jérôme, est dogmatiquement la plus riche ; elle se lit dans quelques psautiers *iuxta Hebraeos*, bien que le texte sous-jacent soit autre. Quant à la série IV, elle est traduite servilement d'un original grec qui semble bien avoir Eusèbe de Césarée pour auteur et qu'on peut lire dans l'*Alexandrinus*. La série V, inspirée d'Origène, est la plus nettement christologique ; elle provient de Gaule, peut-être de l'entourage de Grégoire de Tours. La série VI, enfin, est composée d'extraits que Bède le Vénérable tira de l'*Expositio Psalmorum* de Cassiodore ; on en a retenu trois témoins milanais. — Le présent travail s'appuie sur la documentation unique rassemblée à Saint-Jérôme en vue de l'édition des psautiers latins. On aurait tort de ne point s'y fier. P. V.

L. Roussel. **Psaume 1.** Texte, trad. et commentaire (Public. de la Faculté des Lettres de Montpellier, 14). — Paris, P. U. F., 1959, in-8°, 20 p. ; 200 fr. fr.

Il s'agit avant tout d'un commentaire philologique du texte hébreu du Ps. 1. Deux pages de conclusions viennent situer, trop inconsidérément à notre goût, le psaume dans le développement religieux de l'humanité. Nous ne dénions pas à ce travail toute qualité. Mais ne croira-t-on pas qu'il faut être mieux qu'un hébraïsant pour retrouver notre Shéol dans : ,s³:/ôwl. Il nous semble plus expédient de recourir à une translittération simple, et on ne peut souhaiter la généralisation de ce procédé en dehors de travaux proprement phonétiques ou morphologiques. M. B.

Z. Žába. **Les Maximes de Ptahhotep.** — Prague, Édit. de l'Académie Tchécoslovaque des Sciences, 1956, in-4°, 176 p. ; 40 Kčs.

L'orientaliste autant que l'exégète de langue française, se réjouira de trouver enfin une traduction complète et sérieuse, et d'ailleurs le texte lui-même,

des *Maximes de Ptahhotep*, dont Pritchard (A. N. E. T.) n'avait traduit que les passages les plus clairs.

L'édition est scrupuleusement fidèle aux papyrus, comme aussi la traduction l'est au texte. Toutes les difficultés ne sont pas éclaircies, aucune n'est laissée dans l'ombre. L'auteur n'a pas attendu, pour publier son œuvre, la publication des *Literay Fragments in the Hieratic Script* (Oxford, 1956) que préparait R. A. Caminos et qui contient une bonne partie des Maximes. Il a sans doute bien fait. En tout cas, il a agi consciemment et compte faire paraître un volume d'addenda. Nous félicitons le savant tchécoslovaque pour le courage qu'il a eu d'éditer en un français très correct sa thèse qui sera utile à beaucoup.

M. B.

W. H. Brownlee. **The Text of Habakkuk in the Ancient Commentary from Qumran** (Journal of Bibl. Liter., Monograph Series, XI). — Philadelphie, Society of Bibl. Liter. and Exegesis, 1959, in-8°, VIII-132 p. ; $ 1,50.

M. Brownlee a été le premier éditeur du Pesher d'Habacuc (New-Haven, 1951). C'est dire combien il est qualifié pour nous donner dans ce volume une étude qui requiert la précision du paléographe et du grammairien. Bien que ce travail eût dû paraître depuis longtemps (cf. p. 1), il a été mis à jour dans tous ses détails. Il consiste en une analyse détaillée du texte du prophète tel qu'on le trouve cité et commenté — parfois les deux choses diffèrent — et tel que les massorètes nous l'ont par ailleurs transmis. Suivent alors les conclusions, trop longues à résumer. Ce genre de travail, fastidieux peut-être à suivre, est cependant indispensable à l'avancement de la critique textuelle de l'A. T. Tout le mérite en revient à l'auteur.

M. B.

J. Isaac. **Jésus et Israël.** — Paris, Fasquelle, 1958, in-8°, 598 p. ; 1.650 fr. fr.

Ce livre est douloureux parce qu'il témoigne du traumatisme profond causé par le massacre des six millions de juifs, et que la question à ce sujet est mal posée. L'auteur rend responsable de l'antisémitisme chrétien une erreur historique causée et entretenue par des divergences doctrinales ; selon lui, les chrétiens confondraient les meurtriers de Jésus et le peuple juif tout entier : les malheurs de ce dernier ne seraient qu'un châtiment divin pour un déicide commis en toute lucidité. Il n'a guère de peine à établir la vérité historique ; malheureusement ce n'est pas sur le plan des faits que se situe la cause du drame. Ce qui irrite chez les juifs, c'est l'identification entre la justification d'une part et la race juive ou l'observation de la Loi d'autre part. Certes, tous les juifs ne font pas cette confusion : mais celle-ci est de telle nature qu'elle expose tous les membres de la race juive aux réactions des non-juifs. Quant à l'irritation de ceux-ci, elle est la projection, au sens psychanalytique du mot, de consciences coupables elles-mêmes de confusions entre la volonté de Dieu et leurs intérêts propres à propos de l'argent, de la classe, de la race.... Nous persécutons les juifs plutôt que de nous convertir nous-mêmes ; il n'y aura de véritable réconciliation que dans la confession mutuelle de nos péchés respectifs d'idolâtrie.

M. B.

Il S. Vangelo di Nostro Signor Gesù Cristo, gli Atti degli Apostoli e l'Apocalisse. Edizione illustrata. — Turin, Società Editrice Internazionale, 1949 (ristampa), 24×32, XV-509 p., 96 pl. h.-t., 10 médaillons ; rel., titre et empreintes or, 8.000 lires.

La S. E. I. a eu l'heureuse idée de consacrer à la Bible deux magnifiques volumes abondamment illustrés, l'un à l'Ancien Testament, l'autre au Nouveau. Le premier contient la traduction d'un choix de textes, les principaux, avec notes d'un des meilleurs exégètes contemporains, G. Ricciotti, auteur de la réputée *Storia d'Israele*, et est orné de 143 reproductions d'estampes du *Settecento*. Nous espérons pouvoir le décrire plus en détail une autre fois. Le second, que nous présentons aujourd'hui, renferme la traduction intégrale des quatre Évangiles, des Actes des Apôtres et de l'Apocalypse, avec brèves introductions et notes, et est illustré de 96 planches h.-t. et 10 médaillons, reproductions également d'estampes du *Settecento*. L'impression des textes et notes est très soignée et claire, avec encadrement chamois ; planches et médaillons noirs sur chamois en camaïeu. Ces illustrations sont reprises de la célèbre Bible de Mortier, publiée en deux volumes à Amsterdam en 1700. Les auteurs appartiennent à l'école néerlandaise de la fin du XVII^e^ s. Aux Évangiles se rapportent 67 pl., dessinées par Elliger et Luyken, gravées par Mulder, Baptist, Haetrieg, Kuyberts, Gouwen. Aux Actes, 15 pl., dessin de Picart, Luyken, Goerree, gravure de Scherm, Elant, Luyken. A l'Apocalypse, 14 pl., dessinées par van der Plaets et Luyken, gravées par Mulder, Tideman, Pool, Scherm, Luyken. Les médaillons sont de Luyken et Picart ; ils symbolisent le contenu des divers Livres. Ne pouvant donner la liste complète des planches, mentionnons seulement quelques-unes : Apparition de l'Ange à Zacharie ; Annonciation ; Apparition de l'Ange à Joseph ; Nativité ; Jésus et Siméon ; Adoration des Mages ; Fuite en Égypte ; Massacre des Innocents ; Baptême de Jésus ; Tentation ; Noces de Cana ; Jésus et Nicodème ; Jésus et la Samaritaine ; Centurion de Capharnaüm ; Paralytique de Capharnaüm ; Décollation de Jean-Baptiste ; Jésus et les enfants ; Juifs voulant lapider Jésus ; Aveugle-né ; Résurrection de Lazare ; Fils prodigue ; Mauvais riche ; Entrée à Jérusalem ; Dix vierges ; Cène ; Agonie à Gethsémani ; Reniement de Pierre ; Jésus et Hérode ; Flagellation ; Couronnement d'épines ; Ecce homo ; Crucifiement ; Descente de Croix ; Mise au Tombeau ; Résurrection ; Jésus et disciples d'Emmaüs ; Jésus et Thomas ; Ascension ; Pentecôte ; Ananie et Saphire ; Malades guéris par l'ombre de Pierre ; Lapidation d'Étienne ; Conversion de Saul ; Paul et Barnabé à Lystres ; Paul à l'Aréopage ; Paul à Malte ; Vision de Jean à Patmos ; Agneau et Livre aux sept sceaux ; Premier sceau (cavaliers) ; Cinquième sceau (martyrs) ; Septième sceau (trompettes) ; Bête ; Dragon enchaîné ; Arbre de vie. Introductions et notes ne prétendent évidemment pas rivaliser avec celles des commentaires des *Études Bibliques* (Lagrange, Jacquier, Allo). Les introductions se limitent à l'essentiel : signification du mot *Évangile ;* évangiles apocryphes selon les Hébreux, de Pierre, de l'Enfance, de la Passion ; origine et contenu de chacun des quatre Évangiles canoniques, des Actes, de l'Apocalypse. Notes très sobres, mais fort judicieuses. L'ensemble constitue un admirable monument que devrait posséder et entourer d'honneurs toute famille chrétienne. D. R. REUL.

Studia Evangelica. Papers presented to the Intern. Congress on « The four Gospels in 1957 » held at Christ Church, Oxford, 1957. Edited by K. ALAND, F. L. CROSS, etc. (Texte und Untersuchungen, 73). — Berlin, Akademie-Verlag, 1959, in-8°, XII-814 p.

Il est bien difficile de rendre compte d'un ouvrage qui ne comporte pas moins de 69 contributions. Les grands noms de l'exégèse allemande, anglaise, française,

et scandinave, catholiques, protestants et orthodoxes se retrouvent côte à côte sur les sujets les plus divers. A côté de communications proprement techniques sur Qumrân, la critique textuelle, le Judaïsme, sur des péricopes des Évangiles, en viennent d'autres nombreuses qui donnent, à propos de questions de théologie biblique ou de théologie de la « Critique », les tendances actuelles de l'exégèse des Évangiles. Bien certainement, il y a des divergences. Mais nous croyons que ce volume possède plus qu'une unité externe, une unité de foi, partielle sans doute, mais cohérente. Elle se marquerait négativement par un recul de toutes les positions extrêmes. Positivement, la vogue de la *Redaktiongeschichte* et la mise à l'écart de la *Formgeschichte* montrent que les problèmes théologiques affleurent dans toute l'exégèse, non plus d'abord les problèmes littéraires. L'objet de l'étude est avant tout la *foi* du rédacteur. Si on insiste assez sur l'écart qu'il peut y avoir entre les premières traditions orales et la rédaction, c'est le plus souvent dans la conscience explicite que l'Esprit remet en mémoire ce que le Christ avait dit. Pour la plupart, la critique n'est plus qu'un instrument dont il faut accepter l'exigence, refuser les a priori. (On trouverait de plus amples détails sur le déroulement du Congrès, par ex. dans *The Irish Theological Quarterly*, 25, 1958, p. 63-82. A. Kerrigan.) On peut donc se réjouir de voir poindre un certain accord de vue entre exégètes. Les participants l'ont sans doute encore davantage ressenti. En tout cas, il faut féliciter le Prof. F. L. Cross pour l'initiative de ces Congrès auxquels il se dévoue tout entier. M. B.

P. Bruin et Ph. Giegel. **Hier hat Gott gelebt. Auf den Spuren Jesu im Heiligen Land.** 2. Aufl. — Zurich et Stuttgart, Artemis Verlag, 1957, 22×28, 96 p. de texte, 1 carte, en h.-t., 139 pl. dont 8 sur page double et 8 en coul., jaquette ill. en coul. ; rel. 39 fr. s.

Les ouvrages consacrés à la Terre Sainte ne manquent pas ; mais il y en a peu qui puissent rivaliser avec celui-ci. Il est le fruit de quatre voyages en Palestine, de 1951 à 1955, de M. P. Br., docteur en théologie et licencié en sciences bibliques, à qui est dû le texte, et de M. Ph. G., photographe, de qui sont presque tous les clichés. Les planches sont admirables par leur format et leur netteté. M. P. Br. ne s'est pas perdu dans des détails de description ou d'histoire ; il s'est contenté de l'essentiel, a rappelé les souvenirs bibliques évoqués par les lieux et cité les textes sacrés eux-mêmes. C'est avec émotion qu'on les lit. Dans *Weg und Herberge des barmherzigen Samariters* nous nous étonnons de cette définition : *Dein Nächster ist jeder Mensch, der in Not ist.* Ceux qui ne sont pas *in Not* ne seraient-ils pas notre prochain ? Quant à la bibliothèque de Qumrân, était-elle vraiment *unberührt ?* M. P. Br. commence par une description sommaire de la Palestine et de ses habitants. Quel contraste entre Israël et Jordanie ! *Gegenüber der dynamischen, aktiven, ungeduldig vorwärts drängenden Welt Israels... die Welt Jordaniens führt uns wieder in die Welt der Bibel. Die Zeit scheint hier stehen geblieben zu sein.* La Palestine et même la ville de Jérusalem sont coupées en deux parties ennemies. En Israël : Nazareth, le Tabor, Cana, Tibériade, Capharnaüm, le Mont des Béatitudes, le Carmel, Jaffa, etc. En Jordanie : Bethphagé, Béthanie, Bethléem, le Puits de Jacob, Jéricho, etc. A Jérusalem : *Die Altstadt* (Calvaire, Saint-Sépulcre, Gethsémani, Mont des Oliviers, etc.) *gehört zum Königreich Jordanien und die Neustadt* (Cénacle, Dormition de la T. S. Vierge, etc.) *zum Staate Israel.* Le Cénacle est pratiquement inaccessible, car il se trouve dans la *Grenzzone*

d'Israël : *Diesseits und jenseits... stehen Wachposten mit geladenen Gewehren.* Le corps de l'ouvrage, qui débute par une belle planche en couleurs de Jaffa, se divise en trois parties : *Heilige Stätten in der Kindheits- und Jugendgeschichte Jesu ; Heilige Stätten im öffentlichen Wirken Jesu ; Heilige Stätten in der Leidens- und Verklärungsgeschichte Jesu.* L'identification n'en est pas également certaine. Et même, dit M. P. Br., *zur grösseren Bequemlichkeit der Pilger*, on a délibérément, vers le milieu du VI^e^ s., changé certaines traditions, p. ex. pour le Baptême de Jésus. Plusieurs planches ont été ajoutées pour faire connaître le sort tragique des lépreux relégués dans la vallée de Hinnom et des milliers de *Flüchtlinge* qui, lors de la guerre judéo-arabe, ont perdu *Habe und Heimat.*

D. R. REUL.

J. JOMIER. **Bible et Coran** (Coll. « Foi vivante »). — Paris, Éd. du Cerf, 1959, in-16, 152 p. ; 480 fr. fr.

Cette plaquette étudie succinctement les rapports historiques, littéraires et doctrinaux entre l'Islam d'une part, le judaïsme et le christianisme d'autre part. Cette étude est faite dans un esprit de rapprochement et de compréhension sans tomber cependant dans un concordisme équivoque et en restant très objective ; trop objective peut-être en ce sens qu'elle se cantonne un peu trop exclusivement dans l'observation des faits externes sans en dégager suffisamment la signification spirituelle.

M. P.

LITTÉRATURES CHRÉTIENNES

A. ADAM. **Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis** (Beihefte zur ZNW, 24). — Berlin, Töpelmann, 1959, in-8°, XII-90 p.

Le problème des origines de la gnose est à l'ordre du jour. Si on admet de plus en plus son indépendance du fait chrétien, on ne peut guère cerner la date de son apparition. C'est à une gnose préchrétienne que l'A. rattache les psaumes manichéens de Thomas ainsi que l'Hymne de la Perle contenue dans les Actes de Thomas. Certains arguments semblent valoir, mais l'utilisation de Sag. 18. 14-16 comme témoin de cette première Gnose, autant que l'origine nord-mésopotamienne du livre entier nous semble difficile à admettre sans explication. Il eût été opportun d'étudier plus complètement la typologie de la perle dans la litt. patristique ancienne : cfr Usener in *Theol. Abh. C. v. Weizsäcker gew.* et Knightley, *Dissertation Abstracts* 17, 1957, 1339 ss. On aurait pu ajouter au dossier un *logion* de l'Év. de Thomas récemment découvert : *Muséon*, 70, 1957, p. 308. On trouvera dans ce livre, en plus de la traduction des textes étudiés, des remarques intéressantes. Mais le domaine est mouvant et nos hésitations n'enlèvent rien à la valeur du livre.

M. B.

SAINT IGNACE. **Lettres.** Traduites et commentées par G. DUMEIGE, S. J. (Coll. « Christus », textes). — Paris, Desclée De Brouwer, 1959, in-16, 528 p. ; 196 fr. b.

SAINT IGNACE. **Journal spirituel.** Traduit et commenté par M. GIULIANI, S. J. (Coll. « Christus », textes). — Paris, Desclée De Brouwer, 1959, in-16, 148 p. ; 86 fr. b.

Dans les *Monumenta hist. S. J.*, les lettres du fondateur dépassent les six mille. On en présente ici deux cents, en traduction française soignée et de lecture facile. Leur intérêt vient de ce qu'elles révèlent le Maître : il a l'œil ouvert sur tout, sait dire le mot précis, tracer la ligne de conduite utile. Il domine son correspondant quel qu'il soit, car il a prévu exactement ce qu'il attend de chacun et où il entend aboutir. Ce maître si avisé est aussi un saint voué à fond à la cause de Dieu ; il vit d'un grand désir d'aider les âmes. Quand, malgré sa supériorité, il signe : « Inigo, pauvre en bonté », il exhale l'intime sentiment de son être devant Dieu. Le choix de ces lettres nous fait pénétrer dans une étonnante diversité de situations : valeur de l'Université de Paris pour un jeune Espagnol, discernement de la vocation, sens exact de la pauvreté religieuse, de l'obéissance, la réforme des bénédictines de Catalogne, l'alimentation des étudiants à Louvain, le peu d'importance et même le danger des larmes durant la prière (p. 326). Ce point est digne d'attention car, dans son *Journal spirituel*, si fréquente est la mention des larmes qu'Ignace lui-même verse en priant, que l'on pourrait croire qu'il leur attache une importance excessive. — Ce *Journal spirituel* est un document d'ordre mystique de très haut intérêt. Fragment rédigé en bref, de février 1544 à février 1545, il est raturé, informe, personnel, c'est-à-dire non destiné à être transmis. Mais par-delà les mots jetés sur le papier, il permet d'entrevoir les grâces d'« intelligence divine » reçues par le saint et l'intensité du drame vécu par lui aux approches de Dieu. L'introduction fait juger du mérite de M. G. : pour bien comprendre avant de traduire, il lui a souvent fallu établir son texte. I. RYELANDT.

A. Favale, S. D. B. **Teofilo d'Alessandria (345 c. — 412)**. Scritti, vita e dottrina (Biblioteca del « Salesianum »). — Turin, S. E. I., 1958, in-8°, 236 p.

Jusqu'ici, on n'avait sur Théophile que des travaux d'approche. Ceux-ci avaient été poussés avec assez de précision par M. Richard et d'autres pour qu'on pût enfin désirer une vue d'ensemble sur sa personnalité complexe et sur une époque non moins embrouillée. C'est ce que fait cette très sérieuse monographie, qui reprend d'abord l'inventaire des écrits et des sources, et ensuite présente une synthèse sur la vie et la doctrine, questions rarement abordées de front jusqu'ici. La figure de Théophile n'en sort pas renouvelée. Chez ce styliste hors pair, le théologien à l'orthodoxie méritoire mais sans envergure est souvent au service du politique, astucieux et malheureux. C'est le prélude à l'effacement d'un siège auquel Cyrille conférera un dernier éclat. M. B.

R. Weijenborg, O. F. M. **De Authenticitate et Sensu quarumdam Epistularum S. Basilio Magno et Apollinario Laodiceno adscriptarum** (Extrait de *Antonianum* 33, 1958 et 34, 1959). — Rome, Via Merulana 124, in-8°, 142 p.

Les études récentes de Prestige et de H. de Riedmatten sur Basile et Apollinaire sont à l'origine de cette série d'articles, ainsi que tout le courant d'études basiliennes florissant de nos jours. Cela n'a pas empêché le P. W. d'apporter du neuf. Nous ne croyons pas pouvoir porter un jugement rapide sur ses thèses. Elles écornent au passage un peu toutes les théories admises actuellement. Reconnaissons que c'est avec respect et en connaissance de cause que l'A. corrige et amplifie. Les conséquences de cette étude sont telles sur l'histoire littéraire, dogmatique et ecclésiastique de cette époque que nous sommes obligés de renvoyer aux excellents résumés faits par l'A. à la suite des deux

derniers articles. Travail nouveau donc, d'où la figure de Basile sort changée en partie, mais travail sérieux. M. B.

Patrologiæ Latinae Supplementum. Accurante Adalberto Hamman. Vol. I, fasc. 4. — Paris, Garnier Frères, 1959, in-4°, col. 1341-1756.

La *Revue bénédictine* a présenté à ses lecteurs (t. LXIX, 1959, p. 337-342) l'heureuse entreprise menée de concert par le Père Hamman et M^lle^ Guillaumin en vue d'une revalorisation de la Patrologie latine de Migne. En voici le quatrième fascicule ; il est entièrement consacré aux œuvres de Pélage et de ses disciples. On y trouve notamment une trentaine de pièces complétant le dossier pélagien et cette très longue *Expositio libri Job* que le ms. Cassin 371 transmet sous le nom du prêtre Philippe mais que le Père Vaccari a attribué naguère à Julien d'Éclane. — Avec ce fascicule s'achève le premier volume du *P. L. S.* Les éditeurs y ont joint trois index fort utiles : celui des pièces réimprimées, celui des manuscrits cités et celui des *Incipit*, heureux complément aux tables de Vattasso. Dix-sept colonnes d'*Addenda et corrigenda* (Dom Fischer, de Beuron, surtout, a permis de préciser certaines notices) témoignent éloquemment du grand souci d'exactitude qui anime M^lle^ Guillaumin. Enfin, la consultation des 1756 colonnes du volume est facilitée par la liste des *Loci PL in PLS collati;* on est agréablement surpris d'y constater que, sur l'ensemble des 21 premiers tomes de Migne, pas moins de trois cents passages ont fait l'objet d'une notice dans le Supplément. P. V.

Saint Augustin. **La Cité de Dieu.** I. *Livres I-V: Impuissance sociale du paganisme.* II. *Livres VI-X: Impuissance spirituelle du paganisme* (Bibliothèque Augustinienne, 5^e^ série, 33-34). — Paris, Desclée De Brouwer, 1959, 2 vol. in-16, 876 et 676 p. ; 330 et 270 fr. b.

La Bibliothèque Augustinienne a réparti son édition de la Cité de Dieu en cinq volumes correspondant à une division qu'Augustin lui-même suggérait dans la Lettre à Firmus. Trois volumes ont déjà paru ; nous rendons compte ici des deux premiers. Le texte est, conformément au programme de la collection, la reprise du meilleur texte critique qui ait été donné jusqu'à présent : celui de la 4^e^ édition de Dombart-Kalb (Teubneriana). Les principales variantes de Migne et du *Corpus Christianorum* sont données en note. L'introduction générale, les introductions à chaque volume et les notes avaient été préparées par Gustave Bardy. Achevées trois ans avant sa mort (1955), elles ont été complétées et mises à jour par F. J. Thonnard et M. A. Devynck. Une abondante bibliographie, tables et index, offrent un excellent instrument de travail. Les notes n'aident pas seulement à suivre, à travers les nombreuses digressions de ces dix premiers livres, le thème majeur des deux Cités ; elles forment un commentaire presque indispensable pour la lecture de cette œuvre si riche en réminiscences historiques de l'Antiquité. Nul n'était mieux à même de le faire que G. Bardy. La traduction de G. Combès sacrifie parfois l'élégance à une fidélité rigoureuse. Elle ne vaut pas celle, malheureusement inachevée, de P. de Labriolle. Qu'il suffise de citer une phrase, parmi quelques autres, où le souci du mot à mot confine à la maladresse : « ...dans les temps antérieurs... à la connaissance par les peuples de son Nom dont ils jalousent en vain la gloire » (de Civ. Dei 2, 3). P. de Labriolle traduisait cette même phrase avec la plus grande aisance : « ...avant que son Nom n'eût brillé parmi les peuples d'un éclat qu'ils jalousent en vain ». Reconnaissons que le

latin du *De Civitate Dei* est particulièrement difficile à rendre élégamment en notre langue. La valeur de cette édition claire et maniable n'en constitue pas moins un énorme progrès sur les précédentes. J-B. R.

PRUDENCE. **Die Psychomachie.** Eingeführt und übersetzt von U. ENGELMANN, O. S. B. — Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1959, in-8°, 96 p., 24 pl. h.-t. ; DM. 16.

Malgré les quinze siècles qui nous séparent de lui, Prudence ne laisse pas de charmer le chrétien cultivé d'aujourd'hui, comme le prouvent les nombreuses éditions et études qu'on lui consacre encore. Dom Engelmann, bibliothécaire de Beuron, nous offre ici une luxueuse édition de la Psychomachie. Elle comprend une introduction, où sont fort bien caractérisés le contenu et le sens profond de l'ouvrage, ainsi qu'une élégante traduction allemande en regard du texte latin. Pour ce dernier, l'auteur a repris tel quel le travail de J. Bergman (*C.S.E.L.*, t. LXI), n'acceptant qu'une seule des sept corrections proposées en 1948 par M. Lavarenne : au vers 879, il lit *recisum* pour *reciso*. Mais ce qui rehausse surtout la valeur du présent travail, c'est l'addition des vingt reproductions de dessins à la plume dont est magnifiquement orné le ms. 135 de Saint-Gall ; à leur manière, ces dessins témoignent du succès qu'a dû récolter Prudence à Saint-Gall même autour de l'an mil. Une très légère rectification : page 28, à propos des gloses, le sigle .i. se lit *id est* et non *id*. L'exemple allégué du vers 224 postule d'ailleurs cette lecture. P. V.

P. B. CORBETT. **The Latin of the Regula Magistri.** With particular reference to its colloquial aspects. A Guide to the Establishment of the Text (Recueil de travaux d'histoire et de philologie, IV, 17). — Louvain, Publications universitaires, 1958, in-8°, 308 p. ; 320 fr.

Depuis la publication, due aux soins conjugués de dom Vanderhoven et de M. Masai avec la collaboration de M. Corbett, de l'édition diplomatique du ms. 12205 de Paris de la *Regula Magistri*, en 1953, nous attendons tous que le tome complémentaire d'études vienne jeter enfin quelque lumière définitive sur cet important ouvrage du monachisme occidental. Des « circonstances imprévues », nous dit-on, en retardent l'achèvement. Entretemps, M. Corbett livre ici plusieurs observations touchant le latin, et plus exactement le latin parlé, tel qu'il se manifeste à travers le texte de la Règle. L'A. suit page par page, ligne par ligne, l'édition diplomatique, commentant tel terme, relevant telle forme particulière, rappelant tel autre parallèle. Les particularités orthographiques font l'objet d'un chapitre préliminaire. Ces notes pleines d'intérêt reprennent pour une large part le contenu de la thèse doctorale que M. Corbett présenta à Louvain en 1954. Elles s'avéreront indispensables à celui que tenterait l'entreprise, ardue certes mais combien utile, d'une édition critique de la *Regula Magistri*. P. V.

De Proprietate Sermonum vel Rerum. A Study and Critical Edition of a Set of Verbal Distinctions by M. L. UHLFELDER (Papers and Monographs of the American Academy in Rome, XV). — Rome, American Academy, 1954, in-8°, 116 p.

Cette collection lexicographique, qui n'est ni sans histoire ni sans intérêt, n'avait pas été éditée depuis Migne, qui l'avait simplement reproduite des *Opera* de saint Isidore de Séville, publiés par Arevalo, en 1803. C'est dire si une édition aussi soignée que la présente est bienvenue. L'auteur, en une abon-

dante introduction, étudie le genre, les sources, les manuscrits. Pas de raison sérieuse de maintenir l'attribution à Isidore. Le texte a été établi compte tenu des *Prolegomena* d'A. Macé (1900) et l'apparat critique mentionne plus de 20 mss. Une concordance a été dressée entre tous ceux-ci, dans lesquels varie l'ordre des 255 *differentiae*. Cette édition ne paraît rien laisser à désirer.

TH. D.

D. Norberg. **Introduction à l'étude de la versification latine médiévale** (Studia Latina Stockholmiensia, V). — Stockholm, Almquist et Wiksell, s. d., in-8°, 218 p.

L'aisance avec laquelle l'A. se meut dans le *mare magnum* que constitue la poésie latine du moyen âge, fera apprécier davantage la modestie de son titre : « Introduction... » Autant dire qu'il ne prétend pas donner la solution de toutes les difficultés. Il passe en revue toutes les formes connues de la versification latine médiévale, relevant les procédés, soulignant les intentions, recherchant les sources. Les praticiens et tous ceux qui l'auront suivi, sachant l'impossibilité de ramener cette variété, fille de l'inspiration lyrique, à quelques lois générales, lui sauront gré des nuances de ses conclusions. La poésie chrétienne est sûrement fille de la poésie romaine classique, et de la rhétorique... Saint Augustin et saint Ambroise en sont les pères. Mais le rythme nouveau, accentuel surtout, n'est pas facile à saisir ou du moins à définir légalement. TH. D.

LITURGIE

Liturgisch Woordenboek. Aflev. 2. — Roermond (Pays-Bas) et Maaseik (Belgique), Romen en Zonen, 1959, 17,5×25, 160 p. (col. 321-640), 9 illustr., 12 pl. (28 sujets) h.-t. ; 140 fr. b.

A l'occasion de la première livraison, nous avons indiqué le but de cet ouvrage : pastoral et doctrinal plus qu'archéologique ou historique ; cela explique la brièveté relative de certains articles où l'on aurait aimé trouver plus de détails ; mais de nombreuses indications bibliographiques faciliteront un élargissement de l'étude. Parmi les nouveaux collaborateurs nous remarquons C. Coppens, O. S. B., d'Affligem. La livraison débute par la suite de *Brevier* (encore 7¼ col.) et se termine par *Durandus*. Impossible de mentionner tous les articles qui le mériteraient. Les plus développés sont, entre autres, *Cisterciënzers* (9 col.), *Concelebratie* (5¼ col.), *Consecratie* (9¼ col.), *Deelname* (participation active à la liturgie : 9 col.), *Dodenliturgie* (8 col.), *Dominicanen* (9½ col.) Au baptême sont consacrées plusieurs notices (de *Doopbeloften* à *Doopwater* : 39¾ col.). On n'a oublié ni Mgr G. Van Caloen, O. S. B., fondateur de notre *Revue Bénédictine* (d'abord *Messager des Fidèles*) ni le monastère de Chevetogne. Nous voyons avec plaisir que les livraisons se suivent assez rapidement.

D. R. REUL.

Officium Hebdomadae Sanctae et octavae Paschae. Cum cantu, juxta ordinem Breviarii, Missalis et Pontificalis romani. Editio typica. — Rome, Typis Polyglottis Vaticanis, 1959, in-16, XXIV-736-32* p. sur papier bible.

Présentation excellente. On y trouve au complet les cérémonies de la semaine sainte : messes, offices, consécration des Huiles. On y a joint les mélodies grégoriennes. Pourquoi ne pas y avoir ajouté aussi la notation musicale de la

missa brevis recommandée par l'instruction du 3 sept. 1958? On s'étonnera en outre de trouver fixées après None les messes des trois premiers jours de la semaine sainte ; la même Instruction prévoyait en effet la célébration de la messe conventuelle après Tierce. Sans doute l'édition était-elle en cours avant la parution de l'Instruction. H. N.

A.-G. Martimort et Fr. Picard. **Liturgie et musique.** Traduction de l'Instruction *De musica sacra et sacra liturgia*, de la S. C. R. en date du 3 sept. 1958, avec commentaires (Coll. « Lex Orandi », 28). — Paris, Éditions du Cerf, 1959, in-16, 232 p. ; 750 fr. fr.

Le titre indique suffisamment le contenu de l'ouvrage qui est appelé à rendre de grands services. L'Instruction romaine du 3 sept. 1958 est dense; tout n'est pas à y mettre sur le même pied. Les commentaires minutieux, très nuancés, intelligents et équilibrés, aideront à clarifier des positions souvent faussées par les interprétations tendancieuses, — œuvres d'esprits partisans de gauche ou de droite, — des documents pontificaux. H. N.

J. van den Bosch, O.S.C. **« Capa, Basilica, Monasterium » et le culte de saint Martin de Tours.** Étude lexicologique et sémasiologique (Latinitas Christianorum Primaeva, fasc. XIII). — Nimègue, Dekker et Van De Vegt, 1959, gr. in -8°, xvi-166 p. ; fl. 8,90.

L'A. n'est pas le premier à étudier, du point de vue lexicographique et sémasiologique, les termes de *Capa*, *basilica* et *monasterium*. Ce qui fait l'originalité de son étude, c'est qu'elle tend à établir le lien étroit rattachant l'évolution de ces mots et leur influence sur le français au culte populaire de S. Martin de Tours. En effet, à l'aire de diffusion du culte en France dans le haut moyen âge correspond celle de la différenciation des formes et des sens qui devaient aboutir au vieux français *chapelle*, *basoche*, *moutier*. L'A. étudie ce curieux processus suivant une méthode rigoureuse, dont les résultats nouveaux semblent bien acquis définitivement. Pour mieux étayer sa démonstration, il n'a pas hésité à donner de larges exposés sur l'histoire générale des termes envisagés. Les développements sont particulièrement bienvenus en ce qui concerne *basilica* et *monasterium*. En bref, nous avons ici un excellent travail, qui fait bonne figure dans la collection où il a trouvé place. C. L.

V. Saxer. **Le Culte de Marie Madeleine en Occident, des origines à la fin du moyen âge** (Cahiers d'archéologie et d'histoire, 3). — Auxerre, Publ. de la Soc. des Fouilles archéol. et des Monuments hist. de l'Yonne, 1959, 2 vol. gr. in-8°, L-464 p. et neuf cartes ; 3.300 fr. fr.

La Madeleine est dans l'optique de la piété médiévale un personnage composite incarnant les trois Marie des Évangiles. Déjà connu par diverses publications afférentes au sujet, M. l'abbé Saxer présente en ces deux volumes le résultats d'une vaste enquête sur le culte en Occident, depuis ses timides commencements au début du moyen âge jusqu'à son déclin à la fin de l'époque. Sujet complexe, touffu, et jamais exploré à fond. Après une Introduction formulant les problèmes et exposant les sources d'information, l'étude se déploie en trois parties. La première, *Le haut moyen âge*, relève les premières manifestations du culte liturgique, et présente, concernant le problème des sanctuaires et des reliques, les témoignages valables pour le x^e^ siècle. La deuxième

partie, *L'essor et l'apogée aux XI^e et XII^e siècles*, traite des sanctuaires au XI^e siècle et de l'influence rayonnant de Vézelay avant la 2^e croisade, influence attestée par l'apparition des sanctuaires occidentaux de 1100 à 1146, passe ensuite à l'influence de l'abbaye bourguignonne après la croisade, et enfin au culte de la Madeleine durant la période envisagée. Troisième partie, *Le déclin du XIII^e au XVI^e siècle ;* ce déclin résulte principalement de la décadence de Vézelay au XIII^e siècle, dont les répercussions se font sentir en Europe occidentale de 1200 à 1278 ; par contre, de 1279 à 1399 s'accuse de plus en plus le rayonnement des sanctuaires provençaux ; au cours des XV^e et XVI^e siècles, la dévotion va s'affaiblissant, cependant qu'après une période d'épanouissement, la liturgie magdalénienne suit la même courbe descendante. En conclusion, l'A. dégage l'esprit de la dévotion envers la Madeleine médiévale, qui se nourrit du souvenir de la pécheresse convertie, de son âme contemplative, du privilège qui lui fut accordé de la première vision du Ressuscité ; puis il présente en raccourci le résultat de l'enquête concernant les Faits, et propose une solution personnelle aux problèmes historiques et théologiques.

Ce schème ne peut donner qu'une image très imparfaite des richesses contenues dans cette œuvre, et malheureusement, les limites imposées à notre recension ne permettent pas d'entrer dans le détail. Il faut cependant insister sur le fait que l'histoire organique des origines, de l'expansion et du déclin décrite par M. S. repose sur une étude extraordinairement approfondie des sources diplomatiques, littéraires, monumentales et liturgiques. On ne peut qu'admirer, outre l'ampleur et la sûreté de l'information, l'esprit sainement critique, qui anime la discussion des témoignages. La part prépondérante prise dans toute cette histoire par les monastères bénédictins doit être signalée aux historiens de l'ordre monastique : guidés par d'excellentes Tables, ils auront grand profit à tirer de ce livre. Non moins dignes d'intérêt sont diverses annexes : au seuil de l'ouvrage une abondante Bibliographie ; en appendice une édition critique des textes liturgiques et des manuscrits consultés. En un mot, nous avons ici un maître livre, dont la Préface, écrite par M. I. H. Marrou, exalte à juste titre les mérites exceptionnels. C. LAMBOT.

THÉOLOGIE

F. DE LANVERSIN, S. I. **Dieu... ; Jésus, Homme-Dieu... ; La Vierge Marie... ; L'Église, Corps Mystique du Christ... ; La doctrine de la Grâce... ; La doctrine des Sacrements... — dans les documents du Magistère.** — Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1956 à 1959, six fascicules de 43 à 80 p.

Recueils des principaux textes du magistère, traduits en français à l'usage des débutants en théologie dogmatique, ces fascicules sans prétention seront utiles aux séminaristes que même le latin de Denzinger semble parfois remplir d'effroi sacré. E. F.

Th. MULDOON. **Theologiae Dogmaticae Praelectiones.** III. *De Deo creante et elevante.* — Rome, Officium Libri Catholici, 1959, 17,5×25, XVI-418 p.

L'A., docteur en théologie, est doyen de la faculté de Sydney, où il est professeur de dogmatique. Le volume se présente très bien : couverture illustrée,

impression claire. Malheureusement quelques erreurs typographiques ; et, p. XIV, on a oublié le paragr. *de Monogenismo*, d'où désaccord entre l'*Index* et le texte. Bonnes bibliographies au début du livre et çà et là au bas des pages. *Tota res agenda in tres partes dividitur, quarum prima de ipsa creatione omnium rerum agit, secunda autem de rerum conservatione et gubernatione, tertia demum de hominis elevatione et lapsu.* Impossible d'énumérer ici toutes les positions de l'A. Dans l'ensemble on peut dire qu'il est très traditionnel, et quant à la doctrine, et quant à la méthode d'exposition. On se demandera peut-être si, perdant de vue le principe des *genres littéraires*, il ne prend pas trop à la lettre certains passages de la Genèse, p. ex., II, 7, 21-23 ; car le récit parallèle postérieur, moins anthropomorphique, plus savant, de I, 27, dit simplement : *Et creavit Deus hominem ad imaginem suam ; ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos.* Nous sommes d'accord pour rejeter non seulement le *Transformisme absolu*, soit purement matérialiste, soit excluant toute intervention divine après la création, mais aussi, en ce qui concerne l'homme (l'A. l'admet comme hypothétiquement possible pour les règnes végétal et animal), le *Transformisme mitigé exigitif* selon lequel l'infusion d'une âme spirituelle serait à un certain moment exigée ; mais nous ne croyons pas que le texte biblique exclue nécessairement (autre chose est la question de fait) le *Transformisme mitigé non-exigitif* de A. et J. Bouyssonie, E. Amann, et des PP. Sertillanges et Theilhard, selon lequel *Deus animam rationalem infudit, quamvis corpus evolutum hanc infusionem de se non vere exigeret.* Pour la question de fait, nous le concédons : *Nihil usque hodie quod sit positivum, clarum et certum, attulit nobis scientia circa originem hominis ;* il nous faut donc observer *maximam moderationem et cautelam.* Ne pouvant nous étendre davantage, attirons seulement encore l'attention sur un essai de conciliation du concours divin avec la liberté humaine que l'A. propose pp. 278-282. Cela concorde presque entièrement avec nos idées personnelles, qu'il serait trop long d'exposer ici. Concluons. L'A. a certainement atteint son but : *Unum solum attingere volebam, scilicet expositionis claritatem, ut iuvenum mentes in arduis veritatis viis pro viribus instruerem ;* mais il nous semble qu'on n'est pas obligé de faire siennes, jusqu'aux moindres détails, toutes ses conclusions. D. R. REUL.

Mgr M. SCHMAUS. **Katholische Dogmatik.** Band IV, 2. — Munich, Max Hueber, 1959, in-8°, XX-748 p. ; DM. 29,80.

On connaît tout le mérite de la *Katholische Dogmatik* du Dr. M. Schmaus. Cette œuvre dont la visée est immédiatement théologique et qui cherche à répondre aux besoins et problèmes de notre temps, ne perd pas cependant sa précision : kérygmatique et théologie scientifique cherchent à s'y recouvrir. Sans être négligé, l'angle philosophique des questions n'est jamais qu'un point d'appui, non un point de départ. La partie positive, doctrine de l'Écriture et des Pères, sert d'exemple et de référence. Si elle est mieux intégrée que dans les manuels courants, s'il faut approuver le principe qui consiste à faire peu de citations mais longues, nous croyons que, de ce côté, un progrès est encore réalisable. Ainsi le témoignage de saint Éphrem est réduit aux œuvres conservées en grec et douteuses (au moins l'une d'entre elles), alors que ce Père syriaque a des conceptions très particulières sur les fins dernières, conceptions qu'il n'est d'ailleurs pas seul à avoir (cfr Daniélou *in* Eranos-Jahrbuch, 22, 1953, 433-473), or, on ne les trouve pas mentionnées. Quand il présente une question controversée, l'auteur ne prend pas nécessairement parti dans les

termes où elle est posée, mais il rappelle les données de la foi et du sens chrétien (voir pour l'ordination naturelle à la vision béatifique, p. 663-665). L'ensemble forme un manuel d'envergure, lisible malgré sa densité, et abordable, pensons-nous, à tout esprit formé. Il conserve à tout moment le sens de l'actualité, tout autant que de la valeur théologique des « réalités terrestres » (ainsi pour la mort). M. B.

Theologisch Woordenboek. Sous la direction de H. Brink, O. P., 3 vol. I. A-Ge ; II. Ge-Mo ; III. Mo-Z. — Roermond (Pays-Bas) et Maaseik (Belgique), Romen en Zonen, 1952-1958, 16,5×24, xix-812, iv-864, ix-861 p. (col. 1-1624, 1625-3350, 3351-5074) ; chaque vol. relié, jaquette illustr. en coul. 700 fr. b.

Après le *Bijbels Woordenboek* (*Rev. Bén.*, 1959, p. 370) voici achevé le *T. W.* Trois considérations en ont dirigé la composition : 1° Il est destiné aux prêtres du ministère, aux étudiants en théologie, aux laïcs cultivés. On a donc cherché à donner des exposés clairs, précis, de l'état actuel des questions, sans entrer dans les détails trop techniques ou scientifiques ; 2° Ce *T. W.* fait partie d'une série. Le *Bijbels W.* a déjà paru. Un *Liturgisch W.* est en cours de publication. Et on prépare un *Godsdiensthistorisch W.* et un *Kerkhistorisch W.* Dans le présent *T. W.* on a donc omis ce dont la place était mieux indiquée ailleurs, p. ex., les développements purement historiques, les renseignements biographiques, en se limitant à ce qui est indispensable pour les explications doctrinales ; 3° Dans ces limites, on a donné au contenu du *T. W.* une grande extension : Théologie fondamentale, dogmatique, morale, spirituelle ; apologétique ; droit canonique ; théologie des chrétiens dissidents, orientaux et autres ; etc. L'orientation est plutôt thomiste ; mais on a veillé à exposer objectivement les autres systèmes et à éviter toute controverse. Nombreuses indications bibliographiques ajoutées aux divers articles ; notre *Rev. Bén.* n'a pas été oubliée. On a eu recours à 92 collaborateurs pour le t. I, 93 pour le t. II, 100 pour le t. III, parmi lesquels nous remarquons notamment les chan. Aubert et Thils, de l'Université de Louvain ; DD. J. Leusink et V. Truyen, O. S. B., et A. Stoelen, O. Carth. ; les PP. L. Bender et P. Van Overbeke, O. P., L. Willaert, S. J. ; le prof. Oberman, de la Harvard University. Sauf erreur, nous avons compté près de 3000 articles pour l'ensemble de l'ouvrage. Certains sont presque des traités (les chiffres indiquent le nombre de colonnes) : *Jesus Christus*, 73¾ (plus : *Hart van Jesus*, 10¼ ; *Kenosis* 2½ ; *Mensenzoon*, 3 ; *Mensheid van Christus, devotie*, 5¾ ; *Menswording*, 3¼ ; *Messias*, 10¼ ; *Verlossing*, 15½ ; *Wederkomst van Chr.*, 4½) ; *Maria*, 73¼ ; *God*, 65 (plus : *Jahweh*, 3½) ; *Theologie*, 57 (plus : *Apologetica*, 15¼ ; *Dogma*, *Dogmageschiedenis*, *Dogma-ontwikkeling*, 29½ ; *Moraaltheologie*, 24¼ ; *Ascetiek* et *Ascese*, 13 ; *Mystiek*, 23¼ ; *Patristiek*, 36 ; *Scholastiek*, 15¼ ; *Geestelijk leven*, 19½ ; *Oosterse Theologie*, 10 ; etc.) ; *Drieëenheid*, 48¾ ; *Sacrament*, 45½ (plus : *Merkteken*, 6½ ; *Doopsel*, 25½ ; *Vormsel*, 30 ; *Eucharistie*, 37½ ; *Misoffer*, 30½ ; *Transsubstantiatie*, 6¼ ; *Communie*, 17 ; *Biecht*, 34¾ ; *Biechteling ; Biechtgeheim ; Biechtvader ; Oliesel*, 10½ ; *Wijding*, 14½ ; *Priesterschap*, 43½ ; *Huwelijk*, 34 ; *Huwelijksbeletsel ;* etc.) ; *Augustinus, H.*, 44¼ (plus : *Augustinisme* de la haute scolastique, 7½ ; *Augustijnen*, écoles, 14¾) ; *Dominicanen*, 44 (plus : *Thomas van Aquino*, 29½ ; et nombreux autres écrivains O. P.) ; *Genade*, 43½ (plus : *Genade van Bijstand, Genade van Eindvolharding*, etc.) ; *Liefde*, 42¾ ; *Geweten*, 39 (plus : *Gewetensonderzoek, Gewetenstwijfel*, etc.) ; *Kerk*, 37 (plus : *Katholieke K.*, 10½ ; *K. en Staat*, 7½ ; *Kerkelijk*

Recht, 5¼ ; *Kerkvader*, 4½, plus les notices particulières à chacun ; *Kerkvergadering*, 3¼, plus les notices spéciales : *Trente*, 15 ; *Vaticaan*, 13 ; *Florence*, 7½ ; etc.) ; *Paus*, 34½ ; *Geloof*, 30 (plus : *Geloofsbelijdenis ; Geloofsbepaling ; Geloofsregel ; Geloofstwijfel ; Geloofswaarheid ; Geloofszekerheid ;* etc.). Nous devons renoncer à énumérer les articles de moins de 30 colonnes ; nous n'en finirions pas. Limitons-nous à quelques-uns. *Hoop*, 15½. Théologie et spiritualité des Ordres ou Congrégations, outre les Dominicains et Augustins déjà cités : *Benedictijnen*, 18½ (plus de nombreuses notices spéciales : *Benedictus ; Anselmus van Canterbury ; Babenstuber ; Baker ; Beda ; Benedictus van Aniane ; Blosius ; Butler ; Casel ; Cisneros ; Gottscalc ; Gregorius de Grote ; Gueranger ; Hedley ; Janssens* (*Laur.*) de Maredsous ; *Joannes van Kastl ; Lanfrancus ; Mabillon ; Marmion C.*, abbé de Maredsous, dont le procès de béatification est en cours au tribunal diocésain de Namur ; *Mauristen ; Paschasius Radbertus ; Petrus Damiani ; Petrus Venerabilis ; Pitra ; Ratramnus ; Rhabanus Maurus ; Rupert van Deutz ; Schramm ; Stolz ; Ullathorne ; Vonier ; Walafridus Strabo ; Willem van S. Thierry ;* même *O. Lottin*, encore en vie ; et nous en avons omis des plus anciens) ; *Carmelieten*, 10 (plus de nombreuses notices spéciales) ; *Cisterciënzers*, 22 (plus des notices spéciales : *Bernardus van Clairvaux ; Bona ; Rancé ;* etc.) ; *Franciscaanse School*, 22¾ (plus des notices spéciales : *Antonius van Padua ; Bonaventura ; Ockham ; Ockhamisme ; Petrus Joannis Olivi ; Scotus ; Scotisme ; Spirituelen ;* et quantité d'écrivains plus récents) ; *Jezuïeten*, 23½ (plus d'innombrables notices spéciales) ; *Kartuizers*, 17 (plus des notices spéciales : *Dionysius de K.*, etc.) ; *Kruisheren*, 8½ ; etc. *Spiritualiteit* propre aux divers pays : *Duitse Sp.*, 4¾ ; *Engelse Sp.*, 9¼ ; *Franse Sp.*, 1½ ; *Italiaanse Sp.*, 10½ ; *Nederlandse Sp.*, 15¾ ; *Spaanse Sp.*, 3 ; articles auxquels s'ajoutent des notices spéciales : *Bérulle ; Bérullisme ; Geert Groote ; Gerson ; Moderne Devotie ; Newman*, 15½ ; *Ruusbroec*, 7¾ ; etc. Philosophes anciens : *Aristoteles* et *Aristotelisme*, 8 ; *Plato* et *Platonisme*, 6¼ ; *Plotinus*, 2¼ ; *Stoïcisme*, 3 ; etc. Philosophes belges médiévaux : *Godfried van Fontaines ; Henricus van Gent ; Siger van Brabant. Arabische Filosofie*, 5 (plus des notices spéciales : *Averroes, Averroïsme, Avicebron, Avicenna*). Philosophes et autres écrivains modernes : *Barth ; Bergson ; Blondel ; Descartes ; Erasmus ; Galilei ; Hegel ; Heidegger ; Husserl ; Jaspers ; Kant ; Kierkegaard ; Lavelle ; Marcel Gabr. ; Renan ; Sartre ; Scheler ;* etc. N'oublions ni le card. *Mercier* ni Edith *Stein*. Questions à l'ordre du jour : *Antisemitisme ; Communisme*, 19 ; *Democratie*, 7½ ; *Evolutie*, 14¾ ; *Existentialisme ; Geboortebeperking ; Gezinsloon ; Kapitalisme ; Katholieke actie ; Kunst en zedelijkheid ; Kunstmatige inseminatie*, 9 ; *Liberalisme ; Loon* et *Loonmoraal ; Narcoanalyse ; Oecumenische beweging ; Parapsychologie ; Periodieke onthouding ; Polygenese ; Psychoanalyse ; Situatie-Ethiek ; Sociale Vraagstuk*, 13¾ ; *Sociale Ethiek* et *Sociale Rechtvaardigheid ; Socialisme* et *Socialisatie ; Waarde-Filosofie*. Nous devons nous arrêter. Impossible d'entrer dans le détail des notices. Et sans doute en avons-nous omis qui mériteraient une mention. Nous ne prétendrons pas que ce *Theol. Woordenboek* soit absolument parfait. Certains articles auraient pu être plus développés. Nous considérerions sous un autre angle telle ou telle question théologique. Quelques petites inadvertances : p. ex., ce n'est pas *op het groot seminarie te Leuven* (il n'y en a pas), mais à celui de Liège, que *Merkelbach* fut professeur avant son entrée chez les Dominicains. Quoi qu'il en soit, ce *Theol. Woordenboek* constitue un excellent instrument de travail, que nous ne saurions trop recommander à qui connaît suffisamment le néerlandais.

D. R. REUL.

L. Schütz. **Thomas-Lexicon.** Faksimile-Neudruck der « zweiten, sehr vergrößerten Auflage ». — Stuttgart, Frommanns, 1958, in-16, x-890 p.

Humble mais bien précieuse reproduction anastatique de la seconde édition (1895) de cet ouvrage devenu introuvable. En attendant qu'une entreprise analogue nous fasse bénéficier des progrès réalisés dans l'édition critique de saint Thomas, il demeure un instrument de travail indispensable. E. F.

Ch. Journet. **La volonté divine salvifique sur les petits enfants** (Textes et études théologiques). — Paris, Desclée De Brouwer, 1958, in-16, 196 p. ; 110 fr. b.

Dans ce livre, solide, clair et précis comme toujours, Mgr Journet traite tous les problèmes théologiques que pose le salut des petits enfants morts avant l'éveil de la raison. Mais le plus grave de ces problèmes et le plus actuel se rapporte au salut de ceux qui sont morts sans avoir reçu le baptême. Comment concilier à leur égard la volonté salvifique universelle de Dieu, si la nécessité absolue du baptême les exclut en fait du salut? C'est seulement depuis la découverte des dimensions réelles de la terre, et surtout depuis celle, toute récente encore, de l'antiquité prodigieuse de la race humaine sur son sol, que ce problème s'est posé avec toute son ampleur. Car, lorsqu'on songe aux effrayants ravages de la mortalité infantile en dehors des milieux où règne l'hygiène, si l'on y ajoute l'incalculable nombre des avortements, accidentels ou provoqués, on en vient à se demander si les enfants morts sans baptême ne formeraient pas la majorité des êtres humains apparus jusqu'à présent sur la terre. C'est en tout cas par milliards qu'il faudrait les compter. Faut-il donc ajouter, à l'irrémédiable déchet des damnés par juste châtiment de leurs péchés, cet autre déchet immense de l'œuvre rédemptrice du Christ? Mgr Journet estime indubitable que le refus à ces enfants de la béatitude surnaturelle est de foi définie. Avec le P. van Roo, et pour les mêmes raisons, nous pensons qu'on n'est pas en droit de l'affirmer. De plus, Mgr Journet, voulant justement éviter de faire de ces enfants un « déchet », en dehors de l'influence du Christ, développe des considérations qui nous semblent bien peu pertinentes et peu appuyées sur la Révélation. Où parle-t-elle de ce « salut naturel » qui serait procuré par le Christ à ces petits enfants? De plus, toutes les solutions données ici sont situées dans la perspective étroite et purement juridique de ce qui est *dû* et de ce qui n'est *pas dû* à la nature humaine. Est-ce bien là le point de vue de saint Paul quand il dit que Dieu, par miséricorde et par pur amour, veut sauver tous les hommes? N'est-ce pas plutôt une perspective légèrement gauchie par les faux problèmes posés autrefois par ce piètre théologien qu'était Baïus? Dieu veut sauver tous les hommes : c'est un dogme de foi. Par quels moyens? La révélation ne nous a fait connaître que les moyens normaux, publics, officiels, à savoir la foi et le baptême de l'Église. Les définitions de l'Église visent cette voie normale qui s'impose évidemment *sub gravi* à tous ceux qui la connaissent comme telle. Doit-on aller jusqu'à exclure absolument que dans le secret du cœur à cœur personnel de chaque être humain avec le Père des Miséricordes, celui-ci ne laisse à l'innombrable multitude de ceux qui, sans l'avoir refusé eux-mêmes, sont exclus du baptême par l'effet d'un pur accident fortuit ou la culpabilité d'autres hommes, une possibilité réelle d'un véritable salut surnaturel? Plutôt que d'avancer des affirmations contestables, ne vaut-il pas mieux réserver le mystère de l'Amour miséricordieux?

G. GHYSENS.

A. DE SORAS, S. J. et L. RÉTIF. **Sagesse rédemptrice et mystère pascal.** — Paris, Éd. du Vitrail, 1958, in-16, 62 p.

Ce petit volume contient un exposé synthétique du mystère de la Rédemption centré sur le thème de la Pâque. L'auteur s'efforce par là d'échapper à une conception trop notionnelle de ce mystère. Mais il semble avoir changé de terminologie plus que d'optique et le mot Pâque vidé de sa densité historique n'a pas la richesse doctrinale que la tradition théologique a conféré aux termes abstraits. Cet essai montre que le retour à l'universel concret n'est pas chose facile en théologie. Dans une seconde étude, M. Rétif insiste sur l'aspect pastoral que doit revêtir toute célébration pascale qui n'est que spectacle si elle n'est pas la consécration d'un engagement. M. P.

J. LECLERCQ, O. S. B. **L'idée de la Royauté du Christ au moyen âge.** (Coll. « Unam Sanctam », 32). — Paris, Éd. du Cerf, 1959, in-8°, 240 p., 5 pl. h.-t. ; 1.500 fr. fr.

Dom Jean Leclercq avait publié, de 1940 à 1958, dans diverses revues une série d'articles qui tous constituaient des travaux d'approche pour une étude d'ensemble de l'idée de Seigneurie du Christ. Nous trouvons réuni ici le dossier concernant le moyen âge, XIII^e-XIV^e siècles, et un appendice sur saint Justin. Jusqu'ici, selon l'A., les historiens, qui ne se sont pas désintéressés de ce sujet, se sont basés sur des textes polémiques, et non sur l'enseignement ordinaire, et ont trop insisté sur le décalage de cette doctrine vis-à-vis de celle des temps apostoliques (ainsi Stählin) : théocratie ou spiritualisation à outrance. L'originalité de la thèse du savant patrologue et médiéviste se voit étayée alors par une connaissance riche, abondante et imprévue des écrits du temps (voir table des mss). Ce livre érudit se lit cependant aisément et on a eu la bonne idée de traduire les textes cités, nombreux et longs, qui ne l'étaient pas dans les articles originaux. M. B.

R. SCHULTE, O. S. B. *Die Messe als Opfer der Kirche.* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 35). — Münster i. W., Aschendorff, 1959, gr. in-8°, XVI-198 p. ; DM. 17,80.

L'Eucharistie est sacrifice de l'Église. De quelle manière? En vertu de quel principe? Cet aspect du sacrement de l'autel commence à intéresser vivement les théologiens. Avec d'autres, le P. Schulte estime qu'il est nécessaire de faire au préalable des enquêtes de théologie historique. Et pour son compte, il a entrepris d'explorer le haut moyen âge. Le présent ouvrage nous offre le bilan de ses recherches. Celles-ci ont commencé par l'Espagne. En première ligne, Isidore de Séville et la liturgie wisigothique, suivis de Braulio de Saragosse, Félix d'Urgel, Beatus de Liébana et Heterius d'Osma. On passe ensuite en terre britannique pour y rencontrer principalement Bède le Vénérable. En troisième lieu, l'empire carolingien où nombreux sont les théologiens qui livrent des éléments utiles. L'A. examine les Explications de la messe anonymes antérieures à Amalaire, la doctrine eucharistique de Raban Maur et de Walafrid Strabon, d'Amalaire de Metz et des Explications des rites de la messe influencées par son enseignement, de Florus de Lyon et de Remi d'Auxerre. Enfin sont abordés les *Libri Carolini*, Théodulphe d'Orléans, Jonas d'Orléans, Agobard de Lyon, Angelome de Luxueil, Paschase Radbert et Ratramne de Corbie. Tous ces auteurs sont analysés méthodiquement suivant un même procédé, et pour chacun d'eux un résumé fait le point. De cet examen minutieux, il

résulte avec évidence que la doctrine du sacrifice eucharistique offert par l'Église est affirmée partout avec clarté et fermeté, comme corollaire de l'union du corps mystique de l'Église avec le Christ. Il s'agit donc d'une participation infiniment plus large que celle exercée par les assistants d'une messe particulière. Cependant, ces données fondamentales ne sont pas l'objet de spéculations théologiques à proprement parler. Il n'empêche que les données essentielles ne soient formées. Le théologien aura grand profit à puiser dans la documentation parfaitement ordonnée qui fait la richesse de cette belle étude du P. Schulte. C. L.

J. DE BACIOCCHI, S. M. **La vie sacramentaire de l'Église** (Coll. « Foi vivante »). — Paris, Éd. du Cerf, 1959, in-16, 238 p. ; 660 fr. fr.

A part le chapitre consacré à l'Eucharistie si dense, si sobre, si clair, on trouvera cette étude sur les sacrements considérés en particulier et en général fort notionnelle et juridique pour le grand public auquel ce petit volume est destiné. Si le contenu est assez riche et souple pour ne pas heurter nos frères séparés, cette présentation trop exclusivement abstraite a tout ce qu'il faut pour les rebuter, en dépit des intentions contraires de l'auteur. M. P.

S. S. FEDYNIAK, O. S. B. M. **Mariologia apud PP. Orientales.** — Rome, Libreria Mariana Editrice, 1958, gr. in-8°, 102 p.

La matière de cette étude n'est pas aussi étendue que le titre pourrait le faire croire. Seuls sont étudiés S. Basile, S. Grégoire de Nazianze et S. Grégoire de Nysse. La doctrine mariale des Pères Cappadociens est exposée suivant les titres *Hagia, Theotokos, Parthenos. Procathartheisa* (Maria praepurgata), *Basileia.* Certains aspects particulièrement délicats reçoivent un traitement spécial : ainsi, à propos de la sainteté de Marie, le passage difficile de Basile ep. 260 concernant le glaive prédit par le vieillard Siméon, et la portée doctrinale du terme *Procathartheisa.* C. L.

SAN LORENZO DA BRINDISI. **La Vergine nella Bibbia.** A cura di Mariano di Alatri. — Rome, Libreria Mariana Editrice, 1958, in-8°, xx-384 p.; 1.800 lires.

Nonobstant les charges qu'il remplit dans son Ordre, celui des Frères mineurs Capucins, et son activité intense au service de l'Église, notamment dans la lutte contre le protestantisme, S. Laurent de Brindisi (1559-1619), prédicateur infatigable, trouva le temps d'élaborer une œuvre écrite énorme, composée principalement de sermons. C'est seulement à notre époque, de 1928 à 1956, qu'elle fut publiée. Au premier rang figure un *Mariale,* 84 sermons formant une véritable Somme mariale, non pas sèchement didactique, mais animée d'un ardent esprit de dévotion et d'apostolat. On se réjouira d'en posséder dans le présent volume et les deux qui doivent suivre, une bonne traduction italienne. Cette première partie groupe les sermons sous les titres, *La Donna vestita di Sole, L'Annunciazione, Il Magnificat, La Madre beatificata, Maria vivente Dimora di Dio.* Le prédicateur a donc puisé ses thèmes dans la Sainte Écriture, d'où le titre donné au volume, et du reste les sermons sont tout imprégnés de citations ou de reminiscences bibliques. C. L.

Ed. THURNEYSEN. **La foi et les œuvres.** Commentaire de l'Épître de Jacques. — Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959, in-8°, 186 p. ; 7,50 fr. s.

Ce livre contient un commentaire homilétique de l'Épître de S. Jacques. Plus qu'une exégèse de cette épître, on y trouvera les grands thèmes de la foi chrétienne rappelés au cours d'une série de prédications dominicales données à Bâle en 1940-41. La doctrine est centrée sur la justification par la foi, celle-ci n'étant vraie, selon l'A., que si elle produit des œuvres de sanctification qui ne sont que l'extension à tout notre être de l'œuvre du salut opéré par la miséricorde divine. La pensée est simple, chaleureuse, dépourvue de toute polémique, alliant la profondeur théologique au souci des applications concrètes et s'exprimant dans un langage vivant et direct. M. P.

P. Barrau, Ch. Bouchaud, etc. **L'homme au regard de la foi.** — Paris, Éd. Ouvrières, 1959, in-16, 280 p.

Ce volume réunit les textes de conférences données à des religieuses sociales et hospitalières, et consacrées au problème du corps, — sa nature, sa fonction, sa signification chrétienne, — à la lumière de la science, de la philosophie, de l'Écriture et de la Tradition. Toutes les communications s'efforcent d'exorciser la conception dualiste de l'homme, sans y échapper toujours elles-mêmes. Pour y parvenir réellement, il faudrait faire davantage que citer l'Écriture et les Pères : il faut se remettre à leur école pour se former plus que pour s'informer. On risque sinon de donner aux laïcs des condensés d'un enseignement abstrait au lieu de les mettre en contact avec la conception chrétienne réfléchie au niveau même de leur expérience quotidienne. M. P.

N. M. Luyten, A. Portmann, etc. **Immortalité.** — Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958, in-8°, 72 p. ; 4 fr. s.

Cette plaquette rassemble quatre causeries données à la radio suisse sur le sujet de l'immortalité. L'immortalité n'est pas une loi physique, nous dit le savant ; elle est une exigence de l'amour, nous apprend le philosophe. Cet amour nous a été donné en Jésus-Christ ; c'est ce que nous rappellent deux théologiens, le catholique insistant sur la continuité, le réformé sur la discontinuité entre l'ici-bas et l'au-delà. La mise en page très aérée est très agréable. M. P.

J.-M. Congar, O. P. et F. Varillon, S. J. **Sacerdoce et laïcat dans l'Église.** — Paris, Éd. du Vitrail, s. d., in-16, 72 p.

Les deux articles contenus dans cette plaquette cherchent à définir les vocations laïques et sacerdotales dans leur essence et dans leurs relations réciproques. Le travail du P. Congar se situe dans une ligne plus théologique, celui du P. Varillon dans une ligne plus pastorale. Le contraste met en évidence une théologie de l'Église qui se cherche encore sur bien des points et souligne opportunément le renouveau de la théologie du laïcat. A. B.

Ed. Thurneysen. **Doctrine de la cure d'âme** (Bibliothèque théologique). — Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958, in-8°, 260 p. ; 14 fr. s.

Traité de théologie pastorale où la cure d'âme est envisagée surtout sous son aspect individuel : comment proclamer la Parole de Dieu en mettant chacun personnellement en demeure de se reconnaître pécheur devant Dieu, pour obtenir par la foi la grâce du pardon en Jésus-Christ? L'A. insiste beaucoup sur la confession privée des péchés comme élément central de l'entretien intime en quoi consiste la cure d'âme. Mais il ne lui reconnaît aucun caractère

sacramentel ; il ne la réserve nullement au pasteur qualifié. Car, dit-il p. 215, « les Réformateurs ont supprimé la confession en tant que prérogative du prêtre, et *institué* le sacerdoce universel ». Affirmation massive que ni Luther, ni Calvin n'aurait sans doute voulu signer. Le livre est animé d'un grand zèle pastoral ; il est plein de réflexions judicieuses, notamment à propos de la psychologie et de la psychanalyse ; on y voit se refléter une bonne expérience du contact des âmes. Mais l'A. croit devoir constamment se situer *contre* la dogmatique et la pastorale catholiques et les critiquer sans nuances (voir notamment pp. 57-58, 191-195, 214-216, etc.). Ainsi, les Exercices de S. Ignace « doivent être cités comme le grand adversaire d'une cure d'âme authentiquement évangélique » (p. 193), comme représentant une manière éminemment « subtile — on est tenté de dire démoniaque — d'amener l'homme sous la Loi et de le conduire ainsi — soit disant ! — à la justice et au salut » (p. 194). De telles prises de position ne favorisent guère le dialogue œcuménique et l'enrichissement réciproque. G. GHYSENS.

Pastorale de l'adolescence. Congrès national d'Angers 1958. — Paris, Fleurus, 1958, in-8°, 372 p.

Ce volume contient les rapports généraux et les schémas des vingt carrefours du Congrès national de l'Union des Œuvres catholiques de France, réuni à Angers en 1958. Le congrès s'est occupé de la situation psychologique, sociale et religieuse des adolescents, mais a insisté principalement sur le sens positif de leur crise, leur apport et leur vocation dans l'Église d'aujourd'hui. Il leur faut des éducateurs au cœur de « pauvres », sans paternalisme. Parmi les rapports, il faut signaler surtout ceux des abbés Brien et Rétif. Les carrefours ont touché tous les aspects de la pastorale de l'adolescence et nous livrent la matière d'une riche expérience. G. C.

DROIT CANONIQUE

Abbé G. Courtois. **Les États de Perfection.** Documents Pontificaux de Léon XIII à nos jours. Lettre-Préface de S. Ém. le Cardinal Préfet de la S. C. des Religieux. — Paris, Éditions Fleurus, 1958, 15,5×22, 475 p. ; 1.330 fr. fr.

La formule « *état de perfection* », fait justement remarquer l'A., *risque... de donner à croire... que ceux qui vivent dans ces états ont personnellement atteint la perfection, ou que, par une sorte de monopole, on ne saurait atteindre la perfection que dans ces états. Il vaudrait... mieux dire « état juridique ou canonique de tendance à la perfection* ». Le Code de 1917 en distinguait deux : les *Religions* proprement dites (*Ordres* ou *Congrégations*, selon qu'on y prononce des vœux solennels ou seulement des vœux simples) et les *Sociétés à vie commune sans vœux publics*. La Constitution *Provida Mater Ecclesia*, du 2 février 1947, a accordé une reconnaissance officielle définitive à une troisième forme : les *Instituts séculiers*. Les documents du Saint-Siège concernant les états de perfection sont innombrables ; et il en est d'extrêmement importants. L'A. s'est limité à ceux émanés depuis le début du pontificat de Léon XIII jusqu'à la fin de 1957. Il a cependant pu en ajouter en appendice deux de 1958. Ils ne

sont pas tous reproduits intégralement, et plusieurs (p. ex. des réponses de la *Commission d'Interprétation du Code* relatives aux confesseurs des religieuses) sont même complètement omis. Quelques erreurs typographiques (notamment p. 220 !) ; et les traductions du Code ne sont pas toujours exactes (ainsi, p. 197, can. 600, 1° et 4°, et p. 198, can. 601, § 2, et encore ailleurs, il faut *Ordinaire DU LIEU*). Quoi qu'il en soit, ce que S. Ém. le Card. Valeri écrivait à l'A., reste vrai : *Les âmes engagées dans la voie des conseils évangéliques, à quelque État de perfection qu'elles appartiennent, vous... seront reconnaissantes. Vous leur mettez en main une véritable anthologie de la vie parfaite. Puissent-elles en apprécier et en exploiter toute la richesse d'ordre doctrinal et pratique.*

D. R. REUL.

S. DE MUNTER, O. F. M. De S. **Congregationis de Propaganda Fide Procurae Cantonensis Primordiis** (Pontificium Athenæum Antonianum. Facultas Sacrae Theologiae. Theses ad Lauream. N° 111. Excerpta). — Rome et Malines, 1957, 16×23,5, 53 p.

Multa iam scripta sunt de missionibus catholicis in Sinis saeculis XVII et XVIII, dit l'A. ; mais on a laissé *inexploratam... illam huius historiae partem quae respicit conamina directe a Sancta Sede per Sacram Congregationem de Propaganda Fide facta.* Il veut combler au moins partiellement cette lacune. Il étudie la fondation et le développement de 1705 à 1721 de la Procure générale de cette S. Congrégation à Canton, laquelle eut une importance capitale pour l'organisation des missions de Chine. Il ne donne ici, après l'indication des sources et la bibliographie, qu'une petite partie de son travail, qui débute par un bref exposé *De religione christiana primo saeculo dynastiae Tsing imperii Sinensis (1644-1722).*

D. R. REUL.

SPIRITUALITÉ

A. HAMMAN, O. F. M. **La Prière. I.** *Le Nouveau Testament* (Coll. « Bibliothèque de Théologie »). — Tournai, Desclée et Cie, 1959, in-8°, 484 p.

S'étonnant, après bien d'autres, du peu de place qu'occupent dans le renouveau religieux actuel des études consacrées à la prière ancienne, le Père Hamman a voulu combler cette lacune. Dans un premier tome, il livre le résultat de ses travaux sur la prière dans le Nouveau Testament. Une longue introduction dégage le substrat vétéro-testamentaire de la prière chrétienne. Suivent quatre chapitres étudiant la prière des Synoptiques, celle de la communauté apostolique, celle de saint Paul et celle de saint Jean : chaque fois sont examinés le genre littéraire, les thèmes majeurs, l'apport nouveau, les éventuelles incidences liturgiques, etc. De l'avis de l'auteur, il ressort de cette enquête une note dominante : expression de la foi trinitaire primitive, la prière néo-testamentaire est foncièrement filiale, à l'image de celle du Fils même de Dieu ; elle se meut dans une quadruple dimension : ecclésiale, existentielle, eucharistique et eschatologique. Le volume s'achève sur cinquante pages d'index : citations scripturaires et non scripturaires, index des auteurs modernes, des termes grecs, des matières traitées. Ce faisant, le Père Hamman apporte une aide certaine au chrétien d'aujourd'hui soucieux d'alimenter sa prière aux sources vives de la Foi.

P. V.

J. Vanneste, S. J. **Le mystère de Dieu.** Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite (Museum Lessianum, sect. philos., 45). — Paris, Desclée De Brouwer, 1959, in-8°, 266 p. ; 180 fr. b.

« Faudra-t-il désormais, en présentant la doctrine dionysienne, parler de mystique naturelle? » C'est sur cette question que se termine le livre du P. Vanneste. Si nous comprenons bien, la réponse pour lui est assurément positive. Cette thèse, l'auteur l'appuie sur un commentaire de la *Théologie Mystique* dont il donne en appendice le texte et la traduction; il donne aussi texte et traduction des lettres I et V.

Il est nécessaire que la mystique chrétienne prenne conscience qu'elle a son fondement dans la révélation et qu'elle est vie dans le Christ. Dom Stolz eut naguère le mérite d'insister sur ce point. Il est donc inévitable que le système dionysien, né d'une théologie païenne (Proclus, Plotin) au déclin de l'âge patristique, révèle à cette confrontation des insuffisances même graves. Nous insisterions plus que l'A. sur ce que la démarche dionysienne a de profondément humain et donc d'assimilable à une mystique authentiquement chrétienne. M. B.

F.-J. Thonnard, A. A. **Traité de Vie Spirituelle à l'École de Saint Augustin.** — Paris, Bonne Presse, 1959, 13×19,5, 821 p. papier bible ; rel. 3.900 fr. fr.

La vie spirituelle a sa source dans la croyance aux vérités révélées, dit l'A. ; et *l'autorité infaillible de l'Église, guidée par le Saint-Esprit, nous aide à mieux comprendre les richesses spirituelles contenues dans l'Écriture Sainte et la Tradition.* De là dans la théologie spirituelle comme dans la dogmatique un développement parfaitement légitime ; de là aussi diverses *écoles* de spiritualité, dont les différences s'expliquent par les phases successives de ce développement en même temps que par les conditions si diverses des milieux dans lesquels elles ont fait leur apparition. S'adressant à des Africains vers l'an 400 et devant faire face aux erreurs pélagiennes, Augustin ne pouvait ne pas présenter la doctrine spirituelle en d'autres termes et insister sur d'autres de ses exigences ou aspects qu'un Bonaventure et un Thomas d'Aquin au milieu de la chrétienté du moyen âge ou un Jean de la Croix dans l'Espagne catholique du XVI^e siècle. *Saint Augustin a ainsi sa manière personnelle de présenter et d'expliquer la foi... Mais... sa doctrine, surtout en spiritualité, n'est rien d'autre que la spiritualité catholique elle-même ; car l'esprit augustinien est éminemment et purement catholique.* Et *tous ses enseignements, bien que disséminés en de multiples ouvrages, souvent inspirés par les circonstances, forment néanmoins une puissante synthèse, grâce à quelques principes fondamentaux qui unifient toutes les applications.* Ses écrits peuvent donc encore être extrêmement utiles. Mais ils ne sauraient être lus avec profit que par ceux qui ont une formation historique et théologique suffisante. C'est en quelque sorte une *introduction* à la lecture des œuvres du Docteur d'Hippone, un *résumé* de sa doctrine spirituelle, que le P. Th. offre dans son livre. Ceux qui sont habitués aux textes mêmes d'Augustin se sentiront peut-être dépaysés : impression de se voir présenter une doctrine augustinienne un peu diluée dans des explications et trop systématisée. C'était inévitable, le volume s'adressant à des non-initiés. C'est le cas de tout ouvrage de ce genre. Nous recommandons donc sans hésiter celui-ci, espérant que sa lecture éveillera le désir d'une étude directe des textes originaux eux-mêmes et la rendra possible. D. R. REUL.

G. Hudon, O. M. I. **La perfection chrétienne d'après les sermons de Saint Léon** (Lex Orandi, 26). — Paris, Éd. du Cerf, 1959, in-16, 276 p. ; 990 fr. fr.

Le regard fixé sur le mystère des deux natures du Christ, le Pontife voit dans les événements de la vie du Sauveur — de sa naissance à sa mort, à sa résurrection, à son ascension — des sacrements, c'est-à-dire des actions humaines chargées d'une efficacité de salut, à l'avantage des membres du corps mystique. Par là, il met en évidence l'aspect *communautaire* et *sacramentel* de la montée de chaque chrétien vers Dieu ; par là encore, le rôle de l'Église, de son culte, de ses temps et de ses solennités liturgiques apparaît dans son actualité toujours renaissante. Ces hautes vérités, redites ici avec intelligence, aideront efficacement au ressourcement de la spiritualité chrétienne. I. R.

Guillaume de Saint-Thierry. **Commentaire sur le Cantique des Cantiques.** Texte, notes crit., trad. par M.-M. Davy (Biblioth. des Textes Philosophiques). — Paris, Vrin, 1958, gr. in-8°, 248 p.

id., **Deux Traités sur la Foi.** *Le Miroir de la Foi — L'Énigme de la Foi.* Texte, notes crit., trad. par M.-M. Davy (Biblioth. des Textes Philosophiques). — Paris, Vrin, 1959, gr. in-8°, 232 p.

M.-M. Davy est une des interprètes du message de Guillaume de Saint-Thierry à notre temps. Malgré les critiques qu'on a pu faire à ses travaux précédents, traduire est toujours œuvre utile, mais aussi difficile et aisément criticable. Cette œuvre, l'auteur l'a, dans l'ensemble, réussie. Dans le détail, le hasard nous fait relever quelques inexactitudes qui témoignent peut-être de quelque hâte. A la p. 170 du Comm. du Cantique, il faut évidemment supprimer le mot *jeunes* à la troisième ligne. Dans l'autre volume, p. 34, l. 12, le mot *quaestio* signifie non pas question mais discussion.

Il eût aussi été opportun, pour faciliter les recherches, d'introduire des divisions du texte plus courtes que les paragraphes utilisés auxquels renvoient des indices variés et étendus (e. a. table des principaux sujets et table des mots latins). Dom J.-M. Déchanet avait déjà donné des traductions du *Miroir de la Foi* et du *Commentaire du Cant.* (celle-ci partielle) qu'on aurait aimé voir mentionnées. Ceci dit, chacun trouvera, grâce aux soins de la traductrice, une joie profonde à la lecture pacifiante de ces œuvres. L'édition est basée sur le ms. lat. 114 de Charleville, seul ms. connu du XII^e siècle et provenant de Signy. On trouvera en app. les variantes de *P. L.* L'auteur annonce un idex général des œuvres de Guillaume. Dans l'introduction de ce volume, elle étudiera aussi les sources du Comm. du Cant. M. B.

Guillaume de Saint-Thierry. **La Contemplation de Dieu. L'Oraison de Dom Guillaume.** Introd., texte latin et trad. de J. Hourlier, O. S. B. (Sources chrétiennes, 61 ; s. Textes monast. d'Occident, II). — Paris, Éd. du Cerf, 1959, in-8°, 160 p. ; 840 fr. fr.

Ce traité, dû à l'ami et au biographe de saint Bernard, a été rédigé en 1119-1120 à l'abbaye de Saint-Thierry. Guillaume y décrit de façon très personnelle, son itinéraire vers Dieu et comment l'amour conduit à la véritable connaissance de la Trinité. La présente édition est basée sur le ms. Paris, Mazar. 776 (XII^e s) — le seul ms. présentant le *De Contemplando* avec la mention explicite de son auteur véritable, — qui se recommande particulièrement par le bon état de conservation du texte. L'apparat critique donne les variantes de 14 autres mss

et des 5 éditions du traité (celle de Migne, dans la *P. L.*, t. 184, — Œuvres de saint Bernard — reproduit l'édition de Mabillon de 1690). Une introduction (pp. 1-55) retrace la vie de Guillaume, fait l'histoire du texte du *De Contemplando*, en analyse le contenu, en repère les sources et situe le traité dans l'œuvre de l'abbé de Saint-Thierry et l'histoire de la spiritualité. La traduction, qui suit de près le latin, est abondamment annotée. En appendice, édition (pour la première fois) et traduction de l'*Oratio Willelmi* (pp. 122-129) toujours d'après le même ms. de la Mazarine. Trois tables rendront de grands services : celle des mots où vraiment rien n'est négligé (*et*, *non*, *si*, *sed*, *tu*, etc...), celle des citations scripturaires et celle des auteurs cités. D. M.

Anthologie de la littérature spirituelle du XVI^e siècle. Textes présentés et traduits par P. Groult (« Témoins de l'Espagne », textes bilingues, 4). — Paris, Klincksieck, 1959, in-8°, 288 p. ; 1.400 fr. fr.

Si la hantise de l'absolu demeure un trait permanent du caractère espagnol, c'est au XVI^e s., cependant, que nous la voyons s'exprimer dans une littérature aussi riche qu'abondante. La présente anthologie nous fournit un raccourci du grand courant ascétique et mystique allant de Cisneros à Jean de la Croix. Joignant au discernement de l'homme de lettres, l'appréciation du chrétien, le Chan. P. Groult a judicieusement retenu parmi tant de pages des auteurs qu'il nous présente, celles dont la valeur littéraire continue d'assurer au contenu spirituel une audience méritée. Citons notamment les extraits significatifs de Fr. d'Osuna, de B. de Laredo, du saint et humaniste Jean d'Avila qui traduisit et répandit dans son pays l'*Imitation de J.-Ch.* Sans parler de l'excellent florilège recueilli dans l'œuvre de Thérèse et de Jean de la Croix. Chaque auteur se voit introduit par une notice biographique et un bref jugement de valeur. La traduction extrêmement fidèle plaira aux fervents de la langue castillane et fera croître ceux du « Siècle d'Or ». L. DE W.

E. van de Winkel. **De l'inconscient à Dieu.** — Paris, Aubier, 1959, in-16, 224 p. ; 900 fr. fr.

Ce livre tente une confrontation entre la discipline ascétique chrétienne et la technique psychanalytique de Jung. Certes la vie spirituelle comme toute la vie humaine, a tout profit à retirer des progrès de la science et de la technique moderne, en particulier de la psychanalyse. Mais pour le montrer, il n'était pas nécessaire de recourir à un concordisme artificiel qui confond les plans et les buts. Ce concordisme n'est possible et tentant que parce que, jusqu'ici, la psychanalyse a usé d'un langage insuffisamment critiqué de son propre point de vue ; en parlant de l'inconscient comme d'un agent en tiers par rapport à la conscience, ne fait-on pas une sorte de projection ad intra? Si, par ailleurs, on comprend les textes sacrés dans une perspective non moins impersonnelle, on n'aura aucune peine à faire des équivalences aussi faciles qu'équivoques. M. P.

R. Schutz. **Vivre l'aujourd'hui de Dieu.** — Les Presses de Taizé, 1959, in-16, 144 p. ; 540 fr. fr.

Chaudement recommandé par le Cardinal Gerlier et par le Pasteur Boegner, ce tout petit livre du prieur de Taizé nous présente comme une glose des plus impressionnantes de la Règle et de l'idéal de cette communauté : « vivre la tension de l'Église et du monde », à l'intersection des trois engagements monas-

tiques traditionnels et de l'espérance des hommes : œcuménisme chrétien, œcuménisme humain, selon l'espérance du Christ. E. F.

J. Galot, S. J. **L'Esprit d'Amour** (Museum Lessianum). — Paris, Desclée De Brouwer, 1959, in-16, 254 p. ; 96 fr. b.

Ce livre est d'un mystique épris du don suprême de l'Amour du Père et du Fils ; mais il est aussi d'un théologien pénétrant et exact dans ses analyses. Écartant les controverses et l'apparat technique, usant d'une langue toujours limpide, il veut nous aider à découvrir l'authentique visage de l'Esprit. Sa méthode est de recourir, non à la patrologie, mais aux *seuls* textes bibliques et, par une étude fouillée, d'en faire apparaître la merveilleuse portée. Il éclaire ainsi et dévoile, autant que faire se peut, le mystère de l'Esprit divin et de ses interventions dans la vie du Christ, de l'Église et de chaque âme chrétienne.

I. R.

H. Simoneaux, O. M. I. **La direction spirituelle suivant le caractère.** — Paris, Aubier, 1959, in-16, 328 p.

Cet ouvrage est une contribution à l'étude scientifique de l'aspect psychologique de la direction spirituelle. Sur la base d'un questionnaire rempli par des séminaristes, l'auteur établit les rapports entre direction spirituelle et le caractère des dirigés. Il rappelle d'abord les conceptions traditionnelles en la matière ; ensuite il caractérise la recherche qu'il entreprend. Puis il analyse et interprète les réponses données au questionnaire. Finalement il établit l'attitude de chaque caractère à l'égard de la direction spirituelle, d'après les résultats statistiques et les réflexions spontanées des participants à l'enquête.

M. P.

HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

Abbé N. Faivre. **L'Église au siècle apostolique.** I. *Saint Pierre.* II. *Saint Paul.* — Chez l'Auteur, rue Brun 2, Bourg-la-Reine (Seine), 1957 et 1958, 12×18,5, 398 et 552 p., 2 pl. h.-t. et 5 cartes. Couvertures : S. Pierre (Rubens) et S. Paul (Champaigne).

L'A. est déjà connu en France par diverses publications. Membre de la Société des Gens de Lettres et Lauréat de l'Académie française, il fut naguère Délégué National de la Commission Vaticane auprès de l'UNESCO. En envoyant ces volumes, que nous avions demandés, il nous écrivait : *...mes livres ne sont ni des ouvrages savants pour des savants ni des ouvrages d'érudition, mais de modestes esquisses de vulgarisation sur les débuts de la Sainte Église.* Cela explique l'absence totale, ou presque, de discussions critiques ou historiques et de références bibliographiques. Après une introduction générale sur l'Église, l'A. suit pas à pas, ou à peu près, le Livre des Actes. D'après ses lectures, qui doivent avoir été très nombreuses, et sans doute aussi des voyages, il s'efforce de reconstituer les cadres des faits rapportés. Dans l'ensemble, c'est fort bien et vivant. Mais les récits des Actes sont parfois trop sobres. Alors le littérateur se laisse entraîner à les compléter en racontant en détail les choses comme elles ont dû se passer ou se sont peut-être passées. Et il y a les traditions historiquement incontrôlables et les légendes. Tout cela est curieux, et l'A. a eu raison de ne pas le laisser perdre. Mais, et c'est notre seul regret, il n'a pas spécifié

de quoi il s'agissait ; les lecteurs non avertis risqueront de croire que cela s'est passé ainsi. On ne consultera donc pas ces volumes comme on consulterait Duchesne ou Bihlmeyer ou Lebreton-Zeiller ; ce sera seulement une lecture reposante, ne manquant pas d'un réel intérêt ; et on devra de temps en temps marquer un point d'interrogation dans la marge. Un troisième tome, Saint Jean, complétera l'œuvre. D. R. REUL.

J. Gaudemet. **L'Église dans l'Empire romain (IVe-Ve siècles)** (Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident, III). — Paris, Sirey, 1958, in-8°, xii-770 p. ; 5.000 fr. fr.

C'est avec plaisir que nous présentons au lecteur le second volume paru de la collection d'histoire du droit ecclésiastique occidental que dirige M. le Doyen Le Bras. Il est dû à la plume compétente de M. Gaudemet, professeur à Paris et à Strasbourg, et couvre l'une des périodes les plus importantes et aussi les plus obscures du développement du droit et des institutions de l'Église, celle des IVe et Ve siècles. Un chapitre préliminaire trace le cadre historique, géographique et social de l'époque envisagée et énumère les documents susceptibles d'éclairer l'enquête. Celle-ci est menée avec un soin extrême, et c'est ce qui fait toute la valeur des conclusions de l'ouvrage. Étudiant tout d'abord l'organisation de l'Église comme telle, l'A. examine nos connaissances touchant le peuple chrétien, les divers états de vie, les principaux éléments de la puissance et la coordination des pouvoirs. Dans un second livre consacré aux relations entre l'Église et la Cité, sont étudiés tour à tour les liens qui unissent l'Église au droit séculier, à la vie familiale, à la vie sociale, à la vie économique, à la culture païenne. Enfin, une centaine de pages retracent le portrait de la vie religieuse concrète : son souci de l'unité, son contexte liturgique, sa piété, sa morale. En résumé, de Sylvestre à Gélase, l'Église vit une époque décisive de sa formation. A l'école de l'éminent professeur, dont de nombreux travaux préparatoires étayent le présent exposé synthétique, toute une tranche de l'histoire institutionnelle de l'Église reprend vie à travers textes juridiques, canons conciliaires et actes pontificaux. Encore que l'objectif de l'A. soit d'ordre strictement juridique, les professeurs d'histoire ecclésiastique auront, eux aussi, tout intérêt à puiser ici ; qu'ils lisent surtout les excellentes pages consacrées au gouvernement de l'Église : clergé inférieur, épiscopat monarchique, métropoles, conciles, papauté, etc.

Très judicieusement, M. Gaudemet se refuse à demander aux textes des Pères une information de portée juridique. Qu'il soit permis, en vue d'une nouvelle édition que nous souhaitons prochaine, de suggérer quelques mises au point. P. 25-26, l'une des pièces caractéristiques de la réaction d'Augustin devant la chute de Rome est son *De excidio urbis Romae*, récemment réédité par M. V. O'Reilly. P. 48, les 138 sermons augustiniens publiés par dom Morin en 1930 sont tous *post Maurinos reperti ;* ils ne forment nullement la somme de ce qu'il y aurait d'authentique dans les 363 sermons rassemblés par les Mauristes. A propos des *Statuta Ecclesiae antiqua* abondamment cités, il serait bon de rappeler que dom Botte s'est opposé à la thèse habituelle de l'origine gallicane. P. 196, l'un des éditeurs de la *Regula Magistri* est dom Vanderhoven, non pas Van den Broucke. P. 205, la lettre 125 de saint Jérôme souligne-t-elle si clairement la supériorité de l'état monastique sur l'état clérical? P. 343, le sermon 43 attribué à saint Ambroise est de Maxime de Turin. P. 397, à propos de la célèbre formule *Roma locuta est, causa finita est:* seul le second membre

est de saint Augustin. P. 419, le sens de *Prima sedes Roma Petri* de Prosper d'Aquitaine a été précisé récemment par dom Gantoy. Une liste bibliographique des principaux travaux utilisés rendrait service : dans un ouvrage de consultation tel que celui-ci, les *op. cit.* trop nombreux sont gênants. On souhaiterait enfin le redressement de nombreuses références incomplètes ou inexactes ; des coquilles se sont glissées jusque dans les titres (p. 597 et 656 ss.)!

Mais ces remarques, qu'on le sache bien, n'enlèvent rien à la valeur hors pair du travail de M. Gaudemet. Son *Église dans l'Empire romain* est, à la lettre, monumentale. P. VERBRAKEN.

A. PINCHERLE. **Cristianesimo antico e moderno.** — Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1956, 15×22,5, 207 p. ; 1.800 lires.

Douze études, dont la première seule était inédite, les autres reproduites telles qu'elles avaient été publiées autrefois. Dans l'*Avvertenza* initiale, l'A. rappelle l'origine de plusieurs d'entre elles. Ce ne sont généralement que des écrits de circonstance, à intérêt assez limité : *La prima Messa di Lutero; Barbablù, re scismatico; Il peruviano Bartolomé Herrera e la sua missione in Italia;* etc. Plus importants : *La politica ecclesiastica di Massenzio* (où celui-ci apparaît sous un jour moins défavorable que d'ordinaire) ; *Cristianesimo e Impero Romano* (causes des persécutions) ; *La religione nel Rinascimento* et *Idee sulla Controriforma* (aperçus originaux et vues pénétrantes ; mais tendance à idéaliser les premiers temps du christianisme, ce que démentent, p. ex., la trahison de Judas, l'épisode d'Ananie et Saphire, les reproches de saint Paul aux Corinthiens, et à déprécier les mérites des scolastiques, des moralistes et des casuistes, simplement parce qu'il y a eu quelques abus). Dans *Noterelle ottazianee*, l'A. attribue à l'évêque donatiste Optat de Thamugadi le sermon que D. Morin, D. Wilmart et D. Capelle (Rev. Bén., 1923, pp. 24-26) croyaient être d'Optat de Milève. Erreurs typographiques trop nombreuses.

D. R. REUL.

La «Vie de saint Hubert», dite «d'Hubert le Prevost». Publiée par F. C. DE ROOY. — Zwolle (Hollande), Tjeenk Willink, 1958, in-16, LXXXIV-110 p. fl. 8.

Hubert le Prevost, originaire de Lille, entreprit vers le milieu du XV^e^ siècle un voyage dans nos provinces afin d'y recueillir de la documentation sur son saint patron. Ces documents réunis, il pria des clercs de rédiger une *Vita* à l'aide des renseignements rassemblés. Ce texte fut alors traduit en français et transcrit par l'atelier de Colard Mansion à Bruges. Un peu plus tard, Philippe le Bon en fait faire également une autre copie par les soins de David Autbert qui corrigea par endroits le français de Mansion (ms. La Haye, 76 F 10). Louis de Bruges, de son côté, en commanda une copie, à Mansion sans doute (Paris, *B. N.* fr. 424). Des imprimeurs liégeois, les frères de Marnef, éditèrent vers 1500 la *Vie de monseigneur sainct Hubert Dardeine* sur la base d'un manuscrit fort précieux, exécuté par Mansion, aujourd'hui perdu et qui se trouvait à l'abbaye de Saint-Hubert. Il ne subsiste plus qu'un seul exemplaire de l'édition de Marnef (Bruxelles, Bibl. Roy., fonds van Hulthem, n° 25442). M. De Rooy retrace ici, avec beaucoup d'érudition et de finesse l'histoire très embrouillée de ce texte et en donne une édition critique fort soignée. D. M.

Fr. Lotter. **Die «Vita Brunonis» des Ruotger.** Ihre historiographische und ideengeschichtliche Stellung (Bonner historische Forschungen, 9). — Bonn, Röhrcheid, 1958, in-8°, 152 p. ; DM. 14,50.

La *Vita Brunonis* fut écrite en 968-969 par Ruotger, moine de Saint-Pantaléon de Cologne. Elle tranche sur les autres écrits hagiographiques de son temps par son ton réaliste et par l'intensité avec laquelle son auteur insiste sur l'union fructueuse de l'Église et du pouvoir politique, union dont Brunon, archevêque de Cologne et frère d'Otton Ier, fut une singulière illustration. On comprend dès lors que M. Fr. Lotter ait examiné, après beaucoup d'autres, cette œuvre importante. Après avoir situé la *Vita* dans l'évolution du genre hagiographique de l'époque carolingienne, l'auteur étudie les caractères littéraires du récit ; il montre ensuite comment Ruotger a campé son personnage, comparant sa méthode à celle des historiens contemporains ; il passe en revue les courants spirituels du xe siècle, mouvements de réforme lotharingienne, attitude de l'épiscopat à leur égard, liens entre *Kaisertitel* et *Reichsgedanke*. Dans un dernier chapitre, il tente de dégager les intentions qui ont dicté à Ruotger sa *Vita Brunonis*. Lotharingien, appartenant en 965 au monastère Saint-Pantaléon mais venant de Saint-Maximin de Trèves, Ruotger veut magnifier l'union des pouvoirs spirituel et temporel, tel que le système ottonien le réalisait. Félicitons M. Fr. Lotter pour l'analyse si pénétrante qu'il a faite de cette œuvre capitale pour l'histoire religieuse et politique du xe siècle dans nos régions.

D. M.

L. Grodecki. **Au seuil de l'art roman : l'architecture ottonienne** (Coll. H. Focillon, IV). — Paris, A. Colin, 1958, in-8°, 344 p., 96 fig. dans le texte et 30 photogr. h.-t.

De 950 à 1050, de la mer du Nord et de la Baltique aux Alpes, de la Saône à l'Elbe, quelle fut la contribution de l'architecture à l'art roman? Telle est la question à laquelle veut répondre ce livre. L'architecture ottonienne exprime bien les circonstances politiques et spirituelles qui ont fait renaître l'Empire d'Occident : justification carolingienne que l'on reconnaît dans le thème de la chapelle palatine d'Aix ou attirance romaine que l'on retrouve dans le thème de la basilique paléo-chrétienne à transept continu. Cette architecture, toutefois, n'est pas qu'une résurrection du passé ; elle marque une évolution par rapport aux prototypes carolingiens, sans devoir rien aux influences étrangères (méditerranéennes surtout). Il ne faudrait cependant pas croire que l'art ottonien constitue un style homogène ; il s'est développé en plusieurs « types » régionaux dont les plus cohérents se situent en Saxe (Gernrode, St-Michel d'Hildesheim) et en pays mosan (Echternach, Nivelles) comme aussi en Lorraine et dans les régions du Rhin moyen. Si l'on cherche à comparer l'art ottonien à l'art méridional, on doit bien avouer que l'on se trouve en face de deux mondes opposés ; rien — ou presque rien — de commun entre ces deux architectures. La première, dérivée de la grande architecture carolingienne, la seconde, de source ravennate précarolingienne. Les contacts entre ces deux arts furent minces ; ils se marquèrent par l'emprunt fait par l'architecture ottonienne de certains éléments de décor, secondaires d'ailleurs et modifiés, comme aussi de certaines formes monumentales du transept ou de la façade, dans une zone géographique du reste très limitée. Que l'on passe à la comparaison de l'art ottonien avec celui de l'Ouest et du Nord de la France, les problèmes sont moins simples. Bien que l'on connaisse encore mal la situation de l'art en ces régions vers l'an mil, on peut se croire autorisé, à la lumière des analogies qui existent

entre les monuments de ces provinces et ceux de type ottonien, à grouper en un même ensemble formel tous les styles régionaux depuis l'Océan jusqu'à l'Elbe et depuis la mer du Nord jusqu'aux Alpes et à la Loire. On peut dire, avec l'auteur, que l'architecture du Nord et de l'Ouest de la France fait partie du même ensemble stylistique (dont les monuments ottoniens ne sont qu'une aile orientale), formée à partir des modèles carolingiens. « Premier art roman du Nord » symétriquement opposé au « premier art roman » méridional.

Ce beau livre rappelle les admirables synthèses de Focillon. M. Grodecki en est d'ailleurs le disciple. Comme son maître, il sait allier à l'étude minutieuse des moindres détails la large vision de vastes ensembles. D. M.

P. Alphandery et A. Dupront. **La Chrétienté et l'idée de Croisade.** T. II. *Recommencements nécessaires (XII^e-XIII^e siècles).* — Paris, Albin Michel, 1959, in-16, x-338 p.

Il a déjà été rendu compte ici même (*Rev. bén.* t. LXV, p. 172-173) du premier volume de cet ouvrage. On en avait souligné l'originalité et tout l'enrichissement qu'il apportait à l'histoire des croisades. Ce second volume se situe dans la même ligne que le précédent : faire une histoire *intérieure* de la croisade, une *psychanalyse* des mouvements religieux liés aux croisades.

Celles-ci, donc, continuent à hanter l'esprit de l'Occident à la fin du XII^e siècle ; les princes se liguent mais sont impuissants à libérer Jérusalem. Une quatrième croisade s'organise dont les « forces vives » sont Innocent III, Foulques de Neuilly et Cîteaux ; mais elle « dévie » — ce n'est pas la conquête de la Jérusalem céleste s'identifiant à la Jérusalem terrestre qui est son but, mais celle de Constantinople, toute terrestre. Le prestige du Croisé disparaît peu à peu. L'idée de croisade, cependant, n'est pas morte. Témoins, ces groupes d'enfants partant du Vendômois et de Cologne pour réaliser ce que les grands n'ont pu faire. Ils sont objet d'étonnement, mais ils manifestent à tous l'exigence de la piété populaire. Innocent III relance une nouvelle croisade, la cinquième. Échec à nouveau. Frédéric II, sans doute est entré à Jérusalem, mais c'est l'ambition qui l'a poussé ; c'est une croisade laïque. L'Occident désormais est paralysé. Il y a bien encore quelques tentatives, les projets de Pierre du Bois, les « pulsions » collectives de croisade dont Humbert de Romans et Rutebeuf se font l'écho. « La Croisade ne veut pas mourir. » Le sursaut des « pastoureaux » n'en est-il pas le plus bel exemple? Il s'est créé un « pli » de croisade que viennent confirmer bien des tentatives du XIV^e siècle. Mais « d'autres valeurs sont manifestement partout plus fortes que l'héroïcité de la geste ancienne ». En lisant ces pages si riches de perspectives nouvelles, on ne perdra pas de vue l'esprit de la collection et l'on n'oubliera pas que l'interprétation de la psychologie collective aboutit moins qu'ailleurs à la certitude. D. M.

G. Mongelli, O. S. B. **Abbazia di Montevergine. Regesto delle Pergamene.** VI. *XVII^e-XX^e s.* — Rome, Ministero dell'Interno, Pubblicazioni degli Archivi di Stato, XXXIV, 1958, 18×25, 439 p., 19 pl. h.-t. ; 5.000 lires.

Voilà achevée cette belle et importante publication. La *Prefazione* rappelle les vicissitudes politiques de l'époque et leurs répercussions sociales : *trambusti, torbidi e lotte.* Néanmoins, libérée de la commende, la congr. de Montevergine reprit son essor : renouveau des études, constructions, œuvres d'art, fondations et agrégations de monastères, etc. L'ingérence des Bourbons ralentit l'élan ; la Révolution amena la ruine. Au XIX^e siècle, résurrection de l'abbaye ; enfin

union à la congr. de Subiaco. Aussi un aperçu rétrospectif sur l'acquisition de l'exemption par la congrégation et de la qualité d'abbaye *nullius* par Montevergine et des allusions aux conflits sans cesse renaissants avec les évêques. Pour la période en question, deux *Pergamene* seulement émanent directement de souverains : une du 30 mai 1759, une du 31 juillet 1762, respectivement de Charles et de Ferdinand, rois des Deux-Siciles. Les donations diminuent, puis cessent complètement. Jusqu'à la réforme de la curie romaine par Pie X, les documents des papes sont encore très nombreux ; mais il s'agit le plus souvent de dispenses d'âge ou d'interstices ou de *tempora* pour des ordinations, et d'empêchements pour des mariages de séculiers. Quelques concessions d'indulgences. Jusqu'à la fin du pontificat de Léon XIII, nous avons compté 407 pièces de papes, 1 de la Pénitencerie (typique !), 24 de cardinaux, et d'assez nombreuses autres de la curie. Quelques-unes présentent cependant un grand intérêt pour l'histoire de Montevergine, p. ex. certaines interventions de Benoît XIV. De Pie X, 1 ; de Benoît XV, 2 (promotion de l'abbé Grasso à l'archevêché de Salerne) ; 3 de Pie XII (S. Guillaume patron principal de la *regione irpina ;* confirmation de l'élection de l'abbé actuel, D. Tranfaglia). Puis listes de 19 *frammenti*, du XII^e^ au XX^e^ s., conservés dans l'*Archivio*, et de 15 pièces, de 1196 à 1581, à ajouter aux volumes précédents ; tables, comme dans les autres tomes, plus une des *facsimili* des 6 volumes ; *cronotassi* des abbés de Montevergine ; *tavola di raffronto tra la vecchia e la nuova segnatura ; aggiunte e correzioni* pour les 6 tomes. Planches : Montevergine ; Loreto ; œuvres d'art ; documents (entre autres, promotion de D. Grasso à Salerne et confirmation de D. Tranfaglia). En remerciant le *Ministero dell'Interno* et félicitant D. Mongelli, nous souhaitons que celui-ci trouve des imitateurs dans les autres monastères. D. R. REUL.

E. LAMBERT. **Abbayes et cathédrales du sud-ouest** (Coll. « Art et Histoire »). — Toulouse, Privat, 1958, in-8°, 292 p., 47 fig. dans le texte, 20 pl. h.-t.

Un facteur important, sinon le principal, qui conféra aux églises romanes de la région languedocienne une homogénéité artistique fut sans doute le pèlerinage de Compostelle. Le long des routes de Saint-Jacques s'édifièrent, à partir du XII^e^ siècle, des églises — monastiques pour la plupart — dont l'architecture porte, très souvent, fortement marquée, l'empreinte hispano-mauresque. Témoin, cette tour si curieuse de l'abbatiale de Saint-Pé de Générès, aujourd'hui disparue mais dont un dessin du fr. R. Plouvier, de la Congrégation de Saint-Maur, nous a gardé le souvenir.

Si l'on reconnaît une certaine unité aux constructions romanes du Languedoc, il faut d'autre part ne pas estomper certaines diversités, qui se manifestaient déjà du reste à l'époque pré-romane, surtout par le plan ; qu'on songe à Saint-Sernin de Toulouse (XI^e^ s.) et à Saint-Bertrand de Comminges, si différents ! Le gothique, lui aussi, manifesta beaucoup de diversité ; qu'il suffise d'évoquer la nef de la cathédrale de Toulouse, typiquement languedocienne et l'église Saints-Paul-et-Serge de Narbonne si marquée par le gothique du Nord. Vers les années 1300, il s'est cependant constitué en Languedoc un style gothique d'un caractère bien particulier (nef unique et large) nettement différent de celui de langue d'oïl ; le meilleur exemple est celui de la cathédrale d'Albi. A travers ce Languedoc et cette Gascogne si riches en témoins de l'art roman et ogival, M. Lambert nous promène avec beaucoup d'érudition et de finesse. Il nous rapporte l'histoire de ces constructions, il les décrit (quand elles ne sont

plus, il fait parler les textes d'archives), il les compare entre elles et avec celles des régions voisines. Nous avons vu ainsi Saint-Pé et les anciennes abbayes bénédictines de Bigorre, l'abbaye norbertine d'Arthous, les cathédrales de Tarbes, Toulouse, Albi, Bayonne, Pampelune, Auch et d'autres. Vingt planches et une cinquantaine de figures facilitent la compréhension de l'exposé. D. M.

B. Bligny. **Recueil des plus anciens actes de la Grande-Chartreuse : 1086-1196.** — Grenoble, chez l'auteur, 35, Cours de la Libération, gr. in-8°, xxxii-224 p., 4 pl. h.-t., 3 cartes ; 1.600 fr. fr.

Les anciennes archives cartusiennes eurent beaucoup à souffrir du temps ; avalanche, incendies, pillages ont détruit bien des pièces qui nous auraient été précieuses. Les soixante-sept actes édités ici ne représentent donc qu'une partie des archives de la Grande-Chartreuse. De ce nombre, sept sont inédits ; les autres, à l'exception d'une petite vingtaine, furent édités de façon fragmentaire ou défectueuse, ou se trouvent dans des ouvrages difficilement accessibles. Douze actes seulement ont pu être établis à partir des pièces originales ; les autres l'ont été soit d'après des copies (surtout ms. Grenoble, 3/18, du xii^e s. ; ms. Annecy 43, du xiv^e s. ; ms. de la Grande-Chartreuse A VI 512, du début du xvi^e s. ; ms. Grenoble 211, du xvii^e s.), soit d'après l'édition de J. Amorbach (*Privilegia Ord. Cartus.*, Bâle, 1510). Nous avons donc à faire à un recueil factice groupant des actes fort divers : bulles pontificales, chartes épiscopales de Grenoble, Valence et Lyon, diplômes royaux d'Henri II et Richard I^er Plantagenet, d'Alphonse II d'Aragon, chartes princières, ou rédigées dans les *scriptoria* monastiques. L'auteur n'a pas cru devoir retenir les écrits de caractère privé. Il n'a publié ici que « les pièces en quelque sorte officielles à partir desquelles il était possible de retracer le développement du patrimoine cartusien et de l'autonomie des fils de S. Bruno ». Une brève introduction (vii-xxxi) nous fournit quelques observations diplomatiques sur la transmission et la forme des actes et un rapide aperçu historique sur la constitution du domaine et l'organisation de la vie cartusienne. Les actes sont édités de façon fort soignée et sont copieusement annotés (pp. 1-181) ; un *index* des noms de personnes, de lieux et de choses (pp. 185-223) très détaillé et précis rendra plus aisée la consultation de ce très beau recueil. D. M.

J. Bouton, O. C. S. O. **Bibliographie Bernardine : 1891-1957** (Commission d'histoire de l'Ordre de Cîteaux, V). — Paris, Lethielleux, 1958, in-8°, xiv-180 p. ; 1.500 fr. fr.

En 1891, le P. L. Janauschek publia une *Bibliographia Bernardina* qui signalait toutes les éditions des œuvres de saint Bernard et tous les travaux relatifs à l'abbé de Clairvaux, parus jusqu'alors. C'est ce travail que le P. J. Bouton a repris et poursuivi jusqu'en 1957. La méthode est la même : année par année, en suivant l'ordre alphabétique des noms d'auteurs, on indique les ouvrages parus sur le sujet depuis 1891. Une cote de valeur tient lieu d'appréciation critique. La consultation de cet ouvrage est grandement facilitée par trois tables : une première des noms d'auteurs, une autre des noms de lieux et un index idéologique. D. M.

J.-B. Van Damme, O. C. R. **Autour des origines cisterciennes** (Extrait des *Collectanea O.C.R.*, 1958-59, 96 p.).

J.-B. Van Damme, O. C. R. **Documenta pro cisterciensis Ordinis Historiae ac Juris studio.** — Westmalle, Imprimerie Cistercienne, 1959, in-8°, 28 p.

En 1957, dom Winandy, dans une étude parue ici même, exprimait de nettes réserves sur les conclusions des travaux de M. J. A. Lefèvre concernant les origines de Cîteaux. Le P. Van Damme reprend ici l'ensemble de la question. Le résultat de son examen peut se résumer comme suit : 1° la *CC* originale date de 1113 et est conservée intégralement dans le ch. I de la *CC-prior;* 2° Ce texte primitif évolua pour devenir, en 1119, à quelques variantes près, la *CC-prior;* 3° La *summa-CC* date de 1123-24 et constitue une rédaction très personnelle de la *CC* de 1119 ; 4° L'*exordium parvum* reste la source la plus autorisée pour l'histoire des origines de Cîteaux ; 5° L'exode de Molesme se fit après licence du légat apostolique ; 6° Au XII^e^ s., une tradition ininterrompue est favorable au mérite de Robert de Molesme comme fondateur de Cîteaux. Versons ces pièces au dossier du débat et attendons la réponse de M. Lefèvre.

D. M.

A. Viallon. **Quelques aspects des luttes de l'abbaye de Lérins au XVIII^e^ siècle.** — Aix-en-Provence, La Pensée universitaire, 1958, in-4° mécanogr., 242-VI p.

Au milieu du XV^e^ siècle, l'abbaye avait été mise en commende. Cette contrainte pesa sur les moines jusqu'à la suppression du monastère. Au début du XVIII^e^ siècle, la communauté, qui ne comptait qu'une douzaine de religieux, tenta, avec plus d'énergie que par le passé, de récupérer la mense abbatiale. Elle s'adressa pour cela à l'évêque de Grasse, M. d'Anthelmy. Celui-ci, malgré les apparences, ne se fit point l'avocat des moines et il devint leur abbé commendataire. La polémique s'engagea alors entre les religieux et l'évêque. Celui-ci voulut séparer le monastère de la congrégation de Sainte-Justine et le rattacher à une congrégation bénédictine française. La communauté était divisée ; les uns voulaient maintenir leur aggrégation à la congrégation italienne, les autres souhaitaient l'accord avec l'évêque de Grasse. Cette dissension cependant ne dura pas ; on se mit finalement d'accord pour demander l'aggrégation à la congrégation de Cluny, ancienne observance. La cour refusa. M. d'Anthelmy voulut alors réformer lui-même Lérins et, dans ce but, l'avoir sous sa juridiction. Les Lérinois refusèrent. L'évêque échoua. A la mort de celui-ci (1752), la communauté était fort affaiblie ; elle ne comptait plus que 4 ou 5 moines. L'un d'eux, dom Raimbert, tenta un redressement. Le nouvel abbé commendataire, l'évêque de Digne, le souhaitait et il fit tout pour que la tentative réussit. Effectivement, en 1756, Lérins fut affilié à Cluny et les années qui suivirent furent calmes et prospères ; les recrues arrivèrent, la régularité fut rétablie, le temporel amélioré. Mais ce ne fut pas pour longtemps. En 1788, un décret royal supprimait l'abbaye de Lérins et partageait ses revenus entre les évêchés de Grasse et de Senez. La raison en était dans la disproportion flagrante entre les ressources du monastère et le petit nombre de religieux, disproportion d'autant plus criante que les deux évêchés voisins étaient pauvres à l'extrême. M^lle^ Viallon a raconté, avec beaucoup de vie, cette lutte de près d'un siècle que mena Lérins. Les textes d'archives, très abondants, sont cités avec prodigalité ; ils reflètent très souvent le point de vue des moines et nous permettent, sinon de justifier, tout au moins de comprendre leur comportement. D. M.

D. Cresi, O. F. M. **Discussioni e documenti di storia francescana.** — Florence, Ediz. « Studi francescani », s.d. [1959], in-8°, 184 p.

L'Auteur a eu maille à partir avec la critique à propos de son *San Francesco e i suoi Ordini*, mais il a bec et ongles pour se défendre et le sérieux de ses assertions historiques personnelles s'imposera à tout lecteur des neuf articles que contient ce recueil destiné d'abord à justifier les attitudes prises précédemment. Nous signalons surtout les premiers, d'intérêt plus général que les autres, consacrés plutôt à l'histoire interne franciscaine. D'abord S. Bonaventure doit être tenu pour *le* biographe de S. François, plus que Thomas de Celano. Les *Fioretti*, quant à eux, légendaires et témoins d'une évolution, tombent à l'occasion dans l'exagération et l'irréalité. La chronologie de S. François est difficile... Du moins la fin de sa conversion est à placer en 1207. Ces recherches sur les matériaux historiques mêmes feront certainement avancer les problèmes. TH. D.

J. Girou. **Saint Dominique, révolutionnaire de Dieu.** — Paris, Albin Michel, 1959, in-8°, 286 p. ; 1.075 fr. fr.

Le P. Vicaire nous a donné récemment une biographie scientifique de saint Dominique en deux imposants volumes. Sa méthode critique l'obligeait ou à justifier les faits et légendes qu'il retenait ou à ne pas les insérer dans son travail. La biographie qu'a écrite J. Girou ne se présente pas de la même manière. Tout en restant scientifique, elle utilise les travaux les plus au point. Mais elle a accordé une créance que l'auteur ne croit pas devoir justifier, à des anecdotes dont les sources ne sont que peu assurées. Il en est résulté une œuvre fondamentalement juste mais plus haute en couleur. Nous l'avons lue avec plaisir et nous pensons qu'elle sera utile et accessible à beaucoup. M. B.

Martin Luther. **Ausgewählte Werke.** T. VI. Herausgegeben von H. H. Borcherdt und G. Merz. 3e éd. — Munich, Chr. Kaiser-Verlag, 1958, in-8°, 486 p. ; DM. 20.

Avec ce 6e vol. s'achève la 3e édition des Œuvres Choisies de Luther (à vrai dire, deux vol. de compléments sont encore à paraître). Ce vol. contient des ouvrages bibliques et des sermons. Parmi les premiers, nous avons une lettre d'envoi sur l'interprétation (biblique) et l'intercession des Saints (1530) ; puis les préfaces écrites par le Réformateur pour sa traduction de chacun des livres de la Bible ; enfin deux beaux commentaires : l'un sur le psaume 118, « Das schöne Confitemini » (1530), l'autre sur le Magnificat (1521). Parmi les seconds, nous trouvons un choix de 17 textes de prédication, y compris le dernier sermon de Luther, prêché à Eisleben le 15 février 1546. En finale, l'ultime billet du Réformateur, écrit le 17 février de la même année ; il y a laissé une expression émouvante de son culte pour l'Écriture Sainte. Comme les tomes précédents, celui-ci s'achève par de nombreuses explications et commentaires. Il se termine par une table chronologique de tous les ouvrages du Réformateur publiés dans cette édition, avec leur référence dans chacun des 6 vol. Le texte suit l'édition de Weimar, ou les premières éditions, lorsqu'il s'agit d'ouvrages non encore édités à Weimar. En somme, cette édition met à la disposition des bibliothèques moyennes, un choix judicieux des principales œuvres de Luther, présentées toutes en allemand, avec d'excellentes introductions historiques et de copieux commentaires. G. GHYSENS.

J. Canu. **Les ordres religieux masculins** (Coll. « Je sais – je crois », 84). — Paris, Fayard, 1959, in-16, 128 p. ; 350 fr. fr.

Excellente petite synthèse très au point, comportant les grands traits de l'histoire et de la spiritualité des règles religieuses fondamentales et, chiffres statistiques compris, l'état actuel des congrégations masculines. La brièveté voulue oblige parfois à des approximations discutables, par exemple une phrase comme : « S. Benoît aurait voulu que la communauté bénédictine, fraternité de travail et de prière, inspirât la formation d'une vaste fédération chrétienne d'exploitations agricoles stables et pacifiques » (p. 120). Mais qu'est-ce que les *girobins* de la p. 22? Une coquille sans doute. TH. D.

A. M. Allchin. **The silent Rebellion. Anglican religious Communities, 1845-1900.** — Londres, SCM Press, 1958, in-8°, 256 p., £ 1/5/-.

La renaissance des Ordres religieux, féminins d'abord, puis masculins, dans l'Église Anglicane, il y a environ un siècle, est un des nombreux effets, peu connu celui-là, mais combien fécond, du mouvement tractarien d'Oxford. L'histoire complète et détaillée n'en a été écrite que tardivement, en 1955, par M. P. Anson. Le présent livre, sans vouloir reprendre le même thème, et sans sortir du XIX^e siècle, s'est efforcé, en étudiant les plus représentatives de ces Congrégations religieuses Anglicanes, de faire comprendre leur idéal en même temps que les réactions des milieux ecclésiastiques, et surtout des évêques, devant cette renaissance de formes de vie commune disparues en Angleterre depuis la Réforme et assez généralement discréditées dans l'opinion. Rébellion silencieuse contre la tyrannie du Malin et les conventions de ce monde, rébellion qui, vouée par chaque baptisé, veut être ici assumée en plénitude et littéralement, comme une vocation divine à être dans l'Église et de l'Église, plus que les autres chrétiens. Histoire pleine d'intérêt par son attention délicate aux confidences des âmes. G. GHYSENS.

J. Loew. **Journal d'une mission ouvrière, 1941-1959** (Coll. « Rencontres », 55). — Paris, Éd. du Cerf, 1959, in-16, 480 p. ; 960 fr. fr.

Voici un témoignage impressionnant qui vient à son heure. Document tout d'abord : il nous livre objectivement l'expérience d'une équipe sacerdotale au travail à Marseille : travail de docker pour certains, travail d'Église pour tous, en étroite union avec leur évêque. Tous les rapports de 1941 à 1959 sont présentés ; ils nous révèlent ce qu'est pour l'Église un monde prolétarien sans Dieu et qui s'en trouve bien ; et ce qu'est l'Église pour lui : enquête saisissante. Signalons spécialement les chapitres V (crise de l'équipe : qu'est-ce qu'un prêtre?) et VI (les prêtres-ouvriers : 1953-54) : dès lors, l'A. pressent les dangers d'un engagement trop temporel et trop peu prévenu, chez des apôtres ardents, contre l'attrait insidieux du marxisme. D'excellentes pages dégagent le caractère apostolique essentiel et universel de la mission sacerdotale. Par ailleurs, on ne peut manquer d'être ému à la lecture de la lettre du P. L. à son Supérieur Général, quand il reçut de lui l'ordre de cesser son travail de docker : le sens de l'obéissance et de l'Église s'y affirme avec grandeur. La qualité de ce Journal ressort enfin du fait qu'il nous livre non des théories a priori, mais un témoignage d'expériences vécues concrètes. Il nous aide à partager l'angoisse apostolique de l'Église, et à réfléchir sa mission dans une vue authentiquement surnaturelle. A. WATELET.

HISTOIRE DES RELIGIONS

E. Curotto. **Dizionario della Mitologia universale.** — Turin, Società Editrice Internazionale, 1958, 17×23,5, VII-491 p., 36 pl. h.-t. dont 4 en coul. ; rel., jaquette en coul. illustr., 5.000 lires.

Quelles que soient les diverses explications de l'origine des mythes qui ont été proposées et auxquelles l'A. fait allusion dans sa *Prefazione*, le fait est qu'il est impossible de s'appliquer à l'histoire ancienne, de quelque région qu'il s'agisse, sans rencontrer la mythologie. L'exégète se demandera qui sont En-lil, Marduc, Moloc, Baal-Berith, Baal-Peor, Ra, Amon, et tant d'autres dont parlent les documents qu'il étudie. Pour l'antiquité classique ce seront, p. ex., Zeus, Vesta. De même Indra et Varuna dans la mythologie des Indes, Matta-salompo aux Célèbes, etc. On trouvera dans le *Dizionario* des réponses à ces questions ; réponses brèves, il est vrai, car elles se limitent généralement à peu de lignes ; quelques-unes seulement sont plus développées, p. ex. pour Giove, Giunone. Et il n'y a pas que des noms de divinités et de héros ; sont aussi mentionnées des peuplades, des institutions, des fêtes, et tant d'autres choses. Le volume porte en sous-titre l'énumération : *Mondo classico, Asia orientale e centrale, Asia occidentale, Islam, Egitto e Africa, Etruschi, Celti, Germani, Slavi e Scandinavi, America precolombiana, Primitivi.* Parfois des rapprochements donnent l'occasion de toucher à la Bible, p. ex. pour *Albero di vita, Circoncisione.* L'A. reconnaît dans la *Prefazione* qu'il s'est largement servi des meilleurs ouvrages récents. Ceux-ci, ainsi que les sources anciennes utilisées, sont indiqués au bas des pages. A la fin, une *Classificazione* et une *Tavola genealogica generale* des divinités Gréco-Romaines, et, pour ceux que ne satisferaient pas les articles trop brefs du *Dizionario*, une longue liste bibliographique divisée en ces titres : *Mitologia in generale; Primitivi e Preistoria; Asia orientale e centrale (Giappone; Cina; India); Asia occidentale (Iran; Assiri e Babilonesi; Sumeri ed Elamiti; Hittiti, Urriti, Armeni, Cananei e Fenici) ; Islam; Egitto e Africa; Mondo classico; Etruschi; Celti, Germani, Slavi e Scandinavi; America precolombiana.* Chacun trouvera de quoi approfondir les études qui l'intéressent. D. R. REUL.

J. Maringer. **L'homme préhistorique et ses dieux.** Trad. de l'allemand par P. Stephano. — Grenoble et Paris, Arthaud, 1958, 15,5×21, 62 illustr., 59 héliogr. h.-t., 1 carte ; 212 fr. b.

Petit livre passionnant. Lecture facile. Aucun appareil d'érudition, mais parfaitement au point. S'adresse aux *profanes* qui désirent s'initier aux mystères de la préhistoire. Deux chapitres préliminaires sur *les méthodes de la préhistoire* et *les problèmes de la chronologie*. Puis on passe en revue les découvertes, jusqu'à nos jours, se rapportant au paléolithique inférieur, au paléolithique supérieur, au mésolithique, au néolithique. Pour cette dernière période on distingue : âge des agriculteurs, chasseurs et pêcheurs de l'Eurasie septentrionale, agriculteurs danubiens, domaine méditerranéen, civilisation mégalithique d'Europe occidentale, agriculteurs du nord de l'Europe. Pour finir, deux chapitres, *la religion des chasseurs* et *la religion des agriculteurs*, résument les résultats. Qu'on n'oublie pas que les découvertes faites jusqu'à présent se limitent presque exclusivement à l'Europe, que certaines conclusions ne sont que des probabi-

lités ou même seulement de simples hypothèses, et que le plus intime et profond des sentiments religieux de ces lointains ancêtres, étant purement spirituel, restera sans doute toujours inconnu. Magnifiques héliogravures. D. R. REUL.

G. DUMEZIL. **Les dieux des Germains.** Essai sur la formation de la religion scandinave (Coll. « Mythes et religions »). — Paris, P. U. F., 1959, in-16, 130 p. ; 540 fr. fr.

Dans ce petit volume, l'auteur, spécialiste de la question, étudie l'interprétation à donner à la division du panthéon germanique en deux familles de dieux, les Vanes et les Ases. Après avoir réfuté l'interprétation historiciste qui y voit la trace de conquêtes et d'assimilation d'un peuple par l'autre, l'auteur s'attache à défendre à l'aide de l'étude comparée des religions, une interprétation structurelle qui voit dans cette division une dimension essentielle des conceptions religieuses des germains. M. P.

H. et J. HERBERT. **Dans l'Inde. L'accueil des dieux** (Coll. « Expériences spirituelles »). — Paris, Aubier, 1959, in-16, 192 p.

Les auteurs ont rassemblé dans ce livre les impressions recueillies au cours de leur pèlerinage aux différents sanctuaires religieux de l'Inde. Malheureusement, pour saisir la portée de ces notations de genre plutôt littéraire, il faudrait avoir été soi-même dans l'Inde, ou au moins avoir lu les ouvrages spécialisés des mêmes auteurs sur la matière. M. P.

S. LEMAÎTRE. **Ramakrishna et la vitalité de l'hindouisme** (Coll. « Maîtres spirituels », 18). — Paris, Éd. du Seuil, 1959, in-16, 192 p., nombr. ill.

Après un rapide aperçu des principales données de l'Hindouisme, l'auteur retrace l'itinéraire spirituel de ce tempérament extatique. En conclusion, il s'efforce de dégager le message universel de cette existence toute vouée à la recherche de Dieu et à l'amour du prochain. Ramakrishna est un mystique dans le sens le plus classique du mot avec son évolution et ses manifestations extérieures. L'auteur souligne l'oscillation constante chez lui, en partie consciemment voulue, entre l'extase et le souci du prochain, qui montre à quel point cette personnalité était riche et équilibrée. M. P.

M. ELIADE. **Naissances mystiques.** Essai sur quelques types d'initiation (Les Essais, XCII). — Paris, Gallimard, 1959, in-16, 288 p.

Ce volume traite des rites d'initiation, spécialement dans les civilisations primitives. Ces textes de conférences données en Amérique, rassemblent un matériel considérable de faits dont l'interprétation reste encore souvent sommaire. Parmi ces faits, on regrette de voir accorder si peu de place — une simple allusion — au catharisme. L'auteur annonce un volume plus considérable qui lui permettra, à n'en pas douter, de pallier à ces inconvénients, qu'impose le genre littéraire des *Haskell Lectures*. M. P.

O. KAKUSO. **Le Livre du Thé** (Coll. « Bouddhisme et Jaïnisme). — Lyon, Derain, 1958, in-16, 128 p., 2 pl. h.-t.

Réédition opportune de ce merveilleux petit livre qui, malgré quelques pages plus irritantes au cours desquelles l'auteur semble vouloir mystifier son lecteur occidental, évoque dans toute sa densité la simplicité épurée de ce rite quotidien qui unifie à travers le temps et l'espace l'âme japonaise.

HISTOIRE PROFANE

P. Romanelli. **Storia delle Province Romane dell'Africa** (Studi pubblicati dall'Istituto Italiano per la Storia antica, 14). — Rome, « L'Erma » di Bretschneider, 1959, 17,5×25, x-720 p., 2 cartes h.-t. dont une dépliante ; 9.000 lires.

L'A. fait remarquer qu'il serait plus exact de dire *Province dell'Africa Romana*, car il limite son étude à ce que les Romains appelaient *Africa*, à l'exclusion donc de la Cyrénaïque et de l'Égypte, qui furent cependant aussi romaines. Même ainsi restreinte, l'Afrique Romaine présente, pour les historiens de l'Église, un immense intérêt : par ses martyrs, ceux de Scillium, Perpétue et Félicité, Cyprien, et tant d'autres ; par ses écrivains ecclésiastiques, Tertullien, le même Cyprien, Optat de Milève, Augustin, pour ne citer que les plus illustres ; par ses conciles ; etc. On regrettera donc que l'A. parle si peu de tout cela, et même pas du tout de l'organisation religieuse. L'ouvrage est presque exclusivement consacré aux rivalités et aux luttes entre Rome et Carthage, à la conquête, au régime politique et militaire, à la défense contre les ennemis de l'intérieur et de l'extérieur ; aux efforts de *romanisation*, de César d'abord, puis, plus méthodiques, d'Auguste et de la plupart de ses successeurs ; à l'invasion des Vandales. Quelques pages seulement, çà et là, touchent les questions religieuses ou y font allusion : la persécution sous Commode (p. 380-382) ; la condition de l'Église sous Septime-Sévère (p. 428-430) ; la persécution de Dèce, le cas des *lapsi*, saint Cyprien (p. 466-470) ; la persécution de Valérien (p. 482-483) ; celle sous Dioclétien et Maximien Hercule (p. 520-525) ; etc. L'affaire donatiste occupe un peu plus de place (p. 545-555, 563-564, 621-629, etc.). Ce n'est pas que l'A. attache plus d'importance à l'*esteriore* qu'au *spirituale ;* l'histoire de celui-ci serait *di gran lunga più interessante*, dit-il ; mais il estime qu'une telle histoire est impossible si celle de l'*esteriore* n'a pas été faite d'abord. Le *spirituale* devrait suivre ; *ma dubito me ne manchino ormai il tempo e le forze.* Trois parties : *L'età repubblicana, Da Augusto a Diocleziano, Da Diocleziano all'invasione dei Vandali.* L'époque impériale est la plus développée. Pour les premiers débuts, l'A. renvoie, pour plus de détails, à la *magistrale e fondamentale opera di Stéphane Gsell.* Il s'arrête à la prise de Carthage par les Vandales en 439, n'ajoutant ensuite qu'un très bref résumé des faits qui ont suivi jusqu'au sac de Rome en 455 et quelques réflexions sur le sort de la civilisation romaine en Afrique. Ouvrage extrêmement bien documenté : sources littéraires, monuments, inscriptions, etc. L'A. est très au courant de tout ce qui a été écrit, même le plus récemment, sur le sujet. Toutes les questions sont reprises et discutées. Plusieurs restent et resteront sans doute toujours insolubles. Avant de commencer la lecture du volume, il sera bon de faire les additions et rectifications indiquées p. 667-677. On fermera ce livre magistral avec un profond regret d'avoir si peu d'espoir de voir un jour le tome consacré au *spirituale.* D. R. REUL.

H. Fichtenau. **L'empire carolingien.** Traduit de l'allemand par A. Barbey et F. Vaudou (Bibliothèque historique). — Paris, Payot, 1958, in-8°, 216 p. ; 1.200 fr. fr.

Voilà quelques années déjà qu'a paru le maître-livre d'H. Fichtenau : *Das karolingische Imperium.* Une traduction anglaise suivit de près, revisée par

l'auteur. Le livre que voici suit le texte anglais, mais ses traducteurs, MM. Barbey et Vaudou, en ont laissé tomber les derniers chapitres concernant Louis le Pieux et la dissolution de l'empire. Il ne s'agit pas d'un récit circonstancié des événements qui se sont succédés sous Charlemagne, mais de l'analyse, souvent très subtile, des mobiles et de la manière dont s'est constitué et développé l'empire carolingien. On lira tout particulièrement les pages très pénétrantes consacrées au Titre impérial et aux savants de la cour. Le Professeur Fichtenau n'a pas tenté de masquer les aspects négatifs, les faiblesses inhérentes au régime et les difficultés qu'il porte en germe ; tableau nuancé, original. Il est heureux que le lecteur français puisse avoir accès maintenant à cette œuvre importante ; il l'appréciera sans nul doute et l'apprécierait davantage si la traduction eût été plus élégante. D. M.

H. Hoffmann. **Untersuchungen zur karolingischen Annalistik** (Bonner historische Forschungen, 10). — Bonn, Röhrscheid, 1958, 120 p. ; DM. 12,80.

Ces cent pages serrées, consacrées à l'étude et à l'analyse de l'annalistique carolingienne, sont l'élargissement d'une dissertation présentée à l'Université de Marbourg. Elles tendent surtout à prouver l'inexistence ou du moins l'inutilité de ce *verlorenes Werk* postulé, il y a soixante ans, par Pückert comme source des *Annales Mettenses*. Celles-ci, du moins les *priores*, telles que les présente le codex de Durham, ont été écrites entre 804 et 806, au monastère double de Chelles, sous la mouvance d'Alcuin, « einer der geistigen Väter ». Les sources connues, y compris bien-entendu le continuateur de Frédegaire, suffisent à les expliquer. La démonstration est conduite avec beaucoup de rigueur. TH. D.

R. Latouche. **Le film de l'histoire médiévale en France : 843-1328**. — Grenoble, Arthaud, 1959, in-8°, 408 p., 180 héliogravures ; br. 2.390 fr. fr.

Cinq siècles d'histoire de France évoqués par les témoignages contemporains et des illustrations de l'époque. Le Professeur Latouche était bien désigné pour choisir les textes, les introduire, les traduire souvent, les adapter parfois et les lier les uns aux autres, lui qui dirige une importante collection de textes médiévaux. Chartes, chroniques, poèmes, lettres, annales, textes législatifs, autant de documents utilisés avec à-propos et choisis parmi ceux qui sont souvent mal connus. On y rencontre, par exemple, les *Annales* de Flodoard, le *Chronicon* de Réginon de Prüm, l'*Histoire* de Raoul Glaber, une charte de Cluny, un tarif de tonlieu de Saint-Vaast, un poème satirique d'Adalbéron, une lettre de Gerbert, une bulle de Boniface VIII, une page du Roman de Tristan. — Quant aux photographies, M^lle^ Simone Goubet, archiviste-paléographe, a fait, avec érudition et goût, un choix judicieux parmi les miniatures, les chapiteaux, les vitraux, les ivoires, les statues, les orfèvreries, les sites. Ici également, même originalité : danses et modes du x^e^ siècle, instruments de musique du xi^e^, plan de Jérusalem au temps des Croisades, drapiers, charpentiers, orfèvres pris sur le vif, exécution des criminels, combats de chevaliers, scènes de courtoisie, la vie au moyen âge rendue sensible par l'image. Tous trouveront intérêt et agrément à feuilleter ce très beau livre, les spécialistes comme les amateurs. D. M.

T. Burckhardt. **Siena, Stadt der Jungfrau** (Stätten des Geistes). — Olten et Lausanne, Urs Graf-Verlag, 1958, 23×30, 136 p., 7 plans, 88 illustr. dont 21 h.-t. et 28 en coul., jaquette illustr. en coul. ; rel. titre or, 38 fr. s.

L'*Urs Graf-Verlag* a entrepris sous le titre *Stätten des Geistes* la publication d'une série d'admirables albums abondamment illustrés. Outre celui-ci nous avons aussi reçu : *Athos, der Berg des Schweigens* et *Sinai, Heiligtum dreier Glauben*, dont nous parlerons la prochaine fois. D'autres sont annoncés. Les planches en couleurs sont d'une incroyable finesse. On ne trouvera pas ici une histoire complète et détaillée de Sienne. L'A. s'est borné à quelques périodes et faits caractéristiques, recourant à des récits, chroniques, lettres, sermons et autres documents contemporains, dont il cite de larges extraits et qu'illustrent les planches. Les fondateurs de Sienne furent-ils des Étrusques ou des Gaulois? Impossible de préciser. A partir du moyen âge, l'A. s'étend davantage. Trois villes rivales : Sienne, Pise, Florence. Mais Pise déclina lorsqu'elle fut séparée de la mer. Entre Sienne et Florence les conflits furent fréquents jusqu'à ce que Sienne perdît définitivement son indépendance sous la domination des Médicis. Les causes n'en étaient pas seulement économiques mais aussi politiques : lors des luttes entre Guelfes et Gibelins, Sienne était pour ceux-ci, Florence pour les premiers. L'A. s'arrête longuement à la bataille de Montaperto : provocations des Florentins, préparatifs des Siennois soutenus par Manfred, leur victoire. Puis ce sont les principaux événements intéressant Sienne, notamment la Constitution de 1262, l'avènement du *Buon Governo*, les divisions, les luttes des partis, la *tyrannie* de Pandolfo Petrucci, l'attaque de la ville par les armées de Charles-Quint... Pour les diverses périodes, des notices sont consacrées aux plus célèbres artistes Siennois ou ayant travaillé à Sienne, et aux œuvres les plus remarquables : Niccolò Pisano, Duccio di Buoninsegna, Simone Martini, Ambrogio Lorenzetti, etc. ; le *Duomo* et ses avatars ; le *Campo* avec ses édifices (curieuse coutume de placer dans les fondations des pierres portant des lettres hébraïques et grecques comme protection contre la foudre et les ouragans). Au point de vue religieux, nombreux et magnifiques exemples de la piété des Siennois envers la Vierge Marie, piété qui a valu à Sienne l'appellation de *Stadt der Jungfrau*. Catherine et Bernardin de Sienne occupent des places de choix dans l'album. De la première, plusieurs extraits de lettres concernant notamment le retour de Grégoire XI à Rome. Du second, des extraits de sermons dans le genre de l'époque, où la critique historique ne trouvait pas toujours son compte ! Pour finir, un chapitre sur le *Palio*. Le tout constitue un splendide ensemble, pour lequel l'*Urs Graf-Verlag* mérite les plus vives félicitations. D. R. REUL.

Paul Leuilliot. **La première Restauration et les Cent Jours en Alsace** (Bibl. gén. de l'École pratique des Hautes Études, VI^e^ s.). — Paris, S. E. V. P. E. N., 1958, in-8°, XXXVIII-290 p.

M. Leuilliot connaît fort bien l'histoire de l'Alsace, particulièrement durant les débuts de la période contemporaine. Il y a, depuis longtemps, consacré plusieurs études et l'on nous annonce de lui, pour bientôt, une *Alsace au début du XIX^e^ siècle (1815-1830)* en trois volumes. Le présent ouvrage se divise, comme son titre le suggère, en deux grandes sections. La première, consacrée à la Restauration de 1814, nous montre une Alsace inquiète et mécontente. Les militaires y sont restés bonapartistes et la noblesse, peu nombreuse surtout depuis qu'elle a émigré dans ses terres allemandes, est sans influence

le clergé, de son côté, ne cache pas ses sentiments royalistes mais la bourgeoisie d'affaires, — commerçants strasbourgeois et industriels de Mulhouse, — l'élément le plus influent parce que le plus riche, reste attachée à l'empire pour des motifs économiques. Le duc de Berry tente, au début d'octobre, lors d'une sorte de tournée de propogande royaliste, de gagner les récalcitrants à la cause des Bourbons, mais en vain. Au début de mars 1815, on apprend le débarquement impérial; les Cent Jours commencent — objet de la seconde partie de ce livre. Les militaires alsaciens manifestent leur enthousiasme pour Napoléon; les civils aussi, surtout dans le sud. La situation religieuse reste complexe : dans l'ensemble, les protestants sont bonapartistes, les catholiques pour les Bourbons et l'on doit sévir contre certains curés trop aggressifs ; du reste, lors du pébliscite sur l'Acte additionnel, c'est surtout parmi les catholiques que l'on compte les votes négatifs et les abstentions. Mais en fait, plutôt que des griefs politiques ou religieux, ce sont des griefs sociaux qui conditionnent ces attitudes si diverses : restauration des privilèges ou règne de l'égalité? Cet antagonisme, cependant, ira en s'atténuant devant le danger que faisaient peser sur l'Alsace les événements extérieurs. « Le sentiment national l'emporte sur les aspirations politiques et les revendications sociales. » Tel est, trop rapidement esquissées, les lignes générales de ce beau livre. Sur la base d'une documentation d'archives très étendue et minutieusement dépouillée, l'auteur a pu reconstituer le climat psychologique dans lequel a vécu la population alsacienne durant ces deux années si agitées. Remercions M. Leuilliot de nous avoir donné une contribution aussi solide et aussi originale sur l'histoire de l'Alsace à la charnière des deux régimes. D. M.

PHILOSOPHIE

R. Schaerer. **L'homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère à Socrate** (Bibliothèque historique). — Paris, Payot, 1958, in-8°, 416 p. ; 1.900 fr. fr.

L'ouvrage de R. Schaerer, professeur de philosophie à l'Université de Genève, paraît fort à propos. Car rien n'est plus discuté aujourd'hui que la valeur de l'apport grec à la civilisation occidentale. L'auteur se dit guidé dans son livre par une double intention : la première est de retrouver dans les textes anciens, si variés soient-ils, les vécus de conscience fondamentaux de l'homme antique ; la seconde vise à jeter une lumière nouvelle sur les œuvres maîtresses de la littérature grecque, en en faisant ressortir les aspects particulièrement nobles de l'homme éternel. Disons tout de suite que R. Schaerer nous paraît avoir atteint les buts vers lesquels il tendait, et cela grâce à l'enquête judicieuse et pénétrante qu'il fait sur les écrits de l'antiquité. Comme le titre l'indique, cette enquête se limite aux quatre premiers siècles de la littérature grecque et se termine au personnage de Socrate, qu'elle n'interroge d'ailleurs qu'au travers de Xénophon, son disciple. Telle quelle, elle permet à l'auteur de dégager des conclusions, toutes intéressantes et pour beaucoup originales. On peut dire que celles-ci nous dessinent de l'homme antique et de ses conceptions un portrait historiquement fidèle et dont quantité de caractéristiques sont sem-

blables, sinon identiques à celles de l'homme contemporain. L'ouvrage de R. Schaerer contribue ainsi à nous donner une connaissance plus profonde et à nous faire apprécier davantage la fécondité de la source grecque de notre culture.

L. WANKENNE.

R. HOLTE. **Logos Spermatikos.** Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies (Extrait de *Studia Theologica* XII). — Lund, Gleerup, 1958, 60 p.

Il n'y a pas longtemps que les savants ont commencé à faire l'étude du Moyen-Platonisme et de la Stoa aux deux premiers siècles de notre ère. A l'aide de ces travaux, R. Holte replace dans son cadre la pensée de Justin sur le λόγος σπερματικός. Il montre son originalité dans l'utilisation chrétienne de ce concept qui équivaut, mais dans l'indistinction nature/surnature, à ce que nous appelons la connaissance naturelle de Dieu.

De telles études renouvellent par le menu l'histoire de la théologie anténicéenne.

M. B.

R. HOLTE. **Beatitudo och Sapientia.** Augustinus och de antika filosofskolornas diskussion om människans livsmål. — Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1958, in-8°, 416 p. ; 30:— kr.

Le présent ouvrage étant rédigé en langue suédoise, force nous est de présenter son contenu d'après le bref résumé allemand qui l'accompagne. L'A. souligne l'équivalence, dans la philosophie ancienne, des concepts de perfection, de bonheur et de sagesse. Les premiers philosophes chrétiens souscrivent à cette vue des choses, précisant que seule la Révélation du Verbe incarné permet à l'homme de réaliser son aspiration profonde ; c'est le thème du *Contra Academicos* de saint Augustin. Les deux dernières parties de l'ouvrage sont consacrées à l'étude minutieuse du thème de la Fin (τέλος) dans l'anthropologie, l'éthique et l'interprétation scripturaire des premiers écrits augustiniens : il s'en dégage une *sapientia* typiquement chrétienne et dont l'âme est la *fides quaerens intellectum*. On est heureux de voir la brillante école philologique scandinave s'appliquer avec autant de zèle à l'étude du contenu idéologique de certains termes-clefs de la littérature ancienne.

P. V.

Ph. DELHAYE. **La philosophie chrétienne au moyen âge** (Coll. « Je sais - je crois », 12). — Paris, Fayard, 1959, in-16, 128 p. ; 350 fr. fr.

L'auteur de ce petit livre est professeur aux Facultés catholiques de Lyon et de Lille. Depuis de longues années il est familiarisé avec la pensée chrétienne médiévale, qu'il a étudiée particulièrement en fonction de la morale. Ici cependant ce sont tous les aspects essentiels de la philosophie chrétienne qui sont évoqués suivant son évolution historique. Les chapitres se succèdent consacrés aux fondateurs du moyen âge philosophique, à la Renaissance carolingienne, à la Renaissance du XII^e siècle, à l'âge scolastique ou aristotélicien, à la fin du moyen âge. La densité de ces pages n'empêche nullement qu'elles ne servent d'initiation ou de première information, tant l'exposé est clair et la rédaction aisée.

C. L.

M. GUÉROULT. **Malebranche.** II. *Les cinq abîmes de la Providence* (Coll. « Philosophie de l'esprit »). — Paris, Aubier, 1959, 2 vol. in-8°, 288 et 428 p.

Dans ces deux volumes qui font suite au premier, « La vision en Dieu » paru en 1955, l'auteur fait une analyse rigoureuse de la synthèse philosophique de Malebranche en en montrant l'architecture vaste et complexe. Cette synthèse est bien proche de la pensée contemporaine par le caractère dynamique que lui confèrent d'une part l'accent mis par Malebranche sur les oppositions dans l'univers, dont Leibniz au contraire soulignait la continuité, et d'autre part la progression dialectique de la pensée entre réalités opposées, alors qu'un Descartes usait d'une déduction linéaire, de type plutôt géométrique. Bien que déduite a priori à partir de Dieu, cette synthèse de l'univers ne se résume pas, tant elle tient compte de la diversité des choses et de leurs rapports. L'auteur réussit parfaitement à faire sentir à quel point, selon le mot de Bayle, le système du P. Malebranche est l'ouvrage d'un génie supérieur et l'un des plus grands efforts de l'esprit humain. M. P.

J. École. **La métaphysique de l'être dans la philosophie de Maurice Blondel** (Philosophes contemporains, 10). — Louvain, Nauwelaerts, 1959, in-8°, 228 p. ; 155 fr.

Dans ce volume, l'auteur étudie la métaphysique de Blondel en faisant surtout l'analyse de son livre sur l'Être et les êtres, complétée par des précisions tirées des autres œuvres du Maître d'Aix et par des comparaisons avec la métaphysique traditionnelle et celle de Lavelle. L'exposé très clair fait bien ressortir les lignes de force de la pensée de Blondel et son originalité. En dépit des dénégations de Blondel et de son commentateur, ce livre montre à quel point l'Action est bien le noyau de toute sa pensée. Pour exprimer cette intuition fondamentale si originale, si prégnante, Blondel, par sa formation et peut-être aussi par réaction contre l'idéalisme, n'usa que des moyens d'expression d'une philosophie de la nature. En réalité, sa philosophie n'est ni une philosophie de la nature, ni une philosophie du sujet, mais une philosophie de la liberté engagée. M. P.

M. Dupuy. **La philosophie de Max Scheler.** Son évolution et son unité (Coll. « Épiméthée »). — Paris, P. U. F., 1959, 2 vol. in-16, 756 p. ; 3.000 fr. fr.

M. Dupuy. **La philosophie de la religion chez Max Scheler** (Coll. « Épiméthée »). — Paris, P. U. F., 1959, in-16, 284 p. ; 1.200 fr. fr.

On trouvera dans ces volumes un exposé objectif et critique de la pensée de Scheler dans sa structure et son évolution, en épistémologie, en métaphysique et en éthique. L'auteur fait preuve d'une compréhension claire, chaleureuse, nuancée, qui rend le livre attachant et stimulant pour la réflexion. Dans son analyse très nuancée du revirement philosophique de Scheler, passant d'une philosophie spiritualiste à une philosophie vitaliste, l'auteur s'est défendu par souci d'objectivité de toute explication au niveau de la pensée proprement philosophique, et il semble avoir eu raison. Mais à travers l'œuvre, l'homme se laisse lire. Scheler était une âme naturellement religieuse qui n'a pas pu se dégager d'un certain immanentisme. Après avoir essayé de rendre l'immanence coextensive à toutes les dimensions de la religion du *Geist* et de l'amour, il a fini par ramener toute la religion à l'immanence opaque du *Drang*. M. P.

M. Grison. **Théologie naturelle ou théodicée.** — Paris, Beauchesne, 1959, in-8°, 196 p. ; 800 fr. fr.

Les Sulpiciens ont entrepris la publication d'un *Cours de philosophie thomiste* qui comprendra plus de dix volumes. Celui-ci est le troisième paru. Plan classique : trois parties traitant de l'existence de Dieu, de sa nature et des relations de Dieu avec le monde. De nombreux excursus rencontrent la pensée moderne ; l'exposé lui-même témoigne d'une belle information. — Ni manuel, ni traité, ce cours de philosophie se présente en typographie agréable à lire, écrit avec la simplicité qui convient aux initiations ; on a abandonné les formes par trop scolaires de présentation des doctrines en faveur d'un texte plus continu dont les articulations sont toutefois bien marquées. IL. F.

B. Russell. **Signification et vérité** (Bibl. de Philos. scient.). — Paris, Flammarion, 1959, in-16, 406 p. ; 1.200 fr. fr.

D'un bout à l'autre du livre, le problème principal concerne le rapport des propositions de base aux expériences, c'est-à-dire le rapport des propositions qui viennent les premières dans l'ordre épistémologique, aux événements qui, en un certain sens, constituent nos raisons d'accepter ces propositions. « Comme il arrive souvent en philosophie, nous dit B. R., la première difficulté ici est de voir que le problème est difficile. » Les XXV chapitres de ce livre publié en anglais en 1940, résolvent le problème par une analyse minutieuse du langage ; non sans hésitation, B. R. conclut qu'il existe des universaux, et non pas seulement des termes généraux ; il estime qu'il faut refuser l'agnosticisme métaphysique complet et que nous pouvons atteindre à une appréciable somme de connaissances concernant la structure du monde. — Cet ouvrage important constitue le passage obligé de la réflexion épistémologique anglo-saxonne d'aujourd'hui. IL. F.

A. Bernard, O. P. **Noos, esquisse d'une philosophie de l'esprit.** — Paris, Éd. du Scorpion, 1958, in-16, 256 p.

Aucune saveur idéaliste dans ce titre. Si l'esprit est partout, depuis l'atome inorganique jusqu'à l'Esprit absolu, on reconnaît au bas de l'échelle l'esprit *naturé* qui correspond aux propriétés physico-chimiques de la matière, puis on gravit les degrés de vie jusqu'à l'esprit *naturant* où le dynamisme de l'être devient conscience de soi ; enfin, hors série, au-dessus du cosmos, l'*Esprit absolu*. Inspirée du thomisme le plus pur, cette philosophie de l'esprit donne au monde un visage intellectuel séduisant où le lumineux respecte le mystérieux. IL. F.

St. Breton. **Approches phénoménologiques de l'idée d'être** (Problèmes et Doctrines, XVI). — Lyon, Vitte, 1959, in-8°, 256 p.

L'idée d'être est d'abord impliquée dans la structure de la perception, en tant que celle-ci a pour horizon le tout du monde et se tourne vers l'interrogation de « ce qui est » ; puis cette idée prend toute son envergure avec l'imagination de la matière, en ses deux aspects de « sens de la terre » et de « songe aérien », inspirés de Bachelard ; enfin cette idée se réfléchit et se détermine en elle-même comme « idée », en ses différents aspects de présence, d'horizon et de relation pure. Ces recherches pénétrantes dissipent l'impression de verbalisme qui s'attachait à cette notion d'être tant qu'on la considérait à travers la philosophie des idées claires. — Bonne introduction à l'ontologie dont le renouveau persistant est caractéristique de notre époque. IL. F.

R. Verneaux. **Épistémologie générale ou critique de la connaissance.** — Paris, Beauchesne, 1959, in-8°, 176 p. ; 810 fr. fr.

Le plan de l'ouvrage est très clair : trois parties divisées chacune en cinq chapitres et traitant successivement des Courants principaux de l'épistémologie, des Notions fondamentales de la critique, et enfin des Thèses essentielles du réalisme. La question critique est posée sous la forme d'une alternative : « l'objet a-t-il une existence réelle, en soi, hors de nous, ou bien seulement une existence idéale, en nous? » La réponse est donnée en définissant l'objectivité propre des formes principales de connaissance : l'expérience, la pensée abstraite, le jugement, enfin le raisonnement et spécialement l'induction. L'auteur qui cite Noël et Van Riet, ne fait aucune allusion explicite à F. Van Steenberghen dont l'Épistémologie est extrêmement rigoureuse. — Ce volume est le quatrième paru du Cours de Philosophie dont il présente les caractéristiques et les mérites que l'on vient de signaler à propos du livre de M. Grison. IL. F.

G. Gargam. **L'amour et la mort.** — Paris, Éd. du Seuil, 1959, in-16, 332 p.

Nous ne disposons pas d'une véritable métaphysique de la mort, et la métaphysique de l'amour, malgré une abondante littérature philosophique, se cherche encore. Ces deux événements majeurs de la condition humaine, si mystérieux en eux-mêmes, s'éclairent paradoxalement quand on les considère enlacés. Dans la littérature, la philosophie, la religion, dans la vie aussi, l'amour et la mort entretiennent des liens dont le sens complexe doit être dégagé avec infiniment de nuances. Et « Dieu est mort par amour ». C'est jusqu'à ce centre qu'il faut pénétrer si l'on veut finalement découvrir le vrai visage de l'amour. — Thèse de doctorat ès-lettres en Sorbonne qui obtint la mention « très honorable ». IL. F.

J. Ménétrier. **L'homme quelconque.** — Paris, Julliard, 1959, in-16, 236 p. 900 fr. fr.

Aux « hommes quelconques », qui dérivent vers un vieillissement artificiel ou prématuré, un médecin non conformiste, doué d'un solide irrespect pour toutes les valeurs établies, lance ses invectives savantes ou plaisantes, parfois gratuites, toujours convaincues, souvent très pertinentes, jamais indifférentes. IL. F.

J. Daujat. **Physique moderne et philosophie traditionnelle.** — Tournai, Desclée et Cie, 1958, in-16, 136 p.

On trouvera dans ce petit livre une bonne analyse, à la portée de tous, de la science contemporaine dans ses objectifs, ses méthodes et ses résultats. La seconde partie, plus philosophique, est moins heureuse. La philosophie traditionnelle est présentée de telle façon que les solutions paraissent des recettes de simple bon sens. C'est particulièrement sensible sur la question des rapports entre science et philosophie traditionnelle. C'est le danger d'une vulgarisation qui, usant d'un langage très accessible mais non critiqué, finit par résoudre les problèmes en les évacuant. M. P.

L'Homme et l'atome. Textes des conférences et des entretiens organisés par les Rencontres Intern. de Genève, 1958. — Boudry (Neuchâtel), La Baconnière, 1958, in-8°, 368 p.

Ce volume contient dans une première partie, le texte des communications faites aux rencontres internationales de Genève, en 1958, par les plus éminents

représentants de la science contemporaine. Parmi ces communications, signalons les réflexions du grand savant Heisenberg sur l'état actuel de la science pure, celle de D. Bovet sur le problème de l'organisation et la liberté de la recherche scientifique. Le P. Dubarle témoigne de l'attitude de foi du chrétien devant les incertitudes et les responsabilités accrues engendrées par des découvertes scientifiques sans précédent. Le Pasteur Boegner témoigne du désarroi des consciences chrétiennes devant les options pratiques à prendre sur la question des armes atomiques ; à l'entendre, les chrétiens semblent acculés au dilemne : capitulation ou destruction massive, sans un mot d'une troisième voie, celle de la non-violence. Les échanges de vues consignés dans la seconde partie du volume reflètent le désarroi et l'angoisse devant les dangers que fait courir à la liberté et à l'existence humaine, l'usage des nouvelles découvertes scientifiques. Plus que jamais est d'actualité la pensée de Bergson selon laquelle l'humanité a besoin d'un surcroît d'âme pour assumer un corps démesurément agrandi. M. P.

P.-C. Pathé. **Essai sur le phénomène soviétique.** — Paris, Besson et Chantemerle, 1959, in-16, 240 p. ; 695 fr. fr.

Plaidoyer pour le rapprochement Est-Ouest par la compréhension de la véritable U. R. S. S., ignorée du public occidental, dit l'éditeur. Il est utile de connaître la manière russe de présenter le sens des faits historiques depuis la révolution de 1917, d'autant plus que la langue de l'auteur est agréablement limpide. Mais le point crucial se trouve dans la conception que l'on se fait de la liberté, des deux côtés du rideau de fer. On nous dit : « Le degré de contrainte que les peuples pauvres devront supporter — mais de quel droit leur imposer la contrainte soviétique? — dépendra simplement des sacrifices que les peuples riches sont réellement prêts à faire » ; d'accord : ces peuples riches ont des devoirs que Lebret vient encore de rappeler, s'ils veulent eux-mêmes survivre. — Et que penser de cette phrase : « La démesure hongroise de l'automne 1956 est restée quelque peu inexplicable...? » Relisons donc le poème d'Éluard : « Sur tous les murs, sur les chemins... j'écris ton nom, ô Liberté ! » IL. F.

H. Lefebvre. **La Somme et le reste.** — Paris, La Nef de Paris, 1959, 2 vol. in-16, 788 p. ; 2.000 fr. fr.

Longtemps tenu pour l'un des témoins les plus représentatifs du marxisme français, l'Auteur rassemble des écrits qui jalonnent une quête de l'humain durant trente années : poèmes, dialogues, anecdotes, essais... On y trouvera une dénonciation lucide et inlassable de toutes les aliénations qui égarent, trahissent, défigurent l'homme. Si, en étendue, rien de ce qui est humain n'échappe à la sollicitude et à l'attention de l'auteur, dans le sens de la profondeur on ne peut en dire autant. Pour être pleinement humain, il lui manque d'avoir saisi que l'homme passe l'homme non seulement dans le prochain mais dans le Tout Autre. Parce que trop humain au sens restrictif du mot, il a pu être séduit par l'idéologie marxiste : parce que trop humain au sens généreux du terme, il n'a pu se plier à l'orthodoxie étroite des instances du parti. M. P.

LIVRES REÇUS

Asprenas. Organo dell'Accademia ecclesiastica napoletana. Anno VI, 1959, fasc. 2.

M. et L. Becqué, **Je ressusciterai** (Coll. « Je sais, je crois », 28). — Paris, Fayard, 1959, in-16, 128 p. ; 350 fr. fr.

E. Borne. **Dieu n'est pas mort** (Coll. « Je sais, je crois », 90). — Paris, Fayard, 1959, in-16, 128 p. ; 350 fr. fr.

M. Colinon. **Le phénomène des sectes au XX^e siècle** (Coll. « Je sais, je crois », 139). — Paris, Fayard, 1959, in-16, 128 p. ; 350 fr. fr.

Ph. de la Trinité, O. C. D. **La Rédemption dans le sang** (Coll. « Je sais, je crois », 25). — Paris, Fayard, 1959, in-16, 128 p. ; 350 fr. fr.

M. Dutli-Rutishauser. **Il lui sera beaucoup pardonné...** Histoire d'une sœur de Béthanie. Roman. — Mulhouse, Salvator, 1959, in-16, 292 p. ; 93 fr. b.

Estudios Teologicos y Filosoficos. Año I, 1959, fasc. 2.

Card. Grente. **Aimer et servir.** — Paris, Fayard, 1959, in-16, 168 p. ; 750 fr. fr.

M. Haratczuk, S. J. **Un grain d'ironie, sel de la vertu.** — Mulhouse, Salvator, 1959, in-16, 124 p. ; 72 fr. b.

A. M. Henry, O. P. **L'Esprit-Saint** (Coll. « Je sais, je crois », 18). — Paris Fayard, 1959, in-16, 128 p. ; 350 fr. fr.

G. Hunermann. **L'histoire du Royaume de Dieu.** III. *L'unité perdue.* — Mulhouse, Salvator, 1959, in-8°, 304 p. ; 150 fr. b.

G. Joppin, S. J. **La Visitation.** — Mulhouse, Salvator, 1959, in-16, 96 p., 15 ph. h.-t. ; 60 fr. b.

J. Labbens. **La sociologie religieuse** (Coll. « Je sais, je crois », 100). — Paris, Fayard, 1959, in-16, 128 p. ; 350 fr. fr.

Chan. J. Leclerq. **Mère de notre joie.** — Tournai, Casterman, 1959, in-16, 112 p. ; 48 fr.

Manuscripta. Published by Saint Louis University Library, U. S. A. Vol. III, 1959, fasc. 3.

J. Mellot. **La superstition, ersatz de foi** (Coll. « Je sais, je crois », 147). — Paris, Fayard, 1959, in-16, 128 p. ; 350 fr. fr.

Chan. J. Michel. **La vie, la mort, les morts** (Bibl. Ecclesia, 54). — Paris, Fayard, 1959, in-16, 176 p. ; 750 fr. fr.

L. Sales. **La toute petite voie d'amour.** — Mulhouse, Salvator, 1959, 10,5 × 15,5, 104 p. ; 39 fr. b.

Fl. Schnee, A. A. **Docete omnes gentes.** Sermons pour tous les dimanches de l'année. — Mulhouse, Salvator, 1959, in-16, 240 p. ; 93 fr. b.

Fr. Weyergans. **Mystiques parmi nous** (Coll. « Je sais, je crois », 42). — Paris, Fayard, 1959, in-16, 128 p. ; 350 fr. fr.

« Les Presses Saint-Augustin », Bruges (Belgique) — 26547/22

UNE « LAUS CEREI » AFRICAINE

Dom J. Pinell, du Montserrat, a publié récemment un intéressant travail sur la bénédiction du cierge pascal[1]. Il y a réuni et examiné nos plus anciens formulaires connus : les sept premiers proviennent d'Italie et s'échelonnent sur une période qui court de la fin du IVe siècle à la fin du VIIe. A ces témoins de choix, Dom Pinell a joint une vingtaine de pièces complémentaires, hymnes, bénédictions et oraisons de composition postérieure et originaires d'Italie, d'Espagne et de Gaule.

D'emblée, l'*Exsultet* ambrosien et l'oraison *Deus mundi conditor* du Sacramentaire gélasien imposèrent à la *benedictio cerei* la structure euchologique, comme aussi les thèmes essentiels, et ce style fleuri qui avait déjà le don d'agacer saint Jérôme[2]. La bénédiction se présente, en règle générale, sous la forme d'une action de grâces et le chant en est confié au diacre. Il arrive que celui-ci invite d'abord le peuple fidèle à le soutenir par la prière, afin qu'il puisse s'acquitter dignement de son ministère. Adressée au Père, l'action de grâces porte avant tout sur la rédemption, lumière de salut que nous ont value la mort et la résurrection de son Fils. Le récit de la délivrance d'Égypte évoque la colonne de feu, symbole de la lumière chrétienne. Suit naturellement une *laus cerei*, éloge du cierge et de ses éléments ; à propos de la cire, immanquablement, le diacre se complaît à magnifier les vertus de l'abeille, modèle à la fois d'application au travail et de chaste fécondité. A cette digression poétique, plus ou moins longue et pittoresque selon l'inspiration des auteurs, se rattache, sous forme d'invocation, la *benedictio* proprement dite. L'ensemble s'achève par une prière aux intentions majeures du clergé et du peuple fidèle.

Il est cependant une région qui n'est pas représentée dans le travail du Père Pinell. C'est l'Afrique. Et pourtant il subsiste, croyons-nous, une *laus cerei* provenant de l'ancienne liturgie africaine. Si elle est passée inaperçue, c'est parce qu'elle se présente sous forme de sermon : le sermon pseudo-augustinien

---

1. *La Benedicció del Ciri pasqual i els seus Textos*, dans *Liturgica*, 2 (*Scripta et Documenta*, 10), Montserrat, 1958, p. 1-119.
2. *Ep.* XVIII, 1 (*P. L.* XXX, 188).

Denis I, dont le vrai caractère apparaît en pleine lumière, une fois l'attention alertée.

Parmi les collections antiques de sermons de saint Augustin, une des plus importantes est celle que font connaître conjointement deux manuscrits de provenance campanienne : Mont-Cassin 17 et Naples B. N. Vienn. lat. 14. Cette collection semble bien avoir été établie en Afrique et elle aura été apportée dans la région de Naples par des clercs fuyant la persécution vandale[1]. Dans ses grandes lignes, elle est disposée selon l'ordre de l'année liturgique, à commencer par la vigile pascale. C'est le premier article de la collection qui nous intéresse ici ; dans le manuscrit cassinien, il est intitulé : *De laude cerei in sabbato sancto.*

Outre les deux manuscrits de la collection campanienne, nous possédons deux autres témoins. Le premier, qui semble d'ailleurs dériver d'un exemplaire de la collection, est le ms. Subiaco 30, du XII^e siècle, malheureusement incomplet. L'autre témoin, sensiblement plus ancien (début du X^e siècle), appartient à une branche distincte : c'est un manuscrit de l'ancien fonds de Reichenau, aujourd'hui Carlsruhe Aug. CXXXV.

Le texte du sermon Denis I est ferme : peu de différences réelles apparaissent entre les deux branches de sa tradition manuscrite. De fait, celle-ci découle tout entière d'un lointain ancêtre commun, dont les tares sont passées à tous nos témoins connus. Là où des leçons également plausibles sont en concurrence, il faut, en principe, accorder la préférence à celle qu'appuient les témoins de la collection campanienne : en effet, le manuscrit de Reichenau, quoique plus ancien, reflète un état déjà évolué de la tradition, puisque le sermon s'y trouve détaché de son contexte primitif. Il est cependant des cas, où seule la seconde branche a conservé la bonne leçon héritée de l'ancêtre commun. Au sein de la branche campanienne, c'est le manuscrit du Cassin qui, malgré ses lacunes, semble être demeuré le plus fidèle au vieil homéliaire africain : l'ordre des pièces y est mieux respecté et le caractère très circonstancié de plusieurs de ses titres confère à son texte une garantie supplémentaire. Quant au manuscrit de Naples, sa parenté avec celui du Mont-Cassin est étroite, quoique médiate : tous deux dérivent, par des voies propres, d'un même modèle campanien. Le texte de Subiaco se

1. Dom A. WILMART a fait connaître ce recueil dans ses *Remarques sur plusieurs collections des sermons de S. Augustin*, dans *Casinensia*, 1929, en particulier p. 222-232.

rapproche de celui du Cassin ; dans les rares cas où il rejoint le témoin isolé de Reichenau, il semble que ce soit par pure coïncidence.

La tradition imprimée est simple. Le manuscrit de Naples, provenant du monastère Saint-Séverin de cette ville, fut acquis en 1718 par l'empereur Charles VI, qui le fit transporter à Vienne. C'est là que Michel Denis eut la bonne fortune d'y découvrir vingt-cinq sermons inédits ; la pièce qui nous occupe figure en tête du recueil. Denis publia sa transcription, pas toujours fidèle, du manuscrit napolitain à Vienne en 1792. Son texte a été repris dans la Patrologie de Migne en supplément aux œuvres de saint Augustin[1]. Après la première guerre mondiale, l'Italie récupéra le précieux manuscrit ; la Bibliothèque Nationale de Naples le conserve depuis sous la cote *Viennese lat. 14*.

C Casinensis. MONT-CASSIN 17 (s. xi ex.) : fol. 211-213.
N Neapolitanus. NAPLES *B. N.* Vienn. lat. 14 (s. xii) : fol. 1v-2.
S Sublacensis. SUBIACO 30 (s. xii) : fol. 104-104v.
A Augiensis. CARLSRUHE CXXXV (s. x in.) : fol. 62v-64.

DE LAVDE CEREI IN SABBATO SANCTO

1. Deo et domino nostro omnipotenti uisibilium atque inuisibilium creatori honorem deferens orationibus uestris iuuandum me credo, ut quod in laudem et gloriam indulgentissimi creatoris dicere suscepi, non tam meis uiribus quam ipsius domini misericordia adiuuante explicare sufficiam. Adeste itaque nunc intenti, dilectissimi fratres, ut, primo de cordibus uestris carnalibus cogitationibus nocte discussis et in cubiculis conscientiarum Christi lumine accenso, ea, quae uobis dominus per nostrum famulatum ministrare dignabitur, non solum aure percipere uerum etiam mente possitis.

2. Cereus nocturnum lumen est, et homo iustus tenebrosi huius mundi lumen est. Dicit dominus ad eos, quos ipse iustificat : *Vos estis*

1 *Augustini nomen prae se ferunt codd. omnes* 1 de laude cerei] *om. N ;* denedictione *(sic)* cerei *A* 1 in sabbato sancto] *om. SA* 2-6 deo et domino... explicare sufficiam] *om. S* 2 uisibilium atque inuisibilium] inuisibilium atque et *(sic)* uisibilium *C* 3 creatori] creatorem *A* 6 adeste *ita C 1 m. N ;* adestote *C 2 m. S (hic incipit mutilus S), om. A* 6 intenti] intente *A* 7 carnalibus cogitationibus] *ita recte correctione, non traduce NS ;* carnales cogitationes *cum archetypo iam infecto CA* 7 nocte] quasi nocturnis tenebris *N, om. S* 7 discussis] *ita correctione NS ;* discussas *C 1 m. A,* discutiatis *C 2 m.* 7 cubiculis] cubilibus *S,* cubiles *A* 11 cereus] caereos *A* 11 nocturnum] nocturnos *A* 12 mundi] *om. A*

12-13 *Matth.* 5, 14

1. *P. L.* XLVI, 817-821.

lumen mundi. Tria conspiciuntur in cereo : cera, papirus et flamma. Et in homine iusto tria sunt : caro, anima et sapientia. Flamma illuminat, papirus accenditur, cerae tenacitas soluitur. Sapientiae doctrina animam tenet, carnis duritia superatur. Flamma urit, papirus uritur, guttas cera distillat. Sapientia docet, anima dolet, caro lacrimas fundit. Flamma fulget superius, papirus commutatur interius, cera currit exterius. Sapientia sublimiter praedicatur, anima latenter conuertitur, caro uisibiliter cooperatur.

3. Cerei laudatur pulchritudo per diem, honoratur claritudo per noctem. Sic ostendit nobis columnae illius imaginem, qua duce populus Israhel ambulans per desertum non permittebatur errare : apparebat enim eis nubis columna per diem, ignis columna per noctem. Dies significat securitatem in hoc saeculo, et nox tribulationem in hoc saeculo. Hic est dies, de quo propheta cantat et dicit : *Per diem mandauit dominus misericordiam suam et nocte declarauit*. In hac carnali uita dominus Christus ueniens non ostendit claritatem suam, sed mortali carne uelatus tamquam nubis columna in eremo apparuit : cum autem finis saeculi uenerit, quo omnium uisibilium gaudia subtrahentur, tunc ipse dominus sine mortalitatis aliquo uelamento clarus et splendidus tamquam ignis columna fulgebit. Columna ignis ardet, et lucet. Quod ardet, potestatis est : quod lucet, honoris. Quod ardet, iudicat : quod lucet, illuminat. Quod ardet, poena est impiorum : quod lucet, beatitudo iustorum.

4. Sed nos proprie cerei nomen oportet edicere. Quod ad sacramentum tantae celebritatis huius pertinet, manu gerimus, oculis intuemur, corde concipimus, ore laudamus. Cerae artifex apis est, de qua scriptura sic dicit : *Vade ad apem, o piger, et disce quam operatrix sit, opus autem quam sanctum habet : cuius labores reges et mediocres ad sanitatem adsumunt sibi. Grata est illa omnibus et gloriosa, et, cum sit uiribus infirma, sapientiam honorans prouecta est.*. Quid nos, Christe, memoras ? Quid in ape iubes intueri ? Breue animal est, et uolatile. Quia humilitas exaltatur. Duabus lucidissimis pennis uolat : et quid luminosius caritate ? Et

---

14 anima] et *praem. A* 15 doctrina] doctrinam *A* 15 animam] animum *N* 16 urit] uret *A* 16 guttas] gutta *A* 17 cera] cerae *C* 17 lacrimas] lacrimis *A* 19 latenter] patentur (*sic*) *A* 22 columnae] columna *A* 22 duce] luce *A* 24 nubis] nubes *A* 24 per diem ignis columna] *om. p. homoeot. S* 26 mandauit] dabit *A 1 m.* 27 carnali] carnale *A* 28 mortali] mortale *A* 29 uelatus] elatus *A 1 m.* 29 nubis] nubes *A* 33 honoris] est *add. A* 33 quod[3]] quia *A* 36 proprie] propriae *A* 36 nomen] nomine *A* 36 edicere] dicere *CS* 36-37 quod ad sacram. ... pertinet] *ad praecedentia refert N* 37 huius celebritatis *N* 37 pertinet] *om. A* 38 concipimus] *ita A ;* conspicimus *CNS* 38 apis] apes *N* 40 habet] habeat *SA* 40 labores] laboris *A* 42 sapientiam] sapientia *SA* 43 intueri] intuere *A* 43 humilitas] humilitatis *A 1 m.* 43 exaltatur] exultatur *C 1 m.*, exaltata *C 2 m.* 44 caritate] caritati *A* 44 et[2]] ideo *add. A 2 m. sup. lin.*

---

14 Cfr *I Thess.* 5, 23
22-24 Cfr *Ex.* 13, 21
26-27 *Ps.* 41, 9
39-42 *Prov.* 6, 8
43 Cfr *Eccli.* 11, 3
44-46 Cfr *Luc.* 10, 27

duo sunt praecepta caritatis, ut diligamus dominum, diligamus et proximum : per quas ueluti duas alas ad caelum iustus attollitur. Operatur illa dulcedinem : habet iustus in ore ueritatem, quoniam clamat dominus : *Ego sum uia et ueritas et uita*, clamat et propheta : *Gustate et uidete, quoniam suauis est dominus*. Amant apes regem suum : amant iusti Christum suum. Apes fabricant fauos : iusti operantur ecclesias. De floribus illae colligunt diuitias suas : sic omnes pulchritudines scripturarum, per quas intellegitur et honoratur deus, ipsa sunt florentia prata iustorum. Sine libidine apes generant filios : generant et iusti casta euangelii praedicatione christianos. Paulus enim suos alloquebatur, cum diceret : *Si decem millia paedagogorum habeatis in Christo, sed non multos patres : nam in Christo Iesu per euangelium ego uos genui.*

5. In fauo tria sunt : cera, mel et pullus. Et in ecclesia tria sunt : scriptura, intellectus, auditus. Sicut mel cera concludit, sic intellectum scriptura custodit. Sicut pulli nidus in cera est, sic in scriptura pectus auditoris. Sicut foramina fauorum, quae adhuc pullos habent, mel nondum habent, sic secreta scripturarum, priusquam intellegantur, fidem continent paruulorum. Sicut apis pullus, posteaquam uolauerit, melle implet receptacula cerae, in quibus nutritus est, sic fideles paruuli, cum in fide creuerint et pennis caritatis se regere coeperint, munimenta scripturarum, quarum ueneratione custoditi sunt, pleniora efficiunt et maiore ueneratione custodiunt. Sicut faui exprimuntur, mella fluunt, uasa suscipiunt, sic legis et prophetarum scripta passio domini expressit, cognitio manauit, corda spiritalium susceperunt. Sicut post mellis expressionem signis imprimendis aptior est cera sine sapore gustantis, sic populi iudaici reges in lege et prophetis sabbata et circumcisionem, neomenia et azima et cetera horum similia uelut amissa legis dulcedine sola signorum uestigia tamquam ceram sine melle tenuerunt.

6. Sed fauus multo euidentior, cera, mel et examen ecclesiae sacramenta fecunditatisque bona opera significant. Quapropter admonet me scriptura ex libro Iudicum aliquid etiam de illo fauo dicere, qui in ore leonis mortui inuentus est. Cum enim Samson ille fortissimus ad desponsandam iret uxorem, catulus leonis obuiam illi factus est in itinere,

---

45 dominum] deum *S* 46 quas] quae *N* 47 ueritatem] ducedinem *(sic) praem. A 2m. sup. lin.* 48 et[1]] *om. SA* 51 illae] illi *A* 51 omnes] iusti *add. N* 52 deus] *om. A* 53 sine libidine] *ad praecedentia referi S* 54 suos] filios *praem. N* 55 diceret] dicerit *A* 59 pulli] pullo *A* 60 quae] qui *N* 62 apis pullus] apes pullos *A* 62 uolauerit] uolauerint *A* 63 melle] mellem *A* 63 implet] implent *A* 64 pinnis *CS* 65 quarum] *om. A* 66 maiore] maiori *N* 66 exprimuntur] dum *praem. N* 66 mella] mel *A ;* quod *add. C 2 m.* 66 fluunt] *super erasum A 2m.* 67 legis] leges *A* 67 scripta] *ita NS* (a *super erasum S*) *A ;* scriptãlli *C* 67 passio] passiones *C 2m.* 68 susciperunt *A* 68 sicut] sic *S* 70 sapore gustantis...] *abhinc deficit S* 70 iudaici] iudaicae *A* 70 sabbata] sublata *C* 70 circumcisionem] circumcisionis *A 1 m.*, circumcisiones *A 2 m.* 71 neomenia] neomenias *N* 71 cetera] cera *C 1 m.* 72 ceram] cera *A* 74 fecunditatisque] fecunditatis quae *A* 76 Sampson *N*

---

48 *Ioh.* 14, 6
48-49 *Ps.* 33, 9
55-56 *I Cor.* 4, 15
76 ss. Cfr *Iud.* 14, 5-10

quem tamquam haedum arreptum necauit, et in nihilum facta est in manibus eius tantae bestiae fortitudo. Perrexit quo intenderat, desponsauit uxorem, discessit. Rediens diuertit ad cadauer leonis inspicere. Tunc inuenit congregatas apes fauum mellis in ore leonis mortui fabricasse. Sacramentum hoc magnum est : res autem breuiter a nobis hucusque narrata pro temporis qualitate suffecerit. Iam nunc, fratres, quantum potestis, attendite. Quid Samson, quid leo, quid fauus ille significat? Quantum dominus suggesserit, explicabo. Ipse namque dominus Iesus Christus pulchritudine mirabilis, fortitudine potentissimus, ecclesiam scilicet ex gentibus conuocatam tamquam alienigenarum filiam uenit ut desponsaret uxorem. Cui ecclesiae loquebatur apostolus, cum diceret : *Desponsaui uos uni uiro uirginem castam exhibere Christo.* Catulus leonis hic mundus est, id est dilectores huius saeculi, filius diaboli, populus impiorum, cuius furor ausus est obuiam ire et resistere domino, quo ad salutem credentium euangelicam praedicationem praepediret. Fremebat enim gentilis furor per reges et potestates huius saeculi, et ueluti a diabolo patre inflammatus contra euangelium dei quasi catulus leonis ardebat : sed tamdiu fremuit, donec ad manus uiri fortis ueniret. Perseuerans autem martyrum fides totam saeuitiam gentium et acerrimos persecutionis impetus fregit : talibus enim uere fortissimis membris dominus Christus saeculum uicit. Cuius immanem superbiam, cum per omnem orbem terrarum nunc uideamus exstinctam, quis non laetus aspiciat iacere super terram catulum leonis occisum ?

Manifestement, la pièce qu'on a sous les yeux constitue une authentique *laus cerei* et elle a été composée pour être effectivement prononcée au cours d'une nuit pascale[1]. La présence de l'exhortation initiale ne nous étonne donc guère, non plus que l'éloge poétique du cierge, de la lumière, de la cire, des fleurs, de l'abeille, ou le rappel de la colonne de feu qui servait de guide au peuple élu et qui figurait le Christ.

---

78 ędum *NA* 80 ad] *ita C ; locum erasit N*, et *A* 83 qualitate temporis *N* 83 suffecerit] sufficerit *A*, sufficiat *C 2 m.* 86 pulchritudine] *ita supplevit N ; om. C 1 m. A*, uirtute *C 2 m. in marg.* 87 scilicet] quae *praem. C 2 m. sup. lin.* 87 conuocatam] conuocata est *C* 89 uni] *om. A* 90 delectores *A* 91 quo ad] quod ad *A* 92 prebediret *A* 93 gentilis] gentiles *A* 93 potestates] *ita traduce C, correctione A 2 m. ;* potentes *N*, potestatibus *A 1 m.* 93-94 a patre diabolo *N* 94 diabulo *A* 98 Christus] Ihesus *praem. A* 100 catulum] catulus *C 1 m.* 100 occisum] Regnante domino nostro Ihesu Christo cui gloria in saecula saeculorum. Amen. Explicit *add. A*

---

82 Cfr *Eph.* 5, 32 89 *II Cor.* 11, 2.

---

1. ... *ad sacramentum tantae celebritatis huius*... (l. 36-37).

Mais là s'arrêtent les parallèles avec les pièces analogues recueillies par Dom Pinell. Par ailleurs, les divergences sont notables. En particulier, la pièce que voici ne présente aucune trace de prière quelconque : ce n'est ni une action de grâces, ni même une *benedictio* ; c'est uniquement un éloge, une *laus* au sens strict. Telle apparaît-elle, du moins, sous la forme livrée par la tradition tout entière. Or, rien n'a pu disparaître entre la fin du préambule et le début de l'éloge, puisque d'emblée l'auteur fait mention de Dieu à la troisième personne et sur le mode indicatif ou descriptif. Il est vrai que la pièce s'achève assez brusquement ; si, originairement, elle avait été suivie d'une bénédiction du cierge, il serait assez normal qu'on l'ait écourtée, pour donner à l'ensemble la forme de sermon qu'on lui connaît aujourd'hui.

Les thèmes classiques connaissent, ici, des développements inusités et fort ingénieux sinon toujours du meilleur goût. En voici quelques spécimens. Avant de représenter le Christ et sa lumière, le cierge pascal, explique l'auteur, est figure du juste : à la cire, à la mèche, à la flamme correspondent la chair, l'âme et l'esprit (lignes 11-20). Les prés en fleurs où butinent les abeilles, ce sont les beautés de l'Écriture à la portée des chrétiens (50-53). Œuvre de l'abeille, le rayon contient la cire, le miel et le couvain : ainsi, dans l'Église sont abritées les Écritures, leur intelligence exacte et aussi les âmes progressant dans la pénétration de leurs secrets (57-66). Vidé du miel qu'il contenait, le rayon pressé n'est plus que cire et le sceau qu'on y imprime reste sans vie : ainsi le juif, évacuant de l'Écriture ce qui concerne le Christ, n'en retient-il qu'une Loi figée, sans saveur ni douceur aucunes (66-72). Autre point à relever : dans l'éloge de l'abeille et du miel, un passage scripturaire n'avait jamais, jusqu'à présent, retenu l'attention des diacres poètes : c'est celui qui rapporte l'exploit de Samson et la découverte de l'essaim dans la gueule du lion ; notre auteur accorde à l'exégèse chrétienne de ce passage un très long développement (73-100).

Le lecteur aura remarqué l'insistance avec laquelle l'auteur de la *laus* met en scène la personne du Christ. C'est le Christ qui éclaire de sa lumière les consciences (8) ; c'est lui que figure non seulement la colonne de feu (32) mais encore la nuée mystérieuse (29) ; c'est le Christ qui, dans les Proverbes, propose en exemple l'abeille (42) ; il est le roi des chrétiens (50), leur unique maître (55-56) ; c'est sa Passion qu'expriment la Loi et les Prophètes (67) ; Samson, en prenant femme, préfigure le Christ s'unissant mystérieusement à son Église (85-89) ; en maîtrisant le petit du lion,

c'est encore la victoire du Christ qu'il annonce (89-95), victoire qui se prolonge jusque dans celle des martyrs (95-98).

Tout porte à admettre pour patrie de la *laus cerei* une région autre que l'Italie, l'Espagne ou la Gaule qui ont vu naître les bénédictions connues jusqu'à présent.

Or, il est naturel de penser à l'Afrique, puisque la pièce a été transmise principalement par un homéliaire dont le caractère africain est évident : transformée en sermon, elle a été placée en tête du recueil et assignée au samedi-saint, pour y être suivie de toute une série pascale.

D'autres indices confirment une telle provenance. En premier lieu, la teneur de deux citations bibliques. *Vos estis lumen mundi*, est-il dit des justes (Matth. v, 14) : seule l'ancienne version africaine atteste ici *lumen* pour *lux*. Le psaume XLI, verset 9, est cité : *Per diem mandauit dominus misericordiam suam et nocte declarauit.* Le terme *declarauit* n'a pas de valeur indicative, car on le trouve dans la majorité des anciens psautiers. Mais *per diem* au lieu de *in die* est une singularité, dont on ne trouve trace que chez saint Augustin : non pas que cette variante se trouvât dans le psautier qu'il commente dans ses *Enarrationes*, mais dans les explications qu'il donne du verset est sous-entendue une version qui portait *per diem :*

> Ideo sequitur : *In die mandauit dominus misericordiam suam et nocte declarabit.* ...Etenim in rebus prosperis mandat tibi deus misericordiam suam, si ei fideliter seruieris, quia liberat te de tribulatione ; sed non tibi declarat ipsam misericordiam, quam tibi PER DIEM mandauit, nisi per noctem. Cum uenerit ipsa tribulatio, tunc adiutorio te non deserit ; ostendit tibi uerum fuisse quod tibi PER DIEM mandauit. ...*In die mandauit dominus misericordiam suam et nocte declarabit.* Non tibi ostendit quia subuenit tibi, nisi uenerit tibi tribulatio, unde eruaris ab illo qui tibi PER DIEM promisit[1].

C'était sans doute un vieux texte liturgique, familier à saint Augustin comme à ses auditeurs.

Un indice supplémentaire d'une origine africaine est fourni par les qualificatifs attachés au Père dans l'exhortation initiale : *Deo... omnipotenti uisibilium atque inuisibilium creatori.* Ces termes sont clairement l'écho d'un symbole ; or, seuls des symboles africains en présentent de semblables[2].

---

1. *Enarr. in Psalm.* XLI, 16 (*C. C.* XXXVIII, 472).
2. La remarque est de dom MORIN dans ses *Sancti Augustini Sermones post*

Africain encore, ce vocabulaire où *lumen, luminosus* est préféré à *lux* (8, 11, 12, 44) et *saeculum* à *mundus* (25, 25, 30, 90, 93, 98). Seuls des auteurs africains utilisent *dilector* pour *amator* (90). Très caractéristique aussi est l'emploi de *claritas, clarus, claritudo* (21, 28, 31) : à ce propos, Mlle Mohrmann a souligné que *claritas*, en Afrique, associe couramment à l'idée de gloire celle de lumière [1] ; c'est le cas ici.

Encore que les quatre manuscrits transmettent le sermon Denis I sous le nom de saint Augustin, pareille attribution ne saurait être maintenue. Du moins peut-on s'essayer à situer dans le temps l'auteur inconnu de la *laus* africaine.

Nous savons pertinemment, et par lui-même, que saint Augustin composa une *laus cerei*, dont il nous a d'ailleurs conservé un bref passage [2]. Cependant, il est très douteux que cet usage liturgique ait été déjà acclimaté de son temps en Afrique [3]. En ce qui concerne Hippone, si un pareil éloge ou une telle bénédiction y avaient été habituels, il serait étonnant que saint Augustin n'y fasse jamais aucune allusion dans ses très nombreuses allocutions pour la nuit pascale : l'occasion eût été tout indiquée, pourtant, d'utiliser un symbole aussi évocateur [4]. Mais il n'est pas impossible qu'au cours de l'occupation vandale son usage ne se soit implanté, par une voie qui nous échappe, dans certaines églises africaines.

Quoi qu'il en soit, notre *laus cerei* est certainement postérieure à saint Augustin. L'association de l'idée de charité à celle de lumière paraît bien être propre à l'évêque d'Hippone. Celui-ci la présente plusieurs fois [5], et notamment sous une forme interrogative : *Quale bonum est caritas ista... quid luminosius* [6]*?* C'est sous la même forme que s'exprime l'auteur de l'éloge : *et quid luminosius caritate?* (44), vraisemblablement, tant la similitude est frappante, en dépendance de saint Augustin.

Maurinos reperti (*Miscell. Agost.*, I), Rome, 1930, p. 731-732. *Cfr* A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und der Glaubensregeln der alten Kirche*, Breslau, 1897, p. 58 (note 108) et p. 61 (note 122).

1. Dans ses *Études sur le latin des chrétiens*, Rome, 1958, p. 284.

2. *De civitate Dei* XV, 22 (*C. C.* XLVIII, 488). Le texte est repris par dom Pinell, *art. cit.*, p. 100.

3. *Cfr* W. Roetzer, *Des heiligen Augustinus Schriften als liturgie-geschichtliche Quelle*, Munich, 1930, p. 18-19.

4. Saint Augustin évoque fréquemment les luminaires destinés à éclairer la nuit de Pâques, mais il ne parle jamais d'un cierge particulier.

5. Par exemple dans *De gratia Christi* I, 38 (*C. S. E. L.* XLII, 154), *De spiritu et littera* IV, 6 (*C. S. E. L.* LX, 158), *Ep.* CXLV, 6 (*C. S. E. L.* XLIV, 272).

6. *Serm.* CXXXVIII, 3 (*P. L.* XXXVIII, 764).

Second indice. Le lecteur se souvient du passage des *Enarrationes* cité plus haut[1], où se trouvait sous-jacente une ancienne version du psaume XLI et portant au verset 9 *per diem* au lieu de l'habituel *in die*. Aussitôt après, et toujours à propos de ce verset, saint Augustin évoque l'exemple de la fourmi emprunté à Prov. VI, 6. Or, à ce même verset du psaume est associée dans notre *laus* l'image, non plus de la fourmi qui n'eût pas été de mise ici, mais de l'abeille, exemple tiré du même chapitre des Proverbes, où abeille et fourmi sont mises en parallèle. Nulle part ailleurs, que nous sachions, on ne trouve pareille association du verset psalmique avec, soit l'image de la fourmi, soit celle de l'abeille. Et cette association est d'autant plus curieuse qu'elle est assez factice : de soi, le verset du psaume n'appelait ni l'une ni l'autre. Saint Augustin ne serait-il pas, derechef, la source d'inspiration de l'éloge du cierge ? Naturellement, la fourmi a cédé la place, ici, à l'abeille.

Mais le passage de Prov. VI, 8 concernant l'abeille nous intéresse à un autre titre encore. Il ne figure pas dans la Vulgate, mais bien dans d'autres versions anciennes. Le texte s'y présente sous deux formes : une africaine et une européenne. C'est de celle-ci, l'européenne, que relève notre citation :

> Vade ad apem, o piger, et disce quam operatrix sit, opus autem quam sanctum habet : cuius labores reges et mediocres ad sanitatem adsumunt sibi. Grata est illa omnibus et gloriosa, et cum sit uiribus infirma, sapientiam honorans prouecta est.

Il n'y a cependant pas lieu d'en tirer objection contre une provenance africaine, car son utilisation en Afrique après saint Augustin est bien attestée[2]. Sa présence dans la *laus*, à son tour, la situe donc après saint Augustin, approximativement à l'époque de saint Fulgence de Ruspe.

Deux remarques, pour terminer.

Notre *laus* présente un exemple de trichotomie fort curieuse et qui, semble-t-il, n'a son pareil nulle part ailleurs : *in homine*

---

1. P. 308.

2. C'est l'avis autorisé de dom J. Schildenberger, de Beuron, dont les savants travaux sur le texte des Proverbes sont bien connus. Dom Schildenberger a bien voulu m'écrire à ce sujet : « Wenn aber auch das Zitat des s. Denis 1 eindeutig der europäischen Textgestalt zugehört, so ist es doch im *nachaugustinischen* Afrika sehr gut möglich. Ich habe Augustin, Fulgentius von Ruspe, Ferrandus und Verecundus für die europäische Textgestalt aufbewahrt » (7 juillet 1959).

iusto tria sunt: caro, anima et sapientia (14). L'auteur n'a pu avoir en vue que I Thess. v, 23, où l'Apôtre exhorte à sanctifier l'homme tout entier, corps, âme et esprit. La substitution tout à fait inattendue de *sapientia* à *spiritus* est-elle le fait de l'auteur de l'éloge, ou bien provient-elle d'une ancienne version biblique ? Cette seconde hypothèse n'est pas à exclure. En effet, dans la correspondance de saint Augustin se trouve une lettre de son ami Évodius, évêque d'Uzalis, qui lui pose entre autres questions celle-ci :

> Peto quoque, ut quot modis sapientia dicatur ostendas mihi, ut sapientia deus, *ut sapientia animus sapiens*, quo modo dicitur ut lux, ut sapientia Beselehel, qui fabricatus est tabernaculum uel unguentarium, ut sapientia Salomonis, uel si qua est alia, et quid inuicem distent[1]; ...

Saint Augustin ne répond pas explicitement aux questions posées par Évodius sur les diverses acceptions de *sapientia :* il se borne à renvoyer son ami au livre XII du *De Genesi ad litteram*[2]. En fait, on ne trouve pas davantage dans cet écrit une réponse appropriée. Il faut le regretter, car une explication de la part du maître aurait singulièrement éclairé la portée du problème soumis par le disciple. Nous ne pouvons donc tirer parti que des termes mêmes d'Évodius. Or, il n'est pas invraisemblable que l'incertitude de celui-ci ne soit née d'une version biblique où se lisait *sapientia* au lieu de *spiritus*, car les trois autres emplois du terme alignés par Évodius sont clairement d'inspiration biblique, désignant tour à tour la nature divine elle-même, l'habileté artisanale de Béséléhel et la légendaire sagesse du roi Salomon. Nous aurions donc, sous la plume d'Évodius comme dans l'éloge du cierge, le terme *sapientia* compris non pas comme l'exercice de la vertu de sagesse, ni comme la vertu de sagesse elle-même, mais comme un élément constitutif de la nature humaine, c'est-à-dire la *ratio*, ou encore, ainsi que l'exprime fort bien Évodius, l'*animus sapiens*.

La terminologie latine de la trichotomie paulinienne est constante : *spiritus*, *anima*, *corpus*. Ici encore, l'auteur de la *laus* africaine fait exception avec *caro* au lieu de *corpus*. Or, cette singularité ne se retrouve que chez un autre africain, Arnobe le Jeune[3].

---

1. *Ep.* CLVIII, 12 (*C. S. E. L.* XLIV, 497).
2. *C. S. E. L.* XXVIII, fasc. 1, 379 ss.
3. *Confl. cum Serap.* II, 27 (*P.L.* LIII, 309). Dans le commentaire qui accompagne la citation, Arnobe retourne à la terminologie habituelle, ce qui s'explique peut-être par le fait qu'il séjournait à Rome.

Du point de vue littéraire, enfin, la pièce ne manque pas d'une certaine originalité. L'auteur affectionne les superlatifs[1], les adverbes en *-ter*[2] et en *-ius*[3]. Quant au style, il se caractérise surtout par l'usage constant du parallélisme ; plus d'une fois, chacun des deux membres comporte lui-même une trilogie :

> Tria conspiciuntur in cereo : cera, papirus et flamma.
> Et in homine iusto tria sunt : caro, anima et sapientia (13-14).
>
> In fauo tria sunt : cera, mel et pullus.
> Et in ecclesia tria sunt : scriptura, intellectus, auditus (57-58).

Mais ce souci de clarté est parfois poussé à l'excès ; c'est le cas dans les deux exemples cités, où les commentaires, visiblement, se perdent en purs jeux de mots, assonances et allitérations.

Tous ces traits dénotent une certaine préciosité, à laquelle nous ont accoutumés maintes productions littéraires de l'Afrique chrétienne.

Maredsous.

Patrick VERBRAKEN,
Chargé de recherches du F. N. R. S.

1. indulgentissimus, lucidissimus, potentissimus, acerrimus, uere fortissimus, dilectissimus.
2. sublimiter, latenter, uisibiliter, breuiter.
3. superius, interius, exterius.

L'ORAISON « SUPER SINDONEM » DANS LA LITURGIE ROMAINE

Le Sacramentaire gélasien renferme des formulaires de messe qui ne réalisent pas tous le même type liturgique. Les uns sont du type « grégorien » (une collecte, suivie aussitôt de la secrète) ; il y en a au moins soixante-trois de ce type. Les autres sont tous du type « gélasien », et ils se caractérisent, en ce point, par la présence d'une oraison *super sindonem*, placée avant la secrète.

Les formulaires de type gélasien se subdivisent en deux groupes, suivant qu'ils possèdent, avant l'oraison *super sindonem*, une collecte (c'est la grande majorité) ou deux collectes (vingt-cinq formulaires). Le nombre des collectes est en rapport avec le nombre des lectures de la messe : une ou deux lectures, distinctes de celle de l'Évangile.

L'oraison qui vient après les collectes, est donc, selon les cas, la deuxième ou la troisième du formulaire. Elle n'est certainement pas une collecte, en relation avec les lectures de la messe. Elle n'est pas non plus une formule en rapport avec l'offertoire, car jamais, dans le Gélasien, elle ne fait allusion aux oblats. Aussi a-t-on pris l'habitude de l'appeler *oratio super sindonem*, par analogie avec la pièce parallèle de la liturgie ambrosienne, bien que les documents romains ne lui donnent aucun titre.

En l'appelant oraison *super sindonem*, les historiens modernes entendent donc que cette oraison devait prendre place après l'évangile, comme elle le fait dans la liturgie de Milan et comme le spécifient les quelques livres liturgiques plus récents du centre et du sud de l'Italie, qui l'appellent *oratio post evangelium*.

Restreinte à ce que nous venons de rappeler, l'explication paraît admise par la majorité des historiens récents de la liturgie, et, comme telle, elle ne soulève pas d'objection. Les difficultés commencent quand on veut expliquer comment est née cette oraison et pourquoi elle est totalement absente du Sacramentaire grégorien, alors qu'elle est généralement présente dans le Sacramentaire gélasien et dans une grande partie du Sacramentaire léonien.

Pour expliquer comment est née l'oraison *super sindonem*, on a fait remarquer que son apparition dans la liturgie romaine

semble avoir coïncidé avec la disparition de l'*oratio fidelium*, cette prière des baptisés, dont les historiens voient le dernier vestige dans les *orationes solemnes* du vendredi saint, et dont le pape Félix III (487) est le dernier à avoir parlé. Cette prière des baptisés, qui prenait place après l'évangile, aurait disparu au moment où Rome adoptait une prière analogue, mais de forme litanique, dont l'un des spécimens subsisterait dans la *Deprecatio Gelasii*. Ayant placé la *deprecatio* au début de la messe, là où se trouve notre Kyrie, on aurait remplacé l'antique *oratio fidelium* postévangélique par une simple oraison, celle à laquelle on donne le nom d'oraison *super sindonem*.

Cette explication renferme certainement une part de vérité, mais il se pourrait qu'elle suppose plus qu'il n'est nécessaire. Est-il bien nécessaire, en effet, de supposer que la *deprecatio* a aussitôt pris place au début de la messe ? Est-on bien fondé à supposer, en conséquence, que l'oraison *super sindonem* a été conçue pour remplacer isolément l'antique *oratio fidelium*? Nous ne le croyons pas et nous pensons que l'explication doit être modifiée dans le sens indiqué par un liturgiste milanais, le chanoine Borella[1].

L'oraison *super sindonem* n'aurait pas été, primitivement, une pièce isolée, destinée à elle seule à remplacer l'*oratio fidelium*. Elle aurait d'abord été la conclusion sacerdotale de la *deprecatio* litanique qui, vers la fin du Ve siècle, aurait pris la place des *orationes solemnes*. *Deprecatio* et oraison *super sindonem* auraient formé les deux parties d'un même tout, et, primitivement, elles auraient été placées toutes deux après l'évangile, là où précisément la liturgie ambrosienne a maintenu l'oraison *super sindonem*.

1. Ce groupement de la litanie diaconale et de l'oraison sacerdotale de conclusion n'est pas chose inconnue, non plus que leur localisation après l'évangile. Au VIe-VIIe siècle, la liturgie gauloise avait adopté une litanie diaconale *(prex)*, qu'elle plaça après l'évangile et l'homélie, et qu'elle fit suivre d'une *collectio post precem*, dans laquelle le prêtre résume et conclut la prière litanique[2]. Cet usage disparut au VIIIe siècle, avec la liturgie gauloise

1. *L'Oratio super sindonem*, dans *Ambrosius*, 1958, p. 173-176. On trouvera dans cet article l'exposé des différentes interprétations et la bibliographie de la question.

2. Pseudo-Germain de Paris, I, 15 et 17 : *Preces vero psallere levitas pro populo... ; levitae pro populo deprecentur et sacerdotes prostrati ante Dominum pro peccatis populi intercedant... Postea deprecarent pro illis* (les catéchumènes)

elle-même, mais, avant de disparaître totalement, il se survécut ici ou là, sous une forme différente, comme on le voit par le Missel de Stowe, qui a transporté la litanie entre l'épître et l'évangile[1].

Cet usage n'était pas antérieur au VI^e siècle, et il se pourrait bien qu'il ait été introduit par le Concile de Vaison de 529. Ce concile adopte le Kyrie *ad matutinos et ad missas et ad vesperam*, pour se conformer à l'usage de Rome, de l'Italie et de l'Orient *(et quia tam in sede apostolica quam etiam per totas Orientales atque Italiae provincias...)*[2]. On admet généralement, mais sans autre preuve, qu'il s'agit, pour la messe, du Kyrie qui précède les lectures, lequel n'est pas attesté, en Gaule, avant la fin du VII^e siècle[3]. Il est plus vraisemblable qu'il s'agit de la litanie diaconale postévangélique. En tout cas, dans le Missel de Stowe et dans l'une des formules milanaises, cette litanie débute comme la litanie orientale de l'*ekténês*, qui est placée après l'évangile[4]. Cela achève de nous persuader que la *deprecatio* occidentale se rattache plutôt à la litanie de l'*ekténês* et que, dans toutes les églises, elle a dû comme elle être d'abord placée après l'évangile.

---

levitae, diceret sacerdos collectam post precem... (éd. J. Quasten, Munster 1934, p. 16). Des *collectiones post precem* se lisent dans les Messes de Mone, n° 267, 276, 303, 335 (éd. C. Mohlberg, *Missale Gallicanum vetus*, Beigabe I, Rome 1958), le *Missale Gothicum*, n° 12 et 274 (éd. H. M. Bannister, Londres 1917) et le *Missale Bobbiense*, n° 29-31 (éd. E. A. Lowe, Londres 1920).

1. La messe du Missel de Stowe (éd. G. F. Warner, Londres 1915, p. 3-19) est construite sur la base de la *Missa romensis cotidiana* qu'on retrouve dans le Missel de Bobbio (Bo 4-24). Les deux premières pièces ont changé d'affectation et ont été placées au début de la messe, de part et d'autre du *Gloria in excelsis* (Bo 4-5). Les deux pièces suivantes (Bo 6-7) se retrouvent à peu près au même endroit. Entre l'épître et l'évangile, on a placé un groupe de prières et de chants (oraison, psaume, oraison, psaume, oraison, litanie diaconale, oraison, apologie sacerdotale), qui, au moins partiellement, étaient auparavant placés après l'évangile. On y retrouve, en effet, la prière litanique, suivie d'une apologie sacerdotale, comme dans le *Gothicum*, où, selon un procédé de date récente, la *collectio post precem* (274) est également suivie d'une *apologia sacerdotis* (275). Dans le Missel de Stowe, après l'apologie, vient un rite (on découvre à demi le calice) qui anticipe sur les rites d'offertoire (achèvement du geste de découvrir le calice). Cette liaison avec l'offertoire, par-dessus l'évangile, est encore soulignée par le fait que trois des quatre oraisons qui précèdent le premier geste, sont des secrètes romaines (*Gél.*, II, 82, 3 ; 83, 4 ; 81, 5).

2. Can. 3 ; éd. F. Maassen, *MGH, Concilia* I (1893) 56 ; Mansi, VIII, 725.

3. Pseudo-Germain de Paris, I, 5 : *Tres autem parvuli qui uno ore sequuntur Kyrie eleison...*

4. Missel de Stowe : *Dicamus omnes Domine exaudi et missere Domine missere Ex toto corde et ex tota mente...* Formule milanaise : *Divinae pacis et indulgentiae munere supplicantes, ex toto corde et ex tota mente precamur te. Domine miserere.* Duchesne en avait déjà fait la remarque (*Origines du culte chrétien*, 5^e éd., 1925, p. 212).

L'hypothèse n'est donc pas aventurée que Rome elle-même ait d'abord placé la *deprecatio* après l'évangile et qu'elle l'ait fait suivre d'une oraison sacerdotale. Ce que nous venons de dire des usages gaulois et ce que suggère la place de l'oraison *super sindonem* dans la liturgie ambrosienne, tout cela rend l'hypothèse plausible. Il reste à voir si les documents romains fournissent quelque indice en faveur de cette hypothèse.

2. L'interprétation proposée permettrait d'abord de comprendre comment, par la suite, la liturgie papale a pu éliminer l'oraison *super sindonem*, et pourquoi, au contraire, la liturgie gélasienne l'a conservée.

Quand on supposait que la *deprecatio* avait aussitôt pris place au début de la messe et que l'oraison *super sindonem*, comme pièce isolée, avait remplacé l'antique *oratio fidelium*, il n'était pas possible de trouver pour quel motif cette oraison a disparu de la liturgie papale (grégorienne). Si l'on admet au contraire que cette oraison était liée à la *deprecatio* litanique, sa disparition ne serait plus une énigme.

L'on sait, en effet, grâce au pape saint Grégoire le Grand, qu'avant la fin du VI^e^ siècle, la *deprecatio* était placée au début de la messe, là où est notre Kyrie[1]. Si l'on suppose qu'avant de gagner cette place, elle se trouvait placée après l'évangile, il serait compréhensible qu'en se déplaçant ainsi, elle ait pu entraîner avec elle l'oraison de conclusion, et il serait également compréhensible que cette oraison de conclusion ait été aussitôt délaissée, puisque, à la nouvelle place qui était désormais celle de la *deprecatio*, une oraison de conclusion n'était plus nécessaire, la *deprecatio* étant suivie immédiatement de la collecte, ou, au plus, du *Gloria* et de la collecte.

Il resterait toutefois à expliquer pourquoi, dans la liturgie papale, la *deprecatio* aurait été ainsi déplacée. La réponse semblerait pouvoir être fournie par la comparaison des rites d'entrée, quand la messe est ou non précédée par le chant de la litanie.

Les *ordines romani* décrivent les rites particuliers qui étaient observés, dans la liturgie papale, pour la Purification, la Litanie majeure, certaines féries de Carême et le samedi saint[2]. Dans

1. *Kyrie eleison autem nos neque diximus neque dicimus sicut a Graecis dicitur... In cotidianis autem missis aliqua quae dici solent tacemus, tantummodo Kyrie eleison et Christe eleison dicimus, ut in his deprecationis vocibus paulo diutius occupemur* (*Ep.* IX, 12 ; *PL* 77, 956).

2. *Ordines* XX à XXIV ; éd. M. ANDRIEU, *Les ordines romani...*, III, Louvain 1951, p. 235-236, 247-249, 259-260, 273, 297.

les trois premiers cas, une procession conduit le clergé et le peuple, de l'église de la « collecte » à l'église de la « station ». Lorsque le cortège approche de l'église stationnale, la litanie est entonnée. Quand elle s'achève, on est déjà dans l'église. Après avoir passé au *sacrarium*, le célébrant et ses ministres s'avancent vers l'autel au chant de l'introït, et la messe débute avec la première oraison ou collecte. Le samedi saint, la litanie qui conduit les ministres à l'autel, n'est pas suivie de l'introït, et la célébration débute avec le chant du *Gloria*, suivi de la collecte.

Dans tous ces cas, le Kyrie fait défaut entre l'introït et le *Gloria* ou bien la collecte. Les rubriques soulignent parfois expressément son absence.

Dans tous les autres cas, la messe commençait avec le chant de l'introït. Elle se poursuivait par le chant du Kyrie, dont saint Grégoire nous apprend qu'aux messes quotidiennes il se limitait déjà aux invocations demeurées en usage, tandis qu'à certains jours plus solennels la *deprecatio* — c'est le mot que Grégoire emploie — comportait de plus amples demandes.

Lorsqu'on compare ces deux organisations des rites d'entrée, la litanie processionnelle et la *deprecatio* litanique du Kyrie apparaissent comme deux rites équivalents, qui ne seraient pas compatibles, parce qu'ils feraient double emploi. Cela conduirait à faire penser que la *deprecatio* du Kyrie (sous sa forme longue) aurait été déplacée et introduite à cet endroit de la messe pour faire pendant à la litanie processionnelle, qui, à d'autres jours, se déroulait avant l'introït.

Non certes que le Kyrie soit un reste de cette litanie processionnelle ! L'admettre serait une grossière erreur, car cette litanie était limitée à des jours très précis, et elle n'aurait pu laisser un reste d'elle-même précisément aux jours auxquels elle n'était pas utilisée. Le Kyrie abrégé n'est pas l'abréviation de la litanie processionnelle, mais de la *deprecatio* plus fournie qui, à l'époque de saint Grégoire, était encore utilisée à certains jours plus solennels. C'est donc cette *deprecatio* complète, elle-même de forme litanique, qui faisait alors pendant à la litanie processionnelle utilisée à d'autres jours.

Il semblerait donc qu'en vertu d'un phénomène d'attraction et, en même temps, de compensation, on ait transporté après l'introït la *deprecatio*, qui aurait d'abord été placée *post evangelium*. Nous aurions ainsi une « raison » pour expliquer ce transfert. Quant à la réalité de ce transfert — qui paraît seul pouvoir expliquer la suppression de l'oraison *super sindonem* dans la liturgie papale

et qui trouverait dans cette suppression une sorte de preuve indirecte, — elle s'imposerait si l'on pouvait établir que la structure de la liturgie gélasienne s'opposait à un tel transfert, et que, d'autre part, cette liturgie avait conservé après l'évangile non seulement l'oraison *super sindonem*, mais aussi la *deprecatio* litanique. Ce sont les deux seuls points pour lesquels on puisse espérer découvrir quelques éléments positifs de preuve, étant donné la nature des témoins romains qui sont parvenus jusqu'à nous.

3. Examinons d'abord comment est organisée l'entrée du célébrant, dans cette liturgie presbytérale qu'est la liturgie gélasienne. Nous avons toujours été frappé par le fait que les deux seuls passages dans lesquels le Sacramentaire gélasien décrit l'entrée du célébrant, la font exécuter au chant d'une litanie qui se termine par l'*Agnus Dei*[1]. Il s'agit de la cérémonie du samedi saint, et, sur ce point, il y a divergence entre la liturgie papale et la liturgie presbytérale du Gélasien.

Au début de la vigile, l'entrée des ministres se fait au chant d'une litanie, qui est absente de la liturgie papale : *Ingrediuntur in sacrario et induunt se vestimentis sicut mos est. Et incipit clerus litania, et procedit sacerdos de sacrario cum ordinibus sacris. Veniunt ante altare stantes inclinato capite usquedum dicent « Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere »*[2].

Une deuxième litanie, qui accompagne le déplacement des ministres allant au baptistère *(inde procedunt ad fontes cum litania ad baptizandum)*, a son analogue dans la liturgie papale. Quant à la litanie qui, dans la liturgie papale, accompagne les ministres allant du baptistère à l'autel pour la célébration de la messe, elle a son analogue dans la troisième litanie prescrite par le Gélasien. Mais ici cette analogie laisse subsister quelques différences. Effectivement, selon le Gélasien, le prêtre et ses ministres reviennent au *sacrarium*, après le baptême. C'est de là qu'ils repartent pour aller à l'autel y célébrer la messe pascale, et leur déplacement se fait au chant de la troisième litanie : *Postea vero ipse sacerdos revertit cum omnibus ordinibus in sacrario ; et post paululum incipiunt tertiam litaniam ; et ingrediuntur ad missas in vigilia, ut stella in caelo apparuerit.*

---

1. Il est question de l'introït dans l'*ordo* reproduit par le *Gélasien*, I, xx, mais l'*ordo* a été ajouté en Gaule (cfr A. CHAVASSE, *Le sacramentaire gélasien*..., Paris-Tournai 1958, p. 22-27).

2. Ed. H. A. WILSON, Oxford 1894, p. 79-80.

L'entrée des ministres, au début de la vigile et au début de la messe, se déroule donc selon le même cérémonial. Or, ce chant de la litanie pourrait bien avoir été le début habituel de toutes les cérémonies, dans la liturgie presbytérale du Gélasien, puisque la rubrique du vendredi saint doit prescrire de faire l'entrée en silence, mettant dans cette prescription une insistance qui pourrait suggérer que l'exception était unique : *Et egreditur sacerdos de sacrario cum sacris ordinibus, cum silentio, nihil canentes, et veniunt ante altare, postulans sacerdos pro se orare... et dat Orationem*[1].

Si l'impression que donnent les deux rubriques opposées du vendredi et du samedi saint, n'est pas trompeuse, nous tiendrions l'explication cherchée. Dans la liturgie presbytérale du Gélasien, il n'y aurait eu aucun motif de reporter au début de la messe la *deprecatio* litanique. Bien au contraire, un tel transfert n'eût pas été possible, puisque la place aurait été occupée par la litanie habituelle d'entrée.

4. En conséquence, dans cette liturgie-là, la *deprecatio* n'aurait pu être placée qu'après l'évangile. Ainsi s'expliquerait qu'à l'opposé de la liturgie papale, le Gélasien ait généralement gardé l'oraison *super sindonem*, sauf dans les formulaires de type grégorien qu'il s'est tardivement incorporés[2]. Pour achever de boucler l'explication, il resterait donc à montrer que, dans le Gélasien, le texte des oraisons *super sindonem* se présente comme faisant immédiatement suite à la supplication d'une litanie analogue à la *Deprecatio Gelasii*[3] ou aux *preces* gauloises ou ambrosiennes. C'est le second point sur lequel les documents subsistants seraient susceptibles de fournir quelque indication positive, et, dans l'état actuel de notre documentation, c'est l'unique preuve proprement dite qu'il est loisible d'envisager.

Cette vérification n'est malheureusement pas très facile, car, dans la majorité des cas, le Gélasien remploie des pièces toutes faites, qu'il puise dans les livres liturgiques plus anciens ou contemporains, et on le voit assez souvent modifier la destination des pièces empruntées. Des collectes deviennent oraisons *super*

---

1. *Ibid.*, p. 74.
2. Cfr A. Chavasse, *Le sacramentaire gélasien...*, p. 192, 203-206, 291-292, 303-308, 319-320, 332-339.
3. Texte critique, dans B. Capelle, *Le Kyrie de la messe et le pape Gélase*, dans *Rev. Bénéd.*, 46 (1934), 136-138 ; reproduit dans J.-A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, 3e éd., Vienne 1952, I, 434-435 (trad. fr., Paris 1952, II, 91-92).

populum, et vice versa ; des postcommunions deviennent secrètes, et des secrètes, postcommunions, les corrections requises étant effectuées, mais pas toujours.

On ne s'étonne plus alors de voir le Gélasien utiliser comme oraison *super sindonem* une collecte ou une oraison *super populum*, mais on voit aussi qu'il n'est pas possible, dans bien des cas, de faire fond sur le contenu de ces « remplois » pour déterminer la nature du lien qui aurait pu exister entre oraison *super sindonem* et *deprecatio* antécédente.

Étant donné cet état de choses, on doit s'estimer heureux que les compilateurs aient mieux respecté ici ou là le sens des textes. Ils se trouvent, en effet, avoir laissé subsister et avoir même parfois composé d'authentiques oraisons *super sindonem*, desquelles il est alors possible de tirer des renseignements qui ne soient pas trompeurs.

Voici donc, parmi toutes les oraisons *super sindonem* du Gélasien celles qui paraissent devoir retenir plus spécialement notre attention. Nous les classons d'après les expressions de la *Deprecatio Gelasii* auxquelles elles pourraient faire écho. Mais ces rapprochements ne sont pas le plus important pour notre propos.

Il est autrement significatif de voir ces textes évoquer une prière de supplication, adressée à la « miséricorde » divine, à laquelle il est demandé de prêter l'oreille et de répondre. L'objet de la supplication est rappelé par des expressions très générales ou bien n'est même pas repris, et, dans l'un et l'autre cas, tout se passe comme si l'on était en présence d'une conclusion ou d'un résumé qui recevraient un sens déterminé de « précisions » qui auraient été fournies auparavant.

C'était d'ailleurs une loi de la célébration ancienne que des oraisons comme les collectes — pour ne citer que cet exemple — fussent conçues pour servir de conclusion sacerdotale à la « lecture » qui précédait, ou bien encore à la supplication litanique qui venait de se faire entendre. Ce dispositif ayant été désarticulé, nous avons trop perdu l'habitude de regarder sous cet angle les oraisons de la messe, et les généralités dont le texte des collectes paraît se contenter, ne nous posent plus de question.

Dans l'ancienne liturgie romaine, le sens « fonctionnel » des différentes pièces de la messe était mieux ressenti. Une prière comme les *orationes super sindonem* que nous allons citer, dans laquelle on insiste plus sur la « forme » de la supplication que sur son contenu matériel, une telle prière ne pouvait pas se suffire. Elle appelait un antécédent, et celui-ci ne pouvait être, après

l'évangile, que la *deprecatio* litanique, dont ces oraisons évoqueraient ainsi, en termes bien choisis, la structure originale de prière de supplication.

1° Deprecatio Gelasii. ...*misericordiarum Dominum deprecamur* (n° 11 ; cfr 1, 6, 10, 12, 14) ; *omnipotentis Dei misericordiam obsecramus* (n° 7 ; cfr 3, 4, 5) ; *Christum Dominum supplicamus* (2) ; *Salvatorem Dominum supplicamus* (9) ; *clementissimum Dominum supplicamus* (13).

Gélasien, I, 28. F, 2 : *praebe supplicantibus pium benignus auditum ;* II, 83, 3 : *Voci nostrae, quaesumus Domine, aures tuae pietatis accommoda ;* III, 5, 2 : *Pateant aures misericordiae, Domine, precibus supplicantium, et ut petentibus desiderata concedas, fac tibi eos, quaesumus, placita postulare ;* III, 62, 2 : *inclina ad preces humilitatis nostrae aures misericordiae tuae ;* I, 100, 2 : *ad humilitatis meae preces placatus attende.*

Gél., III, 32, 2 : *supplicationes populi tui clementer exaudi ;* III, 57, 3, et 60, 3 : *supplicationes nostras clementer exaudi.*

Gél., I, 24, (2) : *Exaudi Domine supplicum preces ;* I, 61, 2 : *propitius suscipe supplicum preces ;* III, 36, 2 : *suscipe, misericors Domine, supplicum preces.*

Gél., III, 43, 2 : *Da nobis, quaesumus Domine, piae supplicationis effectum ;* III, 35, 2 : *misericordiam tuam effunde supplicibus ;* I, 18. B, 2, et 25. E, 2 : *maiestatem tuam suppliciter exoramus.*

Gél., I, 17. D, 2 : *Adesto Domine supplicationibus nostris ;* III, 14, 2 : *Tuis, Domine quaesumus, adesto supplicibus ;* III, 31, 2 : *Adesto Domine invocationibus nostris.*

Gél., I, 62, 2 : *da cordibus nostris et dignam tibi orationem persolvere ;* III, 2, 2 : *Da nobis, Domine quaesumus, ut... et quae digna sunt postulemus et iugiter postulata sumamus.*

Gél., I, 59, 2 : *Exaudi Domine preces nostras ;* III, 24, 3, et 39, 2 : *Exaudi Domine preces nostras.*

2° Deprecatio Gelasii. ...*Redemptoris nostri misericordiam imploramus* (8).

Gélasien, I, 25. C, 2 : *Imploramus Domine clementiam tuam ;* II, 14, 2 : *Te, quaesumus Domine, famulantes, prece humili auxilium implorantes.*

3° Dans le Sanctoral, la prière des saints est en quelque sorte substituée à celle du peuple chrétien, ou au moins associée à la sienne :

Gél., I, 8, 3 : *Adiuva nos, Domine quaesumus, eorum deprecatione sanctorum ;* II, 16, 2 : *quorum suffragiis nitimur ;* II, 24. A, 2 : *Sanctorum... suffragiis imploramus ;* II, 25, 2 : *Beati... nos,*

Domine, praeclara comitetur oratio ; II, 27, 2 : *nobis indulgentiam semper implorent ;* II, 69, 2 : *Beatus Andreas pro nobis, Domine quaesumus, imploret apostolus ;* etc.

4° Les quatorze premières demandes de la *Deprecatio Gelasii* étant suivies de la supplication *Kyrie eleison*, certaines oraisons *super sindonem* reprennent cette réponse :

GÉL., III, 20, 2 : *Miserere nostri, Deus, et tuae nobis pietatis effectus potenti bonitate largire ;* III, 61, 3 : *miserere supplicum in tua protectione fidentium ;* I, 60, 2 : *Deus, qui misericordiae ianuam fidelibus patere voluisti, respice in nos et miserere nostri.* Cfr III, 37, 2 : *Misericors et miserator Dominus... da veniam ;* III, 33, 2 : *Parce, Domine, parce supplicibus* (*peccantibus*, dans III, 28, 2).

5° Enfin, les quatre dernières demandes de la *Deprecatio* recevant la réponse : *Praesta, Domine, praesta*, on pourrait s'expliquer par là que tant d'oraisons *super sindonem* commencent par le verbe *praesta :* I, 1, 2 ; 4, 2 ; 6, 3 ; 7, 3 ; 25. A, 2 ; 25. D, 2 ; 28. D, 2 ; 37. D, 2 ; 63, 2. II, 4, 2 ; 6, 2 ; 38, 2 ; 78, 2. III, 10, 2. Sans compter les nombreuses pièces dans lesquelles *praesta* est placé au milieu du texte.

Il ne paraît donc pas téméraire d'admettre que la liturgie gélasienne unissait encore *deprecatio* et oraison *super sindonem.* La chose est d'autant plus admissible que plusieurs oraisons *super sindonem* du Sacramentaire dit léonien paraissent impliquer la même liaison. En voici quelques exemples :

LÉON., n° 391. *Ad humilitatis nostrae preces, Domine, placatus intende ;* 450. *Vox clamantis aeclesiae ad aures, quaesumus Domine, tuae pietatis ascendat ;* 522. *Exaudi, Domine quaesumus, gemitum populi tui... fletibus supplicantum ;* 528. *Intende, Domine quaesumus, supplices nos ;* 534. *Exaudi praeces nostras et miserere nostri ;* 655. *Ad aures misericordiae tuae, Domine, supplicum vota perveniant et ut possimus impetrare ;* 666. *Auxiliare, Domine, supplicibus tuis.*

L'analogie est étroite entre ces formules du Gélasien et du Léonien, et les formules gauloises des *collectiones post precem.* Quelques exemples tirés de ces dernières achèveront de montrer qu'on est fondé à admettre que la *deprecatio* précédait immédiatement l'oraison romaine *super sindonem :*

MESSES DE MONE, n° 276. *Miserere, Domine, supplecibus tuis et peticionis humilitate tibi plebis placatus intellege ;* 303. *Sit, Domine, meseratio(ne) tua digna vox petentum ;* 335. *Misericors et miserator Domine... multiplica super nos indulgentiam tuam*[1].

1. *Ed. cit. supra*, p. 314, note 2.

GOTHICUM, nº 12. *Exaudi Domine familiam tibi decatam;* 274. *Deus... exaudi praecem familiae tuae... et praesta...*[1].

BOBBIENSE, nº 29. *Miserere Domine Deus omnipotens, qui...;* 30. *Domine, precis populi tui placatus exaudi, universis que postolant tribuae et singulis que sunt oportuna concede;* 31. *Domine Deus... inclina aurem tuam supplicacionibus nostris*[2].

Strasbourg. A. CHAVASSE.

1. *Ed. cit. supra*, p. 314, note 2.
2. *Ibid.*

BÉRENGER DE TOURS CONTRE ALBÉRIC DU MONT-CASSIN

Dom Mabillon a traité la question de Bérenger de Tours dans sa longue préface au Volume IX des *Acta Sanctorum O. S. B.*[1] Il y cite, entre autres textes, quelques phrases d'un Mémoire écrit par Bérenger, donnant un récit de l'ardente controverse qui s'éleva au Concile de Rome en 1078-1079, entre Albéric du Mont-Cassin et lui-même, quant à l'emploi du mot « substantialiter[2] ». Mabillon ne donne pas la provenance de ce document, mais, dans les *Annales O. S. B.*, faisant les mêmes citations, il ajoute cette indication : « Quam ex veteri codice Gemblacensi descriptam habemus[3]. » Les spécialistes de la controverse eucharistique du XI^e^ siècle qui parlent de cette œuvre de Bérenger ne font guère que recopier les quelques passages cités par Mabillon, et il ne semble pas qu'on ait essayé de retrouver le texte complet que le Mauriste disait avoir sous les yeux : « Quod prae manibus habemus[4]. »

La courte description du Ms. Lat. 12.301, dans le catalogue du Fonds St-Germain-des-Prés à la B. N. de Paris, suggérait à l'esprit qu'il pourrait fort bien constituer le meilleur point de départ pour pareille recherche : « Extraits de Paschase Ratbert et d'autres auteurs sur l'Eucharistie — Travail de Mabillon sur Bérenger — XVII^e^ s.[5]. » Et, vérifications faites, c'est bien dans ce recueil que fut conservé le Mémoire de Bérenger. Il n'est pas extrêmement long : il occupe le recto et la moitié du verso d'une feuille simple : l'actuel fol. 3 du Ms., et il est écrit de la propre main de Mabillon[6].

---

1. Ed. Venetiis (1733), t. IX, p. IV-XXVIII.
2. *id.* p. XXVI.
3. Ed. Lucques, t. V (1740), p. 130.
4. Cfr DOM M. CAPPUYNS, *Bérenger de Tours*, dans le *Dict. Hist. Géorg. Eccl.*, t. 8 (1935), col. 397, n. 4.
5. L. DELISLE, *Inventaire des manuscrits latins de Saint-Germain-des-Prés* dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. XXVIII (1867), p. 359.
6. Nous remercions M^me^ Vernet, de l'Institut de Recherches et d'Histoire des Textes, Paris, d'avoir bien voulu examiner pour nous le Ms. lat. 12.301, et d'y avoir repéré le Mémoire de Bérenger. Nous remercions également M. G. Ouy, de la Bibliothèque Nationale, de nous avoir ensuite envoyé la photographie de

Nous avons dit plus haut que dans les *Annales*, Mabillon parlait de sa source comme « ex... codice Gemblacensi ». Cette référence paraissait très vraisemblable, étant donné qu'un autre commentaire de Bérenger sur les événements de 1078-1079 est parvenu jusqu'à nous dans un manuscrit de Gembloux — où dom Martène le copia pour le publier dans son *Thesaurus*[1]. Ce nous est donc une grande surprise de lire, dans la marge gauche du fol. 3 du Ms. Lat. 12.301, clairement écrite de la main de Mabillon, la phrase : « Ex ms. cod. Sublacensi[2]. » Il ne peut y avoir aucun doute sur la lecture : « Sublacensi », et il semble donc bien que, jusqu'à preuve du contraire, il faille préférer cette indication. L'espoir de la confirmer en retrouvant, parmi les manuscrits existant encore à Subiaco, le manuscrit original utilisé par Mabillon, ne s'est pas réalisé[3]. Mais cela ne prouve pas que ce n'est pas là qu'il le trouva. Mabillon n'enregistre pas la découverte de ce texte dans son *Iter Italicum*, mais de nombreux textes, non mentionnés dans ce *diario*, on dû être copiés par les Mauristes au cours de leur voyage en Italie en 1685-1686[4]. Nous savons qu'ils étaient toujours à l'affût d'inédits. De plus, certains détails montrent que la transcription du fol. 3 a été faite en grande hâte[5].

Mabillon donna d'abord comme titre : « Anonymi sententia de Eucharistia. » Plus tard, il barra les deux premiers mots et les

---

ce texte, en y ajoutant un supplément d'information. C'est à lui que nous sommes redevable de l'identification de l'écriture comme étant celle de Mabillon.

1. *Thesaurus Novus Anecdotorum*, t. IV (Paris 1717), col. 103-109. Le ms. de Gembloux utilisé par Dom Martène est l'actuel Bruxelles, Bibl. Royale 5576-604 (fol. 157v-161v) ; cfr Dom Cappuyns, *D.H.G.E.*, t. 8 (1935), col. 397, n. 3. Voir R. W. Southern, *Lanfranc of Bec and Berengar of Tours*, dans *Studies in Medieval History presented to F. M. Powicke* (Oxford 1948), p. 31, n. 2, p. 47, n. 1, au sujet des réserves à faire sur l'interprétation de ce Mémoire de Bérenger donnée par C. Erdmann, *Gregor VII und Berengar v. Tours*, dans *Quellen und Forschungen aus Ital. Archiv. u. Bibliotheken*, t. XXVIII (1937-1938), pp. 48-74.

2. A côté de ces mots écrits par Mabillon, un bibliothécaire de St-Germain du XVIIIe siècle a ajouté : « Rés(idu) S. Germ. /Pag. 88 nº 2 /Carton 146. » Comme nous l'a suggéré M. Ouy, cette cote doit être celle de la copie de Mabillon que l'on a dû juger préférable de joindre à ce recueil sur la querelle eucharistique. Le recueil lui-même (i.e. l'actuel Ms. lat. 12.301) porte la cote : « Rés. Germ. pag. 88, num. 4, art. 2, 3, 4, 5, 6, 7. »

3. Le Catalogue sommaire de Dom Allodi, publié dans Mazzatinti, *Inventari dei Manoscritti delle Biblioteche d'Italia*, t. 1 (1890), p. 161-229, ne contient aucun élément qui puisse aider à l'identification. Dom Orlandi, bibliothécaire de Subiaco, a eu l'amabilité de faire sur place quelques recherches, mais n'a pu trouver trace du Ms. utilisé par Mabillon.

4. Cfr *Museum Italicum*, t. 1 (Paris 1687), p. 127-130, pour le séjour de Mabillon à Subiaco.

5. Cf. *infra*, p. 331-332, où sont signalées les ratures de la copie de Mabillon.

remplaça par : « Berengarii ut videtur », écrit au-dessus de la ligne. Nous apprenons donc que le manuscrit original ne donnait pas le nom de l'auteur ; et cependant, on ne peut douter que l'identification de Mabillon soit exacte. Elle est surabondamment prouvée à la fois par la teneur et par le ton du document, et il est à peine besoin d'insister : nous y trouvons les mêmes citations patristiques, la même répétition, presque fanatique, de formules, le même refus d'abandonner le terrain dialectique, qui caractérisent les autres ouvrages de Bérenger, en particulier le *De Sacra Coena*[1]. Ce qui doit être souligné, c'est le surcroît de preuves que la publication du texte intégral apporte pour l'étude des événements de 1078-1079, et leur importance dans le problème de l'authenticité d'un autre document anonyme, aussi attribué à Bérenger.

Ce que nous savons des discussions à Rome en 1078-1079 et au Concile en 1079 est assez maigre[2]. Cela suffit cependant pour nous faire connaître que le débat comporta des fluctuations. Le courant de l'opinion n'allait pas toujours contre Bérenger. Le témoignage de Bruno de Segni est particulièrement important : « Berengarius... qui de corpore et sanguine Christi philosophice disputando ad impossibilia nos ducebat. Nos tamen, quod ratione non comprehendimus, igne spiritus et charitatis absumimus, et non tantum argumentis quam sanctorum fidei et auctoritatis credimus... In quibus enim haereticis ratione et argumentis resistere non possumus, fide et auctoritate et charitatis igne resistimus[3]. » « Ad impossibilia nos ducebat » : ceci, souvenons-nous-en, est un jugement rétrospectif sur les événements. Les mots impliquent que, sur le moment, les arguments de Bérenger semblaient à beaucoup solides et convaincants. Le texte que nous publions ici ne fait que renforcer cette impression, car la principale cause de la tirade de Bérenger contre Albéric est clairement le fait qu'il se sentait trahi par la volte-face de ce dernier. Même en faisant la part du gauchissement de Bérenger dans sa manière de présenter les choses, il devient difficile maintenant de nier qu'à un moment donné des discussions Albéric et lui se sont trouvés d'accord sur un terrain commun : « Erravit potius, facilius plane erravit Cassinus ille non monachus sed daemoniacus Albericus, qui mentis acie perspicuam mecum intuens veritatem...

1. Les références aux autres ouvrages de Bérenger sont données *infra*, p. 331-332.
2. Cfr Dom Cappuyns, *D.H.G.E.*, t. 8 (1935), col. 394-95.
3. Bruno Signiensis, *Expositio in Levitic*, c. 7 ; *P.L.* 164, col. 404.

simul impervertibilem de Sacrificiis Ecclesiae scripturarum auctoritatem attendens, in veritate tamen non perstitit : quae destruxerat, praevaricatione sacrilega, iterum reaedificare non horruit ; cum publice praeconatus fuisset recta me de mensa sentire dominica, in perceptione veritatis de scripturis me habere Deo digna... »

Il n'est pas facile de déterminer avec précision la date à laquelle eut lieu cet accord d'opinions. Ce qui demeure fort étonnant, étant donné la virulence des sentiments de Bérenger envers Albéric dans le texte que nous publions, c'est l'absence complète d'allusion à son adversaire cassinien dans le Mémoire final où Bérenger récapitule tous les faits relatifs à son séjour à Rome[1]. Faut-il en conclure que l'intervention d'Albéric a dû se produire à un moment où les débats ne faisaient que s'ouvrir, et que des développements ultérieurs, où Albéric a pu jouer un rôle plus effacé, ont contribué à atténuer l'impression de « trahison » d'abord ressentie par Bérenger ? Si tel est le cas, novembre 1078 peut sembler une bonne date pour situer les premiers contacts entre Albéric et Bérenger[2]. Un point du Mémoire paraît appuyer cette conjecture. Quoi qu'il en soit de l'angle sous lequel Bérenger présenta son propre cas, il est difficile de croire que ses propos louangeurs à l'adresse de saint Pierre Damien, et que la conviction où il était que le Saint avait trouvé à redire aux affirmations doctrinales de son adversaire Lanfranc, ne reposent sur aucun fondement réel[3]. Nous savons d'autre part quelle amitié liait saint Pierre Damien et Albéric du Mont-Cassin[4]. Ceci peut jeter

1. Écrit selon toute vraisemblance après son départ de la Ville éternelle.

2. Au moins deux assemblées furent tenues au Latran pendant ce mois : celle du 1er novembre, dont Bérenger parle à plusieurs endroits dans son dernier Mémoire ; et celle du 19 novembre, dont sont datés les Actes du Synode ; cfr Ph. Jaffé, *Monumenta Gregoriana* (Berlin 1865), p. 330-335.

3. L'étude très suggestive de R. W. Southern (cf. *supra*, p. 325, n. 1), jette une nouvelle lumière sur certains aspects de la controverse. Il a rappelé avec raison que la formation des deux adversaires, Lanfranc et Bérenger, a fortement influencé leur manière de traiter les textes en jeu : si Bérenger demeure surtout le grammairien, Lanfranc est le vrai dialecticien. A ce point de vue, les idées de Lanfranc ont pu paraître à maint contemporain plus hardies que celles de son adversaire : « In his controversy with Lanfranc [Berengar] was in many ways the conservative and Lanfranc the innovator. Provocative though he was in manner, yet cautious and conservative men might believe that his thought contained less novelty than that of his imperturbable opponent. Even in 1078 it would be rash to believe that he had fewer friends or found less favour in Rome than Lanfranc » (p. 31). Il est à peine besoin de rappeler la méfiance de saint Pierre Damien à l'égard des « dialecticiens ».

4. Cfr Dom Lentini, *Alberico di Montecassino nel quadro della Riforma Gregoriana*, dans *Studi Gregoriani*, IV (Rome 1952) ; p. 63-65 : *Alberico e Pier Damiano*.

quelque lumière sur l'attitude première d'Albéric envers Bérenger peu après l'arrivée de celui-ci à Rome, à une époque où les vues de l'hérésiarque n'avaient pas encore été estimées à leur juste valeur, et où sa dextérité oratoire ne manquait pas de faire impression[1].

Venons maintenant au texte anonyme conservé dans le *Codex Cassinensis* 276. Rappelons d'abord brièvement l'état actuel de la question. Le court traité sur la querelle eucharistique contenu dans ce manuscrit fut publié pour la première fois en 1936 par dom Matronola, du Mont-Cassin, qui en attribuait la paternité à Bérenger[2]. L'année suivante, 1937, J. Geiselman, dans une longue étude, rejetait formellement cette attribution, tout en reconnaissant que l'auteur du document avait été fortement influencé par la doctrine de Bérenger[3]. Dom Cappuyns, qui déjà auparavant s'était occupé de Bérenger, vint faire le point sur ce débat. Il jugeait la position de Geiselman outrée[4], mais hésitait pourtant lui-même à considérer Bérenger comme l'auteur de cet écrit. Nous ne saurions mieux faire que de citer ici le jugement qu'il porta alors sur le document : « On peut même dire, croyons-nous [ceci contre Geiselman], qu'il n'y a guère de phrase dans notre opuscule qui ne puisse s'accommoder de sa plume [i. e. de Bérenger]. Et cependant il y a des divergences. Si les éléments sont les mêmes, l'accent est mis différemment, ainsi que l'esprit qui anime l'exposé... Le ton combattif, la violence dans la discus-

1. R. W. Southern (*op. cit.*, p. 47-48) a publié, comme appendice à son étude, un document tiré du Ms. Harley 3023 (fol. 65^{v}), qui pourrait aussi aider à comprendre ce rapprochement initial entre Albéric et Bérenger. Il s'agit d'une lettre au ton très élogieux adressée à Bérenger par un élève ou ami inconnu, sans doute peu après le Concile de 1059 : l'auteur raconte la visite qu'il fit à Salerne et l'entretien qu'il y eut avec l'archevêque Alphanus, lui aussi, rappelons-le, moine du Mont-Cassin. Si les données fournies par ce correspondant sont exactes, Alphanus n'aurait pas été de l'avis de la majorité au Concile de 1059 pour condamner Bérenger : « Doctrina vero ita probatur excultus ut communi arbitrio cuilibet peritissimo longe sit anteferendus. Et ut de ea sententia unde a quibusdam redarguitur loquar, licet ego a numerosiori parte removeri formidaverim, qualiter tamen ab eo dissenciam non intelligo si Augustino consentire velim. » L'explication des textes de saint Augustin par Bérenger aurait donc contribué à l'impressionner. Notons que les sentiments d'Alphanus ont pu être partagés à cette période par d'autres membres de la communauté cassinienne, Albéric compris.

2. Dom M. Matronola, *Un Testo Inedito di Berengario di Tours e il Concilio Romano del 1079* (Orbis Romanus, 6), Milan, Vita e Pensiero 1936. Dans le *Cod. Cas.* 276, l'opuscule occupe les pages 25-31 (= 109-121 de l'ouvrage de Matronola).

3. J. R. Geiselman, *Ein neuendecktes Werk Berengar von Tours über das Abendmahl*, dans *Theolog. Quartalschrift*, t. 118 (1937), p. 1-31, 133-172.

4. Cfr *Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale*, t. III (1937-1940) ; p. 241-242, n. 552-553.

sion, la répétition un peu fanatique des mêmes formules et des mêmes arguments, toutes choses qui frappent chez l'hérésiarque, font place dans notre texte à un exposé positif, serein, et qui n'a rien d'obsédant. Jusqu'à un certain point dom Matronola s'est rendu compte de ces différences. Il croit pouvoir les expliquer par les circonstances. Néanmoins, dans ce cas, l'on s'étonne que celles-ci n'aient guère laissé de traces dans les autres écrits de Bérenger que nous savons être légèrement postérieurs. Au total donc, et jusqu'à plus ample informé, nous n'osons pas souscrire à la conclusion de dom Matronola touchant l'authenticité bérengarienne du nouvel opuscule[1]. »

Dans son étude récente sur Albéric, dom A. Lentini a renouvelé les arguments de dom Matronola au sujet de l'authenticité bérengarienne[2], s'appuyant sur la diversité des circonstances pour expliquer celle du ton des écrits, se refusant pourtant à croire qu'à aucun moment il y ait eu accord profond de pensée entre les deux adversaires : « nelle morse dell'abilissimo dialettico il Cassinese avrà pure potuto trovarsi, ad un punto, in un'incertezza o imbarazzo, che l'avversario interpretò per consenso ; ma ciò non ci autorizza a pensare a un vero assenso, tanto meno a un assenso permanente[3]. »

On peut se demander si le supplément de preuve réclamé par dom Cappuyns pour démontrer l'authenticité bérengarienne ne nous est pas fourni par le texte que nous éditons ici. Tout d'abord on ne pourrait plus, semble-t-il, tirer argument contre l'authenticité du fait que l'opuscule publié par dom Matronola nous est parvenu seulement dans un manuscrit italien et cassinien. Le Mémoire de Bérenger sur Albéric — indubitablement authentique — provient aussi d'un manuscrit italien, de Subiaco. Il s'agit probablement dans les deux cas d'écrits qui datent du début du séjour romain de Bérenger.

« Quae destruxerat, praevaricatione sacrilega iterum reaedificare non horruit. » Cette phrase importante, que Mabillon a omis de citer, demande à être soulignée. Peut-être faut-il mettre le « quae destruxerat » en rapport avec l'affirmation de Bérenger, dans son dernier Mémoire, que saint Pierre Damien aurait trouvé à redire à certains passages de l'œuvre de Lanfranc[4]. En tout cas, la critique lancée ici contre Albéric suffit pour prouver que, dès

1. *id.*, p. 240-241, n. 551.
2. *Studi Gregoriani*, IV (Rome 1952), p. 65-75 : *Nella controversia berengariana.*
3. *id.*, p. 73.
4. Cfr *supra*, p. 327 et n. 1.

le début des discussions à Rome, le moine cassinien a voulu être plus qu'un simple spectateur passif, et a cherché à contribuer positivement à approfondir la doctrine eucharistique. Si la perspective adoptée à cette occasion par Bérenger a pu orienter la première prise de position d'Albéric, et si l'on peut à ce moment parler d'une influence de Bérenger sur Albéric, il faut également tenir compte du courant inverse, de l'influence d'Albéric sur Bérenger. Cela suffirait peut-être à expliquer le ton plus serein et l'érudition patristique plus étendue qui se manifestent dans l'opuscule du *Cod. Cas.* 276. Non que le coup de griffe si caractéristique de Bérenger y fasse défaut[1]. Mais au moment où Bérenger rédige ces notes, il se sent un partisan de choix qu'il ne désire pas s'aliéner : « Albericus tamen nec prius nec postea perire essentiam panis asseruit nec ullo modo a me discensit. » Bérenger eût difficilement pu écrire pareille phrase après le revirement d'Albéric : elle démontre que l'opuscule publié par dom Matronola doit dater des débuts de la controverse.

Le témoignage, plus tardif, de Pierre Diacre nous est de quelque utilité pour comprendre l'évolution d'Albéric[2]. Avec un sens patristique plus affiné que Bérenger, il a dû pressentir que les conclusions auxquelles ses 'raisonnements' aboutiraient seraient à la longue difficilement conciliables avec les données de la foi présentes dans la Tradition. Sentant le besoin de s'éloigner des discussions, il obtint la permission de s'absenter pendant quelque temps des réunions, pour pouvoir réfléchir et creuser le problème davantage. Le résultat fut un ouvrage — malheureusement perdu aujourd'hui — où il prenait de nouveau position, cette fois contre Bérenger. L'essentiel de ce travail, pour autant qu'on en peut

1. Bonifilius, un théologien inconnu par ailleurs qui prit part aux discussions mais s'opposa à Albéric et à l'auteur de l'opuscule du *Cod. Cas.* 276 *(Tunc concessit bonifilius reductare contra nos)* est qualifié de 'puer centum annorum' et comparé à Nestorius : cfr D. MATRONOLA, *op. cit.*, p. 117-118.

2. Cfr *De Viris Illustribus Casinensis Coenobii*, *P.L. 173*, 1033 : « Temporibus vero eius (i.e. Alberici) facta est synodus in urbe roma adversus berengarium diaconem ecclesiae andecavensis, qui inter multa que astruere nitebatur dicebat sacrificium corporis et sanguinis domini figuram esse. Cumque nullus ei resistere valeret, idem albericus evocatur ad synodum, quo dum venisset post varia conflictationum genera cum pars parti non cederet, idem albericus accepta epdomada unius licentia, librum adversus eandem diaconem de corpore domini edidit, sanctorum patrum testimoniis roboratum, in quo omnes assertiones ejus destruxit, eterneque oblivioni tradidit. » Nous citons le texte d'après l'autographe de Pierre : *Cod. Cas.* 361, fol. 68^{v} (cfr *Alberic of Monte Cassino or St. Peter Damian*, dans *Rev. Bénédictine*, t. 67 (1957), p. 176). Le tableau des événements tracé par Pierre Diacre est trop simplifié et incomplet, et demande à être rectifié à l'aide des sources contemporaines.

juger à travers les dires de son adversaire, était l'insistance sur le terme « substantialiter », employé pour désigner la manière dont le Christ est présent dans l'Eucharistie. Si la formule fut reprise dans la suite par les autres théologiens du Concile, et finalement imposée à Bérenger par le Pape, il semble bien que l'honneur d'avoir le premier souligné l'importance théologique du mot revient à Albéric[1].

Il nous est difficile, aujourd'hui que nous profitons des fortes charpentes de la théologie scolastique du XIII^e siècle, de saisir exactement les tâtonnements et les hésitations d'une pensée théologique qui, au XI^e siècle, cherchait encore à se définir et à se formuler. Le revirement d'Albéric n'a rien de déshonorant. Il eut la grandeur d'âme de reconnaître combien ses premières prises de position étaient doctrinalement peu sûres, et le texte qui suit souligne assez quelle noblesse d'âme sépare l'archidiacre d'Angers et le moine cassinien, désormais devenus adversaires[2].

Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 12.301 fol. 3.
Ex ms. cod. Sublacensi

Berengarii ut videtur[a] *de Eucharistia*

Si erravit qui dixit 'panis sacratus in altari est corpus Christi' pro eo quod non addidit[b] 'substantialiter', erravit ipsa Veritas quae dixit : « Hic panis est meum corpus[3] », « panis quem ego dabo caro mea est pro mundi vita[4] » et non addidit 'substantialiter'. Erravit Apostolus qui dixit : « panis quem frangimus communicatio corporis Christi est[5] », et non addidit 'substantialiter'. Erravit Ambrosius qui dixit : « Ut tibi ego respondeam : Non erat panis altaris ante consecrationem corpus Christi ; post consecrationem autem dico tibi, quia jam est corpus Christi[6] », et non addidit 'substantialiter'. Erravit Augustinus : « Quod

[a] Ber. ut vid. *add. sup. lin., prius* anonymi Sententia.
[b] *add. sup. lin., prius* dixit

1. Cfr Dom A. Lentini, *Studi Gregoriani*, IV (Rome 1952), p. 71.
2. R. W. Southern (*op. cit.*, p. 31 et n. 1), a brossé en quelques lignes un fin portrait de l'archidiacre d'Angers. Les deux phrases suivantes serviront de commentaire au texte de Bérenger que nous éditons : « His own writings are the best revelation of his character : no other writer of the time conveys his own personality, with all his weaknesses, so vividly in what he writes... He had an unshakable confidence which made it impossible for him to see when he had been beaten... »
3. Cfr *Luc.* XXII, 19.
4. *Jo.* VI, 52.
5. *I Cor.* X, 16.
6. *De Sacramentis*, 4, 4, 16; *P.L.* 16, 461 = Berengarius, *De Sacra Coena*,

videtis in altari panis est et calix, quod etiam oculi vestri renuntiant ; quod autem fides postulat instruenda panis est corpus Christi[a], vinumque sanguis[1] », et non addidit ‚substantialiter'. Erravit Hieronymus qui dixit : « Nos audiamus panem quem fregit Dominus deditque discipulis esse corpus Domini Salvatoris[2] », et non addidit 'substantialiter'. Sed non erravit Veritas per quam universae creaturae nec turpitudo turpis est nec malitia nocet, nec error errat. Non erravit Apostolus, de quo ipsa non tacet Veritas : « Non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis[3]. » Non erraverunt Christianae religionis invictissimi assertores, quos mihi patres[b] quos me gaudeo habere in agnitione et cultu unius veri Dei doctores supra non taciti : Sed eisdem quibus[c] Veritas ipsa de sacrificio Ecclesiae verbis eadem dederunt complexione sententiam. Non 'realiter' eorum quisquam, non 'substantialiter' : quia nec ipsa Veritas addendum esse putavit. Erravit potius[d], facilius plane erravit Cassinus ille non monachus sed daemoniacus Albericus, qui mentis acie perspicuam mecum intuens veritatem (Unde Augustinus in libro de Vera Religione : « rationi purgatioris animae, quae ad perspicuam veritatem pervenit, nullo modo (fol. 3[v]) auctoritas humana praeponitur[4] ». Et Apostolus : « Si cui revelatum[e] fuerit sedenti, prior taceat[5] ») simul impervertibilem de Sacrificii Ecclesiae scripturarum auctoritatem attendens, in veritate tamen non perstitit : quae destruxerat, praevaricatione sacrilega iterum reaedificare non horruit ; cum publice praeconatus fuisset recta me de mensa sentire dominica, in perceptione veritatis de scripturis me habere Deo digna, gloriam ab hominibus quaerens, gloriam quae a Deo solo est non quaerens, defecit ab eo qui proposito sibi gaudio sustinuit Crucem, confusione contempta[6] ; mentitusque est[f] errare me de mensa Dominica, nisi cum dicerem 'panis sacratus in altari est corpus Christi' adderem 'substantialiter' : ut in eo sibi conciliaret, et quasi victores constitueret errantes[7] de sacrificio Ecclesiae, si effectum daret, ut ego enuntiationi de Christi sacrificio meae demerem aliquid forte vel adderem.

Quarr Abbey, Isle of Wight. P. MEYVAERT.

---

[a] *tres litt. del.* [b] *prius* quos (*sup. lin.*) mihi assertores *deinde del.* [c] non *add. deinde del.* [d] *add. sup. lin., prius* fortius [e] *prius* rela *deinde del.* [f] *prius add.* me *del.*

XXX, (Éd. W. H. BEEKENKAMP, La Haye 1941, p. 69) ; cfr Cod. Cas. 276, p. 26 (Ed. D. MATRONOLA, p. 110, l. 22-27).

1. *Serm.* 272 ; *P.L.* 38, 1246 = *De Sacra Coena*, XXXIV (Éd. BEEKENKAMP, p. 86-87) ; cfr Cod. Cas. 276, p. 25 (Éd. MATRONOLA, p. 109, l. 6-11).

2. *Epist.* 20, 2 *ad Hedibiam* ; *P.L.* 22, 986 = *De Sacra Coena*, XLV (Éd. BEEKENKAMP, p. 153).

3. *Mat.* X, 20.

4. *De Vera Religione*, c. 25, n. 47 ; *P.L.* 34.142 = *De Sacra Coena*, XX (Éd. BEEKENKAMP, p. 42).

5. Cfr *I Cor.* XIV, 30.

6. *Heb.* XII, 2.

7. Cfr D. MARTÈNE, *Thesaurus Anecdotorum*, t. IV, col. 104 E : « Hoc scriptum mutatum ad placitum eorum qui... ut *quasi victores* viderentur. »

SOME LATIN CHARTERS OF THE TENTH CENTURY REFORMATION IN ENGLAND

A number of charters which purport to come from the first generations of the Benedictine reform movement in England contain privileges which cast light, so far as they are authentic, on the policy of the reforming monks and the difficulties they had to contend with. These charters have never been treated as a group, nor have they been studied against the background of their contemporary situation ; individually the charters have been treated with reserve by scholars hitherto. It is true that some of them do contain interpolated material, and that some of them are probably twelfth century fabrications, but there is enough evidence to make it possible to identify some genuine tenth century privileges in these documents and to establish that a few of these charters are entirely authentic. The most interesting and accessible group of such charters is associated with St. Æthelwold. It comprises three Abingdon charters, CS 1046, 1047, and KCD 684[1] ; a Romsey charter, CS 1187 ; a Pershore charter, CS 1282 ; and a Worcester charter, CS 1284. There is little doubt that the origin of the characteristic formulas of this group of charters is to be found at Abingdon in the time of Abbot Æthelwold, so it will be convenient to take the three Abingdon charters first.

None of these charters is entirely free from suspicion. The only one which has been generally regarded as authentic is the latest of them in point of time, KCD 684, which was accepted by Sir Frank Stenton and called obviously genuine by Stevenson[2]. KCD 684 depends on a single-sheet parchment charter, BM. Cotton Augustus II, 38, which is written in a pre-Conquest hand and could well be contemporary with the date it claims to have

* I have to thank Professor C. R. Cheney and Dr. H. P. R. Finberg for their criticism and suggestions in the preparation of this paper.

1. W. DE GRAY BIRCH, *C[artularium] S[axonicum]*, nos 1046 and 1047 ; J. M. K[emble], *C[odex] D[iplomaticus]*, no 684 ; these charters are also printed in *Chronicon Monasterii Abingdon*, ed. J. STEVENSON (Rolls Series), i, 169, 256, 358.

2. *Crawford Charters*, 122.

been granted, 993. Nothing in its protocol or text raises suspicion. Its witnesses are all contemporary with each other and the date of the charter, 993. The identification of the sees of the bishops though unusual is found in other charters of the late tenth century, CS 1045, 1190, 1272, *Crawford Charters*, VIII, *inter alia*. One of the witnesses, Abbot Wulfgar of Abingdon, claims to have drafted the charter : "Ego Wulfgar abbas Abbandunens coenobii hoc sintagma triumphans dictavi." *Sintagma* is a rare word which occurs also in CS 1047, King Edgar's version of the privileges renewed in KCD 684, in an almost identical sentence of attestation attributed to Abbot Æthelwold. It is probable that *sintagma* here refers to the charter, not the witness's cross, since most, although not all, the charters of this group identify the author of the charter. This is unusual in Anglo-Saxon diplomatic[1] but there is no doubt that it represents a genuine practice of the reforming clergy entrusted with the drafting of tenth century royal charters. The practice seems to begin at Abingdon, or at least it first appears in Abingdon charters. Three charters from about the middle of the tenth century all connected with Abingdon, CS 941, 949, 1035 show minor resemblances of detail. All, for instance, agree in giving the grantor, King Eadwig, a sentence of attestation containing the words *hoc donum agie crucis taumate roboravi*, or a close variant. All three charters are witnessed by Bishop Daniel of Cornwall who claims to thave written CS 941 and 949 in a formula which is unambiguous: "Ego Daniel jubente rege hanc singrapham dictavi." *Singrapha* must mean diploma : It is found in classical Latin with the meaning of legal document and Ducange cites an instance of its use to mean diploma in a charter of Lothair dated 973. It occurs also in a tenth century MS. now in the British Museum, Cotton Vespasian A viii, printed as CS 1190. This document is a charter of a rather peculiar kind but it does conclude with a formal and normal dating-clause and witness-list. The dating-clause reads : "scripta hujus privilegii singrapha his testibus consentientibus." Thus Bishop Daniel plainly means to say he was entrusted with the drafting of the Abingdon *singraphae*. Fortunately we may be certain that this represents authentic tenth century practice in English charters because another Abingdon charter, CS 1066, which has survived in an original text, makes St. Oswald witness in these words : "Oswold legis

1. D. WHITELOCK, *E[nglish] H[istorical] D[ocuments]*, pp. 341-2.

Dei catascopus hoc eulogium propria manu depinxi." *Eulogium* is a synonym for *singrapha* and is another pompous word meaning diploma. A witness to CS 1282 writes : "hoc eulogium gaudens firmavi" ; the same charter calls itself *singrapha* in another section. Thus there is precedent for tenth century Abingdon charters naming their authors, and Abbot Wulfgar's attestation, although unusual when viewed in the context of English tenth century charters as a whole, presents no difficulties when looked at in a particular, reforming, and Abingdon, context.

The dating-clause of KCD 684 is again irreproachable :

> Anno dominice incarnationis ut predixi DCCCCXCIII indictione VI humillimo rogatu prefati et devoti abbatis Wulfgari scriptum est huius renovate libertatis privilegium his testibus consentientibus quorum inferius nomina secundum uniuscuiusque dignitatem utriusque ordinis decusatim domino disponente karaxantur.

CS 1190 reads :

> Anno incarnationis dominicae DCCCCLXVI scripta est hujus privilegii singrapha his testibus consentientibus quorum inferius nomina ordinatim caraxantur.

CS 1066, another original charter, has an almost identical dating-clause. CS 1282, which I shall try to show is based on a contemporary text, is very close indeed to KCD 684 :

> Anno dominicae incarnationis DCCCC. LXXII scripta est hujus munificentiae singrapha his testibus consentientibus quorum inferius nomina secundum uniuscujusque dignitatem utriusque ordinis decusatim domino disponente caraxantur.

The anathema has a characteristic form. It begins *Si quis vero tam epylempticus phylagiriae seductus*. It is found in most of the charters of this group ; its Aldhelmian vocabulary and style are quite usual in tenth century charters. In any case the formulas are not confined to Abingdon charters of this group. CS 1319, a charter from the *Codex Wintoniensis*, contains a similar anathema. CS 1213, a straightforward landbook, although from the Abingdon archives, uses this anathema, so also does *Crawford Charters*, VIII, an original charter.

The title reads :

> Æthelred altithrono adminiculante Anglorum ceterarumque gentium in circuitu triviatim persistentium basileus...

This is simply a variation on a common tenth century title. CS 1101, an original charter, has *Edgar totius Brittanniae basileus. Ceterarumque gentium in circuitu persistentium* is often found, v. CS 1023, 1031, 1035, 1118, 1211 *inter alia*. The charter opens with a pious *arenga*. This particular *arenga*[1] is only found in charters of this group, but its length, its latinity with its Aldhelmian vocabulary, and the sentiments it expresses are what is usual in tenth century charters. Diplomatically, then, there is nothing against the authenticity of KCD 684.

The charter may also be defended on internal grounds. First it has a long narrative of the circumstances in which it was granted. These narratives are frequently found in Æthelred's charters[2] : they seem to have been an invention of the reforming monks. The *Regularis Concordia* combines such a narrative with many features found in conventional diplomas, and similar narratives occur in a number of important charters for reformed monasteries, for instance the Ely foundation charters, CS 1266 and 1267, or the Oswaldslow charter CS 1135[3]. The narrative itself is not suspicious. It explains how Æthelred, at a synod in Winchester, righted a wrong he had committed. He had previously conferred the abbacy of Abingdon on one Edwin, the brother of Ealdorman Ælfric, in return for a money payment. He had repented of this simoniacal transaction and had replaced Edwin by Wulfgar without any payment. Further he proposed to, renew eternally' certain privileges already granted to the monks of Abingdon by his predecessors, Eadred, Eadwig and Edgar ; in return a fixed number of masses and psalms were to be said for him. It is quite usual for royal charters of this period to require prayers to be said in return for the grant, v. CS 1164 : "ut suarum precum pro me non cessent fundere oramina." A precise tariff is less common. But two contemporary wills fix such a tariff in return for the lands they bequeathe to the Church. *Wills*[4], xxiii requires two hundred masses and two hundred recitations of the psalter and xxxiii stipulates for one mass a day for each of two brothers. The narrative, then, stands or falls on the credibility of its contents. So far as they can be tested

1. The initial formula is difficult to decipher owing to a defect in the MS. It seems to me to read : « Altithroni tonantis onomate. Orthodoxorum vigoris ecclesiastici monitu creberrime instruimur. » Most charters in this group begin the *arenga* with *Orthodoxorum vigoris ecclesiastici.*

2. F. M. Stenton, *Latin Charters of the Anglo Saxon Period*, Oxford, 74.

3. *V. B[ulletin of the] J[ohn] R[ylands] L[ibrary]*, xli, (1958), 71.

4. D. Whitelock, *Anglo-Saxon Wills*, Cambridge, 1930.

they are plausible. The Worcester chronicler, Florence of Worcester, records the election of Edwin as abbot s.a. 985. The L. text of Florence[1] which formerly belonged to Abingdon adds a note to the effect that :

> Erat tunc major domus regiae Ælfricus quidam praepotens, fratrem habens Edwinum institutione monachum hic apud regem pretio exegit ut frater ejus Abbendoniae abbas praeficeretur, quod et factum est.

There is no reason to reject this Abingdon tradition, and consequently no reason to disbelieve this portion of KCD 684.

Much the most interesting portion of the charter, however, contains the privileges it "eternally renewed". First the right of electing an abbot from the community was conferred and the right of the great secular persons to interfere absolutely overthrown :

> Hancque privilegii libertatem... aeternaliter renovandam... quatinus post decessum eiusdem prefati abbatis Wulfgari cuius temporibus haec ipsa libertatis restauratio Christo suffragante concessa est quem sibi universa praefati coenobii congregatio apto elegerit consilio secundum regularia beati Benedicti instituta abbatem iuste exodem (*sic*) fratrum cuneo eligens constituat. Huius privilegii libertas deinceps usu perpetuo a cunctis teneatur catholicis nec extraneorum quispiam tyrannica fretus contumacia in predicto monasterio ius arripiens exerceat potestatis sed eiusdem coenobii collegium perpetuae ut predixi libertatis gloriatur privilegio.

This is followed immediately by the exemption of the "monastery and its fields" from all secular service. The original exemption, which is here renewed, is attributed to King Coenwulf and Pope Leo. There is every reason to doubt the connexion between Leo III and Abingdon, but it was believed in the tenth century that such a connexion existed[2]. It is implied that the exemption had been lost for a time but had been eventually renewed by Eadred, Eadwig and Edgar. The whole liberty is then renewed by Æthelred himself. The exemption and its renewal read :

> Sit autem prefatum monasterium omni terrene servitutis [jugo- omitted MS] eodem tenore liberum quo a predecessoribus nostris catholicis a sancto Leone videlicet papa et Coenulfo rege catholico vetusto continetur privilegio Hrethuno abbate optinente solutum. Agri equidem [qui] ad usus monachorum domino nostro Jhesu Christo eiusque gene-

1. *Lambeth* MS. 42.
2. F. M. Stenton, *E[arly] H[istory of] A[bingdon]*, Oxford, 1913, 27.

> trici Mariae priscis modernisque temporibus a regibus et religiosis utriusque sexus hominibus et a me ipso meoque patre Eadgaro rege fratreque eius meo patruo rege Eadwigo eorumque patruo scilicet Eadredo rege fidelissimo restituendo iure concessi sunt eiusdem perpetue sint libertatis. Nam reges prefati rus quod Abbandun nuncupatur quod rex Ceadwealla domino nostro eiusque genetrici Mariae priscis temporibus devoto concesserat animo. In quo predecessores nostri diabolica decepti avaritia edificium sibi regale iniuste construxerant aecclesie dei restituentes interdixerunt ut regum nemo inibi pastum requireret nec edificium in sempiternum construeret. Quod ego Æthelred Anglorum basileus optimatum meorum usus consilio tam meis quam meorum successorum temporibus fixum in nomine patris et filii et spiritus sancti fieri in eternum precipio...

The next passage reveals a little more of the way in which the original abbey of Abingdon had lost its lands :

> Tempore siquidem quo rura quae domino devoto per hoc modernum privilegium restauravi animo iniuste a sancte dei ecclesia ablata fuerant perfidi quique novas sibi hereditarias kartas usurpantes ediderunt. Sed in patris et filii et spiritus sancti nomine precipimus ut catholicorum nemo easdem recipiat sed a cunctis repudiate fidelibus in anathemate deputentur veteri iugiter vigente privilegio.

Not only had former kings reimposed tribute and services on the abbey's lands, but some of them had been granted out in hereditary tenure to lay magnates ; they had been 'booked' in Anglo-Saxon jargon. We know this because only kings could book land in hereditary right and the maintenance of hereditary claims required a landbook as title-deed. Thus this privilege meant that the renewal of the 'freedom' of Abingdon necessarily involved some supression of the rights of local laymen ; not only the king was giving something up to the monks. This supression had begun in Eadred's time ; and by this time some of these local rights may have been of long-standing.

All these liberties are entirely probable in the light of other contemporary documents. The best controls for what was necessary to safeguard the property of the reformed houses is provided by the *Regularis Concordia*[1], a vernacular account of the reestablishment of the monasteries which was probably written by Æthelwold himself[2], and the Newminster Charter, CS 1190, which is well-knows to students of MS. illumination as the earliest example of the Winchester School of illuminators,

1. Ed. T. Symons, London, 1953.
2. *V. Downside Review*, lxxiv, (1956), 175.

but has been less studied for its provisions. In the *Concordia*, Æthelwold was concerned to defeat a *secularium prioratus* extending as far as lay-abbacies even, and he proposed to substitute a direct *dominium* of the king and queen over the new monks. It is apparent from the *Concordia* that the question of abbatial elections particularly exercised the reformers, and the election of monks, even of bishops, was to be done in accordance with the *Rule*, but on the advice and with the consent of the king[1]. The Newminster 'charter', CS 1190, is also interesting. It is hardly a charter ; it has no title or disposition properly speaking although it does have an immunity clause, an anathema and a witness-list in full diploma style ; it calls itself *privilegii singrapha*, as may of the diplomas of the reform period do, it is, however, not written out on a single-sheet parchment but entered in letters of gold in a parchment codex. There is no reason to doubt either for palaeographical or internal reasons that it was not composed in, or soon after, 966 as its dating-clause alleges[2]. It contains, along with some exhortation, many precepts on the conduct of the monastic life at Newminster. It is probably earlier than the *Concordia*, and is an independent witness to what seemed the essential things to be secured in a newly converted monastery. It has a clause on abbatial elections even closer to what KCD 684 prescribes than is the *Concordia*. According to CS 1190 :

> Scilicet ut post abbatis obitum tunc temporis regentis abbatem ex eadem ordinent congregatione quem sibi omnis concors congregatio sive pars quamvis minima congregationis salubriori elegerit consilio.

This is the first provision for a disputed election found in English sources, more relevantly it confirms KCD 684's provision for the election of a local monk as abbot. Thus KCD 684's election clause merely applies to one particular house liberties prescribed for all by the *Concordia*, in much the same sense as the election clause in the Newminster charter.

The other important privilege in KCD 684 which requires defence is the *tempore siquidem* clause. This surpressed local bookright and hereditary titles in the interests of the monks. Nothing about this is found in the *Concordia* or the Newminster charter, but Æthelwold's vernacular account[3] shows that the reformers were afraid that the monks might lose land to local

1. *Proem*, C.X.
2. F. WORMALD, *The Benedictional of St. Æthelwold*, London, 1959, 10.
3. D. WHITELOCK, *E[nglish] H[istorical] D[ocuments]*, London, 1955, p. 847.

magnates who needed sweetening for reasons not fully expressed. A Winchester lawsuit of Æthelred's reign shows that bookright was sometimes surpressed in the interests of the reformers by King Edgar [1] — there can be no doubt that the defeat of hereditary claims to churchland was an important object of the new monks. Thus the privileges conferred in KCD 684 are not at all anachronistic, nothing the charter contains could not have been granted by King Æthelred following the precedent of earlier kings. There is no reason to doubt, then, that KCD 684 is an entirely authentic charter which has survived in a contemporary text.

Abingdon possessed two earlier charters from this group, which I shall call the *Orthodoxorum* group for convenient reference. These charters are CS 1046 and 1047. We are dependent for the text of both on cartulary copies, neither of them has received much respect or attention from scholars. The first purports to have been granted by Eadwig, the second by Edgar. CS 1046 is dated 17 May 959. Its resemblance to KCD 684 is obvious. It begins wiht the same *arenga*, has the same title, the same election privilege, a similar account of the benefactions of King Coenwulf and Pope Leo. The liberty of the monastery's "fields" *ad usus monachorum* [2] is affirmed in substantially the same words. The only significant omission from CS 1046 is a *tempore siquidem*

1. F. E. HARMER, *Anglo-Saxon Writs*, Manchester, 1952, nº 108.

2. The history of this formula or *ad usus sanctimonialium* in appropriate cases — is instructive. Only four charters use the formula which claim to come from the pre-Chancery period in the history of the Latin charter, that is, earlier than the reign of Æthelstan, CS 13, 65, 142 and 320. None is authentic. Three charters earlier than 955, the date of the refounding of Abingdon, use it, CS 680, 683 and 700. The first two are Abingdon charters, neither of which can be entirely incorrupt, CS 700 is an obvious Worcester forgery. CS 906, Eadred's refoundation charter of Abingdon uses it, or a version of it, *ad usus predicti abbatis fratrumque*. Then in the more usual from it occurs in the two earliest Abingdon *Orthodoxorum* charters, CS 1046 and 1047, and in CS 1058, before it is found in the original charter CS 1066. Both CS 1058 and CS 1066 are Abingdon charters. After this it is almost invariably employed in Abingdon charters, v. CS 1067, 1086, 1094, 1124, 1142, 1169, 1213 *inter alia*. It is rarely found outside Abingdon at this time. In occurs in CS 1147, a difficult Winchester charter and in later equally difficult Winchester charters. No Winchester charter uses the formula before Æthelwold's election as bishop. Elsewhere the formula occurs in the Romsey charters CS 1187 and 1215 ; again the connexion with Æthelwold, the reformer of Romsey, seems obvious. CS 1216 employs it in a Wilton charter, it is found in CS 1257 and 1269, for Bath and Ely respectively. Thereafter it becomes increasingly common in monastic charters. It can hardly be doubted that the formula was introduced into English diplomatic by Æthelwold, or under his *aegis*, and its history lends support to the view, expressed by Herr DRÖGEREIT, *Archiv für Urkundenforschung*, xiii, (1935), that the Latin charter tended to go out of chancery in Edgar's reign.

clause ; there is thus no reference to the surpression of book-right.

The main objection against the authenticity of the charter is the general belief that Eadwig's attitude to the new monks was one of unrelieved hostility, so that he would be the last king to grant such a privilege to Abingdon. It is usually said, for instance, that after Eadwig had driven Dunstan into exile he confiscated the lands of Abingdon. Professor Stenton writes : "If, on Ælfric's authority, we accept Eadred's grant of the hundred hides appurtenant to Abingdon, the evidence of later charters will compel us to assume that the grant, if it ever took effect, was repudiated during the reign of Eadwig. The words used by Ælfric definitely imply that the restoration of monastic life at Abingdon was suspended during this time[1]." If this is true it is impossible that Eadwig can have granted a charter like CS 1046 to Abingdon. It does not seem to me, however, that the evidence allows us to accept this conclusion. The passage from Ælfric's life of Æthelwold on which Professor Stenton's argument depends reads :

> Non coepit tamen abbas designatum sibi opus aedificare in diebus Eadredi regis, quia cito obiit, sed regnante Eadgaro honorabile templum... construxit[2].

Ælfric certainly implies that the monastery was not built, or even begun, until Edgar's day, which tallies with what Æthelwold himself says in his vernacular account[3]. We are not however entitled to suppose that there was no monastic life at Abingdon until there were buildings. Indeed there *were* buildings of a sort at the disposal of the monks from the start. Ælfric tells us that in the beginning Eadred gave Æthelwold a neglected estate with mean buildings, and later supplemented it with another estate and better buildings[4]. It is clear from Ælfric's account that already monks were living on these estates and in these buildings. Moreover the vernacular account says definitely that Edgar, as an *ætheling*, stayed with Æthelwold at Abingdon — I have suggested elsewhere that this probably means that Æthelwold had charge of Edgar's education early in Eadwig's reign[5].

1. *EHA*, 49.
2. *Chron. Mon. Abb.*, ii, 258.
3. *EHD.*, 847.
4. *Loc. cit.*
5. *BJRL*, xlii, 67-8.

Plainly, then, monastic life began at Abingdon before Edgar built the monks their monastery, and if I am right in the chronology of Edgar's education, then monastic life was still going on in Eadwig's reign. But at least it is impossible to take Ælfric as implying that monastic life ceased altogether in Eadwig's reign merely because he ascribes the monastic buildings to Edgar.

There is some positive evidence that Eadwig not only did not resume the Abingdon endowment, he augmented it and counted as one of the abbey's benefactors. A number of charters attributed to Eadwig were preserved in the Abingdon archives. If all these are forgeries it is very odd to find them attributed to Eadwig in view of his reputation in later monastic tradition[1]. Moreoever King Æthelred in KCD 684 unambiguously states that Eadwig was amongst the benefactors of Abingdon ; indeed this charter seems to imply that Eadwig had granted at least some of the privileges conferred by charters of the *Orthodoxorum* group to the abbey. Charter evidence then suggests that Eadwig did not resume the Abingdon endowment. Now CS 1046 was granted very late in Eadwig's reign, after the defection of England north of the Thames to his brother Edgar in 957. There is some evidence that from 956 onwards Eadwig, aware of his failing popularity, was trying to win friends by lavish grants of privileges. I cannot see how the mass of landbooks granted to laymen in 956 can be interpreted in any other way. Eadwig was also trying to regain the support of the principal churchmen and in 958 he consented to put away the lady who had been the cause of his original breach with Dunstan[2]. Under these circumstances there was everything to be said for granting privileges to the strategically placed abbey of Abingdon, and keeping the support of a rising young churchman like Æthelwold. It is worth noting that Æthelwold never went over to Edgar in Eadwig's lifetime. He attests some late charters of Eadwig which can be dated after Edgar's defection, many charters of Edgar after Eadwig's death in 959, but no single charter of Edgar dated between 957 and 959. Again CS 1046 is without a *tempore siquidem* clause, which first appears in charters of Edgar's reign. This is an argument in favour of CS 1046. The policy behind the *tempore siquidem* clause meant some interference with traditional rights of greater

1. Cf. the remarks about Eadwig's conduct in the *Life* of Dunstan, *auctore B*, ed. W. Stubbs, *Memorials of St. Dunstan*, (Rolls Series).

2. C. Plummer, *Two Chronicles*, Oxford, 1892, i, 113.

and lesser magnates ; it was an unpopular policy, as the disturbances after Edgar's death show. Thus whilst it is reasonable to suppose that Eadwig wanted the support of Æthelwold and his monks, it is unlikely that he would have risked alienating powerful lay opinion to get it. We may not, then, reject CS 1046 on general grounds because it is a charter of Eadwig. On the contrary CS 1046 begins to look like a respectable charter when put in its historical context.

The diplomatic of the charter needs comment on a few minor points. The title reads :

> Ego Eadwig altithrono adminiculante Anglorum ce⁴erarumque gentium in circui⁴u triviatim persistentium basileus...

By 959, the date of CS 1046, Eadwig was ruler of Wessex only, but there is no evidence that he allowed his reduced position to make any difference to his titles. The "undoubtedly genuine" Newminster charter, CS 1045[1], calls him *rex Anglorum.* CS 1035, another Abingdon charter, of 958, calls him *rex Anglorum ceterarumque gentium in circuitu persistentium gubernator et rector.* Likewise it seems unreasonable to object, as does Plummer[2], that the king's sentence of attestation is a sign of forgery because it calls him *Britanniae Anglorum monarchus.* Plummer was not objecting to the curious formula—in any case it occurs in an original charter of 961, CS 1066, as do most of the favoured formulas of attestation in charters of the *Orthodoxorum* group—but to its claim that Eadwig was ruler of all Britain. It is already clear, however, that Eadwig's reduced realm made no difference to his titles. He did not acknowledged his defeat in his attestations either. He signs CS 1045 as *rex Anglorum* and a Wiltshire charter not connected with Abingdon, CS 1030, as *basileus Anglorum.* The title of CS 1030 reads *rex Anglorum atque Bryttannorum.* The royal title and attestation of CS 1046 are therefore permissible.

The names of the witnesses are contemporary where they can be checked. The enormous list of king's thegns attesting cannot all be accounted for with certainty, but I can detect no anachronistic names in it. Only two of the witnesses to CS 1046 raise any problems, Queen Eadgifu and Archbishop Oda. Oda died on 2 June in either 958 or 959[3]. Stubbs was inclined to think

1. *Latin Charters,* 22.
2. *Op. cit.,* ii, 151.
3. Stubbs, *Memorials,* xciv.

the year must have been 958, although he admitted that evidence for 959 could be adduced. His case was based on the fact that Oda died in June and was succeeded by Ælfsige of Winchester. We do not know the date of Ælfsige's translation, but we do know that he died of cold whilst crossing the Alps to go to Rome for his *pallium*, and was in turn succeeded by Byrthelm of Wells. Since it is certain that Oda died in June and that Byrthelm was appointed by Eadwig before his death in late 959—Byrthelm attests CS 1045 as "bishop of Canterbury"—then Ælfsige must have died of cold in the Alps by September at the latest if 959 were the year of Oda's death. Stubbs therefore supposed that it was more likely that Oda died a year earlier and Eadsige died in crossing the Alps in the winter of 958-959. If this is so then Oda could not have attested CS 1046. Stubbs treated this charter with respect[1]; he noticed moreoever that Oda attests only the version of the charter transcribed in BM. Cotton Claudius B. vi, whilst his name is omitted in the version given in the other Abingdon cartulary, Claudius C. ix. Claudius C. ix is certainly the earlier of the two cartularies but Claudius B. vi is a revised, and in general, improved version of the earlier compilation[2]. It is difficult to resolve the problem of Oda's attestation. The uncertainty of the MS. transmission of CS 1046 makes it difficult to be sure whether Oda's name was originally amongst the witnesses at all. Further by September the sheep are coming down from the Alps, and it can be quite cold. If Eadsige died of almost anything near the perpetual snowline it might well be said that the cold had killed him.

The second witness to whom objection might be taken was Queen Eadgifu. Plummer, at any rate, thought her signature suspicious[3]. She attests charters of 959, 961 and 966, so she was certainly living in Eadwig's reign. The only objection to her inclusion was that, as a friend of the monks, she was in disgrace under Eadwig. But we have seen that Eadwig's attitude to the monks softened as his reign drew on, and since Æthelwold certainly attests his later charters, I can see no reason why Eadgifu should'nt have signed them too. It is worth noting that Eadgifu rarely attests charters after her husband's death, but when she does they are usually reform charters. She attests CS 906, which purports to be Eadred's restoration of Abingdon in 955;

1. *Loc. cit.*
2. *EHA.*, 2.
3. *Op. cit.*, ii, 151.

she attests Edgar's *Orthodoxorum* charter later, and the great Newminster charter, CS 1190. Eadgifu was interested in reform. She played an important part in persuading Eadred to offer Abingdon to Æthelwold in 955[1]; she was also in the habit of appearing at court when 'reform' charters were granted. It is not surprising that she should attest CS 1046 : her inclusion is a sign of authenticity, not fraud.

Positive evidence in favour of the witness-list is the inclusion of only two ealdormen, Ælfheah and Edmund, and only three abbots, Ælfric, Ælfwold and Æthelstan. The same men all attest CS 1045, which mentions no other ealdorman or abbot. The most interesting witnesses represent a departure from what is usual in the charters of any period : this seems rather in favour of CS 1046 since forgers do not invent to no purpose. CS 1046 is witnessed by three men described as *custos*, by a *discifer*, and a *pincerna*. I have found no other *custos* in Anglo-Saxon charters. It is possible that *custos* is short for *custos cubilis*, a synonym for *camerarius* or *burthegn*, but this is mere conjecture. A *discifer* attests CS 659, an authentic charter of Æthelstan, and three charters of Eadwig, CS 941, 949 and 1035 : all these are Abingdon charters. CS 1035, moreover, is granted to Keneric, the king's *propincernus*, and is witnessed by a *regis pincerna*. It is not likely that these titles are a sign of forgery, they are rather the whim of the drafter. Two of them, CS 941 and 949, are the charters Bishop Daniel of Cornwall claimed to have drafted. Although Æthelwold himself wrote CS 1046, Daniel signed it and there are other echoes of his charters in the document. The witness-list, though unusual, is hardly that of a forged charter and it seems reasonable to accept CS 1046 as a substantially authentic instrument of Eadwig.

CS 1047 purports to be King Edgar's version of the same set of privileges. Most of it simply reproduces the text and protocol of CS 1046, with two additions, a *tempore siquidem* clause and a clause which names the "fields" restored to Abingdon. Most of it presents no difficulty.

There is little doubt that Edgar did grant an *Orthodoxorum* charter to Abingdon ; it is hard to believe that if Eadwig and Æthelred granted such a charter Edgar did not. In any case KCD 684 implies that Edgar had granted such a charter. Nor is surprising that the *tempore siquidem* clause should make its

1. *Chron. Mon. Abb.* ii, 257.

début in a charter of Edgar. It was Edgar who began the policy of surpressing some lay titles to land in the interests of the Church, and it is altogether likely that such a clause would appear in the monastic charters of his reign. Nor is it possible that CS 1047 was slavishly copied from CS 1046. This is because the witness-list, although showing the influence of CS 1046 in many of the sentences of attestation, is appropriate to the *witenagemot* of a newly united kingdom. It is witnessed by seven ealdormen all of whom were living at the time, and most of whom had gone over to Edgar in 957. Three extra bishops attest : Archbishop Oskytel of York, Bishop Eadulf of Elmham, and a Bishop Æthelstan whose see I cannot identify, unless he is a mistake for Ælfstan of Rochester who attests two other Abingdon charters of similar date, CS 1066 and 1067. The list of thegns presents no difficulties and was plainly uninfluenced by CS 1046 either in its choice of personages or their order of precedence. In spite of all this it is difficult to feel that CS 1047 has come down to us in the form King Edgar gave it.

The serious difficulty posed by the charter is the inclusion of a section which reads :

> ...rura quae olim a predecessoribus nostris largita sunt injuste ab infidelibus quondam abstracta in Gaeging videlicet x mansas in Gosie xv in Weorthe xxx in Earmundsleah v Abbandunensi ecclesie restituens domino nostro ejusque genitrici Marie ad usum monachorum inibi degentium eterna largitus sum hereditate.

This passage is inserted between the title and election-privilege usual in charters of the *Orthodoxorum* group. The hidage given here for the various estates does not quite agree with the rating given to these estates in other Abingdon sources : since the total is the same, however, it is unlikely that fraud was intended. What is more serious is the problem of the restoration of the estates here attributed to Edgar. All the estates in question were either held, or had been held and lost, by the monks of Abingdon in 1066, but when did they come into the hands of the monks ? Edgar is made to say that the estates were formerly booked to Abingdon but had been seized by "infidels". It is likely that all of them had once been granted to Abingdon by earlier kings, but which king restored them ? The abbey's archives contained a charter, CS 906, purporting to retore these very estates. The grantor is Eadred and the date 955. This charter is not easy to reconcile with CS 1047. It seems to me to be authentic.

The conventional sections of CS 906 are respectable enough. Its formulas are plausible and its witness-list credible. The witnesses include Archbishop Oskytel of York who is sometimes said to have been translated to York in 956, which would make it impossible for him to have witnessed a genuine charter of Eadred as *Eboracensis ecclesie primas* since Eadred died late in 955. The evidence for the date of Oskytel's translation is slight, but we have a definite statement in the B text of the Chronicle that he was promoted to York by Eadred[1]. The difficulty which CS 906 raises comes from the estates named as forming the original endowment of Æthelwold's community ; they are much the same as those named in CS 1047. What exactly did Eadred restore to Abingdon in 955 ? Abbot Ælfric says he gave Æthelwold a neglected estate with mean buildings amounting to forty hides in all, then he gave him another hundred hides with better buildings to augment the victuals of the community[2]. It seems clear that Ælfric means to say that Eadred gave Abingdon one hundred and forty hides altogether, and that the original forty hides did not overlap with the hundred hides of the second grant. The original forty hides lay round Abingdon itself. CS 906 accounts for only one hundred hides including Abingdon so that it is not strictly compatible with Ælfric's account. Since the charter claims less than the monk it ought to have the benefit of the doubt.

A second difficulty arises from the identification of the hundred hides Eadred granted in 955. Professor Stenton identifies them as "the later hundred of Hormer, the northern corner of Berkshire, annexed to the king's estate at Abingdon[3]". None of the estates named in CS 906 lie in Hormer hundred, and if Professor Stenton's identification if right, the charter is false. But we have no by the time of the Domesday Survey, that the initial hundred evidence, beyond the fact that Abingdon held Hormer hundred lay in this part of Berkshire at all. In view of the evidence from elsewhere of grants of multiple hundreds to the new monasteries by King Edgar, and of the re-shaping of the Mercian hundreds about the year 1000[4], it is hazardous to place much weight on the Domesday evidence for the location of Edgar's original grant. It seems odd that no charter should confer the hundred of Hormer

1. PLUMMER, *op. cit.*, i, 119.
2. *Chron. Mon. Abb.*, ii, 258.
3. *EHA*, 47.
4. E. JOHN, *Land Tenure in Early England*, Leicester, 1960.

and its members if that were the original grant, and it is difficult to see why the abbey's archives should locate the original hundred where they do unless that location is correct. I do not think we have good grounds for rejecting CS 906.

CS 1047 is clearly concerned with the same estates and the nucleus of the endowment of the newly revived monastery. But these estates had actually been restored, or at least the title to them had been restored, by Eadred, yet no mention is made by Edgar of his uncle's prior benefaction. But in the part of the charter which follows the wording of CS 1046 closely, Eadred is given for his generosity in general terms. Why is he not given credit in that part of the charter which deals with his specific benefactions ? It is probable that, in spite of Eadred's grant, not all the estates named had come back to Abingdon on the receipt of CS 906. Not all of them lay with the royal fisc and Eadred had little time left to force sitting tenants to restore the residue of that part of the endowment still in lay hands. But it is equally unlikely that Edgar restored all these estates *de facto* either. This is suggested by the history of the thirty hides at Worth. These thirty hides were "restored" by Eadred to Abingdon but we find them booked by Eadwig to his thegn Eadric in 958, CS 1028. The charter seems to be perfectly genuine ; we might suppose that this was simply a case in which Eadwig had annulled a grant of his uncle and diverted the estate from the monks to a lay-magnate. But the abbey's historian has appended a note to the grant[1] that claims that Eadric gave the estate to Abingdon with the king's consent in the same year. I think we must believe this note. The abbey had two other charters in its archives attributing the granting of the same estate to two more popular kings, yet its historian gives the credit for the actual restoration to Eadwig and Eadric. It is not difficult to reconcile CS 906 and CS 1028. We need only suppose that at the time Eadred booked Worth to Abingdon Eadric or a member of his family had held it with a more or less precarious title, on *læn* in contemporary jargon. The abbey had the permanent title however. Eadric held the land until 958 when Eadwig persuaded him to give the possession of the estate to the abbey although he booked it to him first. Thus for a moment Eadric got the permanent title as well as possession, but then both the charter, and with it the title, and the land were handed

1. *Chron. Mon. Abb.*, i, 245.

over to the monks. This momentary possession of the permanent title by Eadric was important. It entitled him to the spiritual benefits of a donor of land in perpetual possession, what is more, it took place under the unreformed manner of monastic endowment. Thus Eadric could hope to keep a very real *prioratus* over the estate, as donors of bookland had hitherto done. The transaction although apparently odd makes perfect sense if looked at in the light of contemporary circumstances. It is not so easy to reconcile CS 1028 with CS 1047. By the time CS 1047 was drafted, the abbey had Worth, *de facto* as well as *de jure*, so that there was no occasion for another granting of the title. Not only does CS 1047 ignore Eadred's part in the granting of Worth but Eadwig's and Eadric's too. Again if this section of the charter is genuine, CS 1047 is a very early example of an English confirmation charter, that is a charter which grants no new lands but makes a king renew or confirm the grants of his predecessors, which are listed in detail in the charter. I propose to argue that this type of charter was introduce into England during the Benedictine revival, and the earliest certainly authentic example is in fact a charter of the *Orthodoxorum* group, CS 1282. But the form was certainly exotic in Edgar's reign and it is disturbing to find that King Æthelred's *Orthodoxorum* charter does not use it. KCD 684 does not list any estates ; I should have expected Abbot Wulfgar to have followed the precedent of CS 1047 if it had then existed in its present form. Nor does CS 1047 follow the conventions of the confirmation charter properly : it is customary to distinguish between an original grant and a renewal or confirmation of estates previously granted in the *verba dispositiva*, this is just what CS 1047 does not do. There is, it is true, little motive for forgery beyond the desire to have as strong a title as possible for estates which the abbey feared to lose, or did not actually possess, for generations after Eadred's original grant. It is indeed just possible that nothing more than clumsy drafting is involved, although Æthelwold who "dictated" it was an extremly competent drafter indeed. It seems likely that a genuine *Orthodoxorum* charter of Edgar has been interpolated.

Orthodoxorum charters are found outside Abingdon, although always where a connexion with Æthelwold can be found, and therfore the influence of Abingdon presumed. CS 1187 is an undated Romsey charter without witnesses. It omits both the *tempore siquidem* clause and the details of the original grantors

of the alienated "fields". This probably means that Romsey was an entirely new foundation. It also includes a set of boundaries to estates unnamed in the charter. The boundaries are certainly later than 971, since they refer to the burial of the ætheling Edmund at Romsey ; Edmund died in that year[1]. The charter is an Edgarian charter, so that if the boundaries were part of the original charter it must be dated 971-975. There is no reason to doubt the substantial authenticity of the charter. The privileges are tolerable, and, as we have seen, commonplace for newly reformed or founded houses. The use of Abingdon formulas in a Romsey charter is easily explained. The Romsey *Orthodoxorum* charter was granted whilst Æthelwold was bishop of Winchester ; Romsey lay in his diocese and was one of the reformed houses of his connexion.

More interesting are two *Orthodoxorum* charters from Pershore and Worcester, CS 1282 and 1284. The Pershore charter is much the more important of the two, and must be taken first. It has all the conventional formulas of charters in the *Orthodoxorum* group but in addition to the usual general reference to the monastery's fiels which are exempt from secular service there is a clause naming the estates concerned individually, and after the conventional anathema there are detailed vernacular boundaries. If CS 1282 is authentic it is a full and early example of an English general confirmation charter—a more or less pure confirmation charter since it contains no new grant of land for the occasion but merely confirms what has been already granted. It is worth a detailed examination then.

CS 1282 depends on a text written on a single sheet of parchment. The hand is certainly pre-Conquest. Macray gave his opinion that there was nothing inconsistent in the hand of the charter with its alleged date, 972[2], and Mr. N. R. Ker has kindly confirmed Macray's opinion. The probability, then, is that CS 1282 is an authentic original charter ; internal criticism lends support to this opinion. We must first explain how Pershore came to get an *Orthodoxorum* charter since it lay in the diocese of Worcester and the "Oswald connexion", whilst such charters are characteristic of Abingdon, Winchester and Æthelwold. This is not difficult. Oswald was acquainted with the Abingdon archives since he actually drafted CS 1066, an Abingdon charter,

1. *Chronicle*, A, *s. a.*, 971.
2. EARLE, *Handbook to the Land Charters*, Oxford, 1888, 441.

which shows some knowledge of other Abingdon charters in its drafting. It is reasonable to suppose, then, that Oswald knew of the existence of charters of the *Orthodoxorum* type and decided to use this form for his newly revived monastery at Pershore. Unfortunately the signatures to CS 1282 do not reveal who actually drafted it although Æthelwold certainly witnessed it. Thus it is easy to explain how Pershore came to have an *Orthodoxorum* charter—if the charter is genuine. The explanation depends on a personal contact between Oswald and Abingdon: I do not know of any evidence which would explain how a false and later Pershore charter came to be modelled on an earlier and genuine Abingdon document. Moreover the estates listed in CS 1282 with their boundaries, point to the early days of Pershore's revival. The abbey soon fell on evil times and lost much of its original endowment. Many of the estates which were given it by Edgar were firmly in the hands of the monks of Westminster by Edward the Confessor's reign and had been lost to Pershore beyond hope of recovery.

The main difficulty in the way of accepting CS 1282 as genuine is the uncertainty over the date of the founding of Pershore. William of Malmesbury says Pershore was founded in the time of King Edgar[1] : this is a late source, and William is notoriously unreliable on the early history of the Benedictine reform[2]. The Annals of Worcester, which ought to have been based on good traditions, give a different and difficult date[3]. The foundation of Pershore is noted s.a. 883, which has usually been taken as a slip for 983. If 983 were the correct date for the abbey's foundation, then it could not have received an *Orthodoxorum* charter dated 972. No reliance whatever may be placed on the Annals of Worcester at this point, however. It seems at first sight reasonable to emend 883 to 983 for the date of the revival of Pershore since we find other mid-tenth century events placed in the ninth century in this part of the Annals. We are told s.a. 871 that Oswald placed monks at Worcester in that year, but, on the other hand, under the next year is placed the death of St. Swithun, which certainly took place in the ninth century even if it cannot have happened in 872. But even if we emend the dates of all the obviously tenth century events without more ado, the Annals remain confused and inaccurate wherever they

1. *Gesta Pontificum*, ed. W. Stubbs, (Rolls Series), 298.
2. *Journal of Ecclesiastical History*, ix, (1958), 160.
3. *Annales Monastici*, ed. H. R. Luard, (Rolls Series), iv, 369.

can be checked. Under 856 is placed the consecration of "Æthelwold abbot of Glastonbury" as bishop of Winchester : Æthelwold was never, of course, abbot of Glastonbury, and his election to Winchester took place in 963 ; for good measure we are also given his promotion s.a. 960. Moreover the entry for 883 not only claims that Pershore was founded in that year, but Westbury also. The first *Life* of St. Oswald cannot be interpreted to mean anything else than that the foundation of Westbury took place earlier than 964[1]. It is possible to make a good guess at where this date 883 came from. A fragmentary set of Worcester annals printed by Liebermann[2] records the original foundation of Pershore s.a. 683. These annals, like other similar Worcester compilations were used by the later compilers of the great Annals, and it sounds as though in the process there was a confusion between founding and re-founding of the abbey. It is apparent, however, that no reliance whatsoever may be placed on the evidence of the Annals of Worcester for the refoundation of Pershore.

We may with some confidence say, however, that Pershore was founded in Edgar's reign in time to have received a genuine charter in 972. CS 1282, like the Annals of Worcester, names the first abbot of reformed Pershore as Foldbriht. It is reasonable to allow that Pershore remembered the name of its first abbot correctly. We know of no other Abbot Foldbriht at this time, and we have no evidence that Foldbriht was the abbot of any other house before the reform of Pershore. Consequently if we can find evidence of the existence of Abbot Foldbriht in Edgar's reign this will be a much more convincing argument for an Edgarian date for the revivial of Pershore than any William of Malmesbury or the Annalists of Worcester can provide.

Foldbriht attests CS 1257 and 1269 as abbot. These charters are allegedly dated 970. He also attests other charters, which are, however, later in date than CS 1282, but unfortunately he attests none of the few original charters which survive from this period-except for CS 1282, whose originality is *sub judice* and may not for the present be cited. CS 1257 and 1269 are both dated 970 and are so similar in formula as to suggest that they are chancery products of the same occasion if they are authentic. CS 1257 is a Bath charter, CS 1269 comes from Ely ; it is difficult

1. *JEH.*, ix, (1958), 167.
2. *Ungedruckte Anglo-normannische Geschichtsquellen*, Strassburg, 1879, 18.

to explain their similarities unless they were chancery charters produced on the same occasion, probably by the same drafter. The protocol of the charters seems perfectly genuine to me. Both charters begin with an *arenga* in Aldhelmian Latin, beginning *Flebilia fortiter*, which is commonly found in Æthelstan's charters, v. CS 692, 694, 695 *inter alia*, except that in the later charters a quotation from St. Luke is replaced by one from the Psalms. The linking passage between *arenga* and title, and the title itself, are very similar in CS 1257 and 1269 to the equivalent parts of Æthelstan's charters of this type. There can, however, be no question that CS 1257 and 1269 are forged after the model of earlier *Flebilia fortiter* charters. The rest of the formulas of the two charters do not resemble the earlier charters at all, some of them are much more modern ; both employ *ad usus monachorum* for instance, and an anathema very common in Edgar's charters, v. CS 1101 (an original charter). It is true that no other extant Edgarian charter employs one of the standard *arengae* of Æthelstan's chancery, but the titles and anathemas of the earlier charters are commonly used later in the tenth century. The witness-lists, the most important part of the charters for the present discussion, are similar in each charter but by no means identical. Only the first two witness in each charter have sentences of attestation, which resemble each other but are not quite identical. There are a number of minor variations in the names and precedence of the witnesses ; none of the names in either charter rouses any suspicion. The king's thegns who witness the charters are called *miles* in CS 1257 whilst CS 1269 uses the more familiar *minister*. It looks very much as though the similarities and pecularities of these two charters, or of their protocols at least, goes back to an authentic gathering of *witan* which took place in 970. Since both are attested by Abbot Foldbriht this means Pershore was probably founded by that year.

The only remaining objection to accepting CS 1282 at its face value is the novelty of its form. It is more than a conventional *Orthodoxorum* charter, it is a general confirmation charter attempting to name what was probably the whole of the restored endowment of Pershore. The estates in question all belonged to Pershore in the tenth century, and Dr. Finberg has kindly informed me that the boundaries offer nothing against the authenticity of this part of the charter. Thus we can only decide whether an *Orthodoxorum* type of charter might be extended into a general confirmation charter on diplomatic grounds.

We know that authentic charters confirming blocks of estates before Edgar's reign are almost, if not entirely, unknown. We also know that no other pre-Conquest original charter of this type has survived, although the Tavistock charter of Æthelred II's reign seems to be a genuine example which has been transmitted only in post-conquest copies[1]. In view of the scarcity of original charters from the late tenth and early eleventh centuries this is not significant merely a nuisance. Nor is it possible at the moment to make up for the lack of original charters of this type by a detailed study of the rise of the confirmation charter from charters which survive in cartulary copies. Many of the earliest alleged examples are from the Winchester archives, and are preserved in the *Codex Wintoniensis*. Since they are novel in form and usually without witness-lists, such a study would not be possible without a minute examination of the whole *Codex Wintoniensis* which no-one has yet attempted. Nevertheless it is noticeable that the *Codex Wintoniensis* contains no charters of this type granted before Æthelwold became bishop of Winchester. Further there is no doubt that so far as the more intangible of monastic privileges were concerned, the monks of Æthelwold's Abingdon were perfectly familiar with the idea of having them renewed by later kings. Hence the *Orthodoxorum* charters of Edgar and Æthelred. KCD 684, in particular, is a confirmation charter in all but the naming of the estates concerned. If I am correct in supposing that[2] the reform of the monasteries, the replacement of "clerks" by monks, meant a communalization of the endowment, that is ecclesiastical estates which had formerly held as prebends, *quasi propria*, were now held in common, *ad usus monachorum*, it is a natural and a small step to obtain confirmations of the whole endowment for the whole community. We may reinforce this argument by an appeal to continental analogy, since we have excellent examples of charters of the Cluny and Lotharingian reform movements which combine privileges closely resembling those conferred by *Orthodoxorum* charters with a general confirmation of estates, that is, there are continental precedents for charters similar in type, if not in formula, to CS 1282. In 966 King Lothair of the Franks granted such a charter to the reformed house of St. Peter's,

1. KCD 629; for a better edition v. H. P. R. Finberg, *Tavistock Abbey*, Cambridge, 278.

2. *BJRL.*, xlii, 71 *et seq.*

Ghent—the monastery which had once given refuge to Dunstan in the early years of Eadwig's reign and later was to help with the drafting of the *Regularis Concordia* for the English monks. The original of this charter has survived : its editor, Ferdinand Lot, claimed that its authenticity was indubitable[1]. The relevant section reads :

> prebuimus et statuimus ut idem monasterium... juxta ejusdem loci scripta et regalia precepta et apostolici privilegii decreta in ordine monastico sub regulari disciplina res suas quiete possideret... decernentes quoque et regia auctoritate cum omni imperio precipientes ut prefato monasterio de rebus suis aliquod dispendium nemo unquam inferre presumeret neque ad dominium sive prioratum ejusdem loci aliquis tyrannica usurpatione ascenderet sive pro generis nobilitate, sive turpis lucri illicita largitione sed secundum beati patris Benedicti regulam, ibi abbas constitueretur et constitutus legitima potestate uteretur.

This sums up the tenor of the *Orthodoxorum* charters in a nutshell, it shows that the Ghent monks were concerned about the same abuses as their English bretheren. The Ghent charter then gives a detailed list of estates comprising the abbey's endowment, and a clause exempting these estates from certain forms of public burdens. Equally significant analogies are furnished by two earlier Cluny charters. Cluny was the head and fount of the reform movement, its influence, exercised through Fleury after its reform by St. Odo, was strongly felt in England[2]. In 927 the decisive test of the power of the new monasticism to survive was made. The life of Cluny's founder, St. Berno, was drawing to a close. He wished to defeat the right of his nephew, Wido, based on kinship and custom, to succeed him as abbot of Cluny. This was done partly by bringing Odo from Berno's other foundation, Baume and having him elected abbot in Berno's lifetime, and partly by securing two general confirmation charters for the abbey's lands and privileges from two powerful men who could keep them in Odo's hands and out of Wido's. The king of the Franks was persuaded to grant a general charter of confirmation of the principal privileges of the monastery. His charter contains

---

1. *Recueil des Actes de Lothaire et de Louis V*, L. Halphen and F. Lot., Paris, 1908, nº xxv and F. Lot, *Les Derniers Carolingiens*, Paris, 1891, 399. The general confirmation charter is found in Francia much earlier than in England, of course, v. L. Levillain, *Chartes Mérovingiennes et Carolingiennes de l'Abbaye de Corbie*, Paris, 1902, 68-72.

2. *BJRL.*, xlii, 75 *et seq.*

the familiar emphasis on local election of new abbots and the defeat of traditional, hereditarz claims :

> et secundum [tenorem] testamenti (Duke William of Aquitaine's foundation-charter is meant) quod inde fecit amministretur habitores autem in ordine regulari degentes abbatem sibi secundum regulam sancti Benedicti de semet ipsis post Odonem, quem eis abbas Berno reliquit, sibi eligant res quoque suas communes... sine cujuslibet dominatione aut contradictione possideant[1].

There is the same desire for local elections and same concern for the holding of the abbey's property *ad usus monachorum* as in the English *Orthodoxorum* charters. Then the estates and other sources of revenue are named, no new estates or privileges are granted, and the charter continues with a passage that show that the defeat of *secularium prioratus* in the guise of hereditary claims was as close to St. Odo's mind as it was to St. Æthelwold's :

> constituimus quatinus ipse locus, juxta quod ipse per testamentum decrevit, ab inquietudine vel dominatu tam regum quam cunctorum principum seu propinquorum ejusdem Willelmi quin et omnium hominum sit penitus liber et absolutus.

To make quite sure of their rights Odo and the monks persuaded the nephew of their original benefactor, Duke William, to grant an elaborate and detailed confirmation charter of the original "testament[2]". Thus the concerns of the monks of the English reform movement have a close family resemblance to those of the Frankish and Lotharingian movements. Not surprisingly, the kinds of charter devized to embody legal remedies against *secularium prioratus* have much in common too. It seems to me that in view of this common ground in hard political and social facts as well as in legal thought and parchment remedies ; the close and frequent contacts of the Benedictine reformers on both sides of the Channel ; we may rely on Frankish precedent and accept the appearance of charters such as CS 1282 as an authentic consequence of the English reform. I can see nothing, then against taking CS 1282 as an authentic charter of 972 which has survived in a contemporary text. It is, indeed, one of the most important charters, historically and diplomatically, to come out of Edgar's reign.

---

1. BREUIL, *Recueil des Chartes de l'Abbaye de Cluny*, i, 281.
2. *Ibid.*, 282.

The last *Orthodoxorum* charter is CS 1284, a crude Worcester fabrication which need not detain us long. It seems to be derived directly from CS 1282 whose dedication formula to SS Mary, Peter and Paul it reproduces. This is not tolerable in a Worcester charter[1]. The election clause is quite unsuitable for an episcopal monastery where the "abbot" was in fact the bishop and always called so[2]. It reads :

> quem sibi universa praefati coenobii congregatio apto elegerit consilio secundum regularia beati Benedicti instituta abbatem... constituat.

Every other *Orthodoxorum* charter names the reigning abbot or abbess, CS 1282 evades the difficulty by calling him Abbot N. Unfortunately the text on which CS 1284 ultimately depends is now lost, and we have only the appendix to Smith's *Bedae* as authority for its wording. From the way Smith printed the charter, it looks as though the substitution of a list of the estates of Worcester for those of Pershore was beyond the powers of the scribe of CS 1284, and a blank space was left in the MS. Only a few are listed : they do not invite confidence since some of them also occur in the Pershore charter. It is difficult not to believe that CS 1284 is a crude and fraudulent copy of CS 1282. Since the Worcester charter lists estates also claimed by Pershore it is unlikely that the Pershore charter was willingly lent. In 1000 Pershore was burnt down for the first time. Possibly the archives were lodged in the local cathedral monastery, which would explain how the Worcester monks knew of the existence of the charter, and how they contrived to use CS 1282 as a model for a concoction of their own.

There can be little doubt, then, that the *Orthodoxorum* charters are basically a series of perfectly authentic privileges from the early stages of the English Benedictine revival. The shape of these charters can be confidently attributed to Æthelwold in his Abingdon days. They throw some light on how and why the monastic charter went out of "chancery", as we know it

---

1. Genuine Worcester charters usually take it for granted that the cathedral was dedicated to St. Peter before 964 and to St. Mary, or, more rarely, to St. Mary and St. Peter, afterwards. v. *JEH.*, ix, (1958), 162-3.

2. CS 1159, a difficult Winchester charter, contains a provision for electing a future bishop of Winchester from amongst the monks of the cathedral monastery. He is called *bishop* not *abbot :* « Post unius episcopi obitum alter ex eadem monachorum congregatione qui dignus sit pontificatus ordine fungi et non aliunde eligatur. »

started to do in Edgar's day. These charters represented a new and exotic type of privilege owing much more to Continental than English precedent, consequently it is not surprising that men like Æthelwold, who enjoyed the king's highest confidence, should be left to draft their own documents and ensure that what they wanted for their houses should be properly expressed in explicit formulas. Much more important these *Orthodoxorum* charters illuminate along with the *Concordia*, the vernacular account, and the Newminster Charter, the primary concerns of the new monks. Although the privileges concerned were not confined to this series of charters, nor to the Æthelwold connexion,[1] they witness sufficiently to Æthelwold's and Abingdon's predominant part in the English revival[2]. It is specially interesting to note that the first *Orthodoxorum* charter was granted in Eadwig's name, which shows that the aims of the reformers were already formulated and the strategy decided on, before the complaisance of King Edgar gave the monk-bishops a chance to put them into effect. The necessity for the alliance of king and monks, and the importance of the consequent capture by the monks of the episcopal bench—if one had then existed to capture—could hardly be plainer. Only the strenuous co-operation of King and monk-bishops in England could achieve the object of having abbots elected for their merits, not their money or family

1. The Tavistock foundation charter, KCD 629, has a similar clause. There is no reason to doubt its authenticity. Three charters of dubious repute, CS 1159, 1310 and KCD 824, from Winchester, Ramsey and Westminster respectively, contain a similar privilege in formulas which have much in common. CS 1159 may be at least partly genuine, the others are very corrupt indeed. KCD 714, an Eynsham charter of 1006, makes Æthelred II confirm the endowment of Eynsham, and adds an election clause which contains echoes of the *Concordia*, *Proem*, x. CS 1297, the alleged Thorney foundation charter, incorporates a similarly worded privilege in a general confirmation of the abbey's lands of very doubtful reputation. Significantly the Thorney charter has : « Saecularium vero nec episcoporum quispiam ne ad magni detrimenti ruinam deveniat ut dominium loci teneat excepto rege nunquam eligatur » where neither the parallel passage from the *Concordia* nor the Eynsham charter makes any reference to the exclusion of episcopal authority. It is safe to say that disputes about episcopal authority over monasteries did not arise in England until after 1066. Thus outside the *Orthodoxorum* charters we have evidence of two further formulas expressing similar privileges in the charters of more than one abbey. Some of these charters are wholly or partly fabricated, but the diffusion of more or less respectable privileges in similar formulas suggests that the formulas were not themselves fabricated, and may even go back to the early years of the reform of the house in question. Even such corrupt concoctions as CS 1310, the Ramsey foundation charter, may contain genuine tenth century material then.

2. v. *BJRL.*, xlii, 67 *et seq.*

connexions, and defeating hereditary claims to a *prioratus* over churches and their lands. It is also clear that there is nothing specially English about all this : we can no more study the bread and butter side of the tenth century reformation in England in isolation from the Cluny and Lotharingian reform than we can the liturgical and spiritual.

University of Manchester. E. John.

THE PRAYER-BOOK OF ARCHBISHOP ARNULPH II OF MILAN

Amongst the manuscripts recently acquired by the British Museum from the collection of the late C. W. Dyson Perrins was one, formerly Dyson Perrins 48 and now Egerton 3763, which probably belonged to Arnulph II, Archbishop of Milan 998-1018, and consists mainly of private prayers and devotions for his own use. Studied by G. F. Warner in his *Descriptive Catalogue of Illuminated Manuscripts in the Library of C. W. Dyson Perrins*, Oxford, 1920, I, pp. 130-135, II, pl. li and by P. M. Johnston in a lecture to the Society of Antiquaries of London[1], the MS. can now, as a result of work done since then on the Church's tradition of private devotions, the work especially of Dom André Wilmart, be considered in relationship and comparison with other collections of a similar nature. Both because of its text and decoration it is of importance in the history of Milan's relations with other parts of Europe, for whilst many of its contents can be traced back to the world of the Carolingians and some even further to Anglo-Saxon and Celtic origins, its initials show the influence of Ottonian art, particularly of the school of Eburnant of Reichenau, and traces of Byzantinism are to be found in its miniatures. In its association with a definite historical person it is the third early Medieval prayer-book of origin outside England that can be so defined, the other two being those of the Emperors Charles the Bald and Otto III[2].

---

1. *Proceedings of the Society of Antiquaries*, xxiv, London, 1911-1912, pp. 159-170.

2. The prayer-book of Charles the Bald is now in the Schatzkammer of the Residenz, Munich (see the *Katalog*, edited by H. Thoma, 1958, item 4). Thoma considers the book came probably from Rheims, a view with which Nordenfalk disagrees in A. Grabar and C. Nordenfalk, *Early Medieval Painting*, Editions Albert Skira, Lausanne, 1957, pp. 151-154. The MS. was edited by F. Ninguarda, Bishop of Scala and printed at Ingolstadt, 1583, as *Liber precationum quas Carolus Calvus Imperator*... My thanks are due to Professor F. Wormald for enabling me to consult a copy of this edition. The prayer-book of Otto III, whose ownership has also been attributed to Henry II, is now Pommersfelden MS. 2940 and was probably written at Mainz towards the end of the 10th century (see *Early Medieval Painting*, p. 210 and illustration p. 209). For early Medieval prayer-books of English origin associated with historical persons see below, p. 366. To the two mentioned there should be added Cotton MSS Titus D XXVI

The book opens with an abbreviated Psalter of the type known at the "Psalter of St. Jerome" but with verses selected from the Milanese version of the Roman Psalter, a fact pointing to an initiative possibly on the part of Archbishop Arnulph himself who, whilst wishing to make use of a form of devotion popular in his day, yet desired it to be in keeping with the tradition of his church. Although it only contains a small number of the verses from the whole 150 Psalms, Eg. 3763 is important for the text of the Milanese Psalter of which only four earlier MSS. are listed in the *Vetus Latina* of Beuron[1].

The so-called "Psalter of St. Jerome" is one of three main types of abbreviations of the Psalms for the benefit of those for whom the recitation of the entire Psalter was impractical or impossible. Its presence in a book designed for an Archbishop is a reminder that in Arnulph's time private recitation of the Divine Office was unknown and was to be rare even two hundred years later. However, the daily saying of the entire Psalter was a well-known ascetic and monastic ideal to which St. Benedict refers in chapter 18 of his Rule, and the abbreviated Psalters came into being largely as a compromise to this end. The spirit behind them is expressed in the preface often found to the "Psalter of Jerome", which states that it was made for those who "seculi sollicitudinem habent vel in infirmitatibus laborant, aut operibus seu itineribus occupantur, qui navigium agunt, qui [bellum] commissuri sunt, quos invidia diaboli exagitat, vel aliud aliquid tribulationis molestat, sive qui votum voverit deo cottidie ex toto psalterium psallere et minime possunt, vel qui ieiunant fortiter et debilitatem habent et qui festas sollempnitates custodiunt[2]." The abbreviations were also valuable to those who could not afford or obtain the whole Psalter, they were something which could be memorised by the less learned, by hermits and the laity, by such as St. Godric

---

and XXVII, which belonged to Ælfwine, Abbot of the New Minster, Winchester (1035-1057), when a deacon.

1. *Vetus Latina*, edited from Beuron, I, Freiburg, 1949, nos 403, 405-407, viz. : Munich, Clm. 343, *c.* 900 (see G. MORIN, *Un reviseur anonyme du Psautier milanais sur le text grec à l'époque carolingienne*, in *Revue Bénédictine*, X, 1893, pp. 193-197) ; Milan, Ambros. A. 246 ; Rome, Vat. lat. 82 and 83, these last three are all 10th century according to the Beuron lists. In HUGLO-AGUSTONI-CARDINE-MONETA CAGLIO, *Fonti e Paleografia del Canto Ambrosiano, Archivio Ambrosiano*, vii, 1956, no. 4, Vat. lat. 82 is given as 9th century, for lat. 83 see below, p. 364, note 2. The Milanese Psalter is collated with the Roman in R. WEBER, *Le Psautier Romain et les Autres Anciens Psautiers Latins, Collectanea Biblica Latina*, x, Rome, 1953.

2. Oxford MS. Laud lat. 96, f. 255.

of Finchale, an English recluse of the 11th century, who is said to have been given a "libellum, quod sancti Hieronymi psalterium dicitur", which he highly prized and committed to memory[1]. His position recalls that of the lay-brothers of the later Middle Ages who were provided with a simple and easily remembered Office, generally consisting of so many Pater's and Ave's, a kind of Office which is connected with the origins of the Rosary[2]. The latter was in fact termed "psalterium B. V. Mariae" in a Bull of Sixtus IV in 1479, which speaks of "toties Angelicam salutationem, Ave Maria, quot sunt psalmi in psalterio[3]." A devotion more closely connected with the abbreviated Psalters is the rhymed Psalter of which a number of examples are printed by G. M. Dreves[4].

The "Psalter of St. Jerome", which he was supposed to have compiled "angelo docente", is not uncommon towards the end of the Middle Ages and it occurs in the following 15th century Royal MSS. in the British Museum: 2 A. IV, ff. 169-187 ; 2 A. VIII, ff. 114-122^b ; 2 A. XVII, ff. 129-140^b (imperf.) ; 2 B. XV, ff. 134-144. The earliest example I know of it is the Vatican MS. Reg. lat. 338, II, ff. 108^b-115, a liturgical collection from the end of the 10th century of possible English origin. Eg. 3763 appears to be the second earliest witness of the Psalter. Two MSS. at Oxford also contain it, viz. : Rawlinson G 163, ff. 255-257^b (imperf.,) and Laud Lat. 96, ff. 255-259^b, both written by Ellinger, Abbot of Tegernsee, in the middle of the 11th century[5], and it is in a prayer-book written at St. Gall towards the end of the 11th century, Zurich C 171[6]. One of the Harley MSS. in the British Museum, 2938, a 12th century Psalter and Hymnary

1. REGINALD OF DURHAM, *Libellus de vita et miraculis S. Godrici Heremitae de Finchale*, edited by I. STEVENSON for the Surtees Soc., xix, p. 42 and the whole of cap. xcii, pp. 200, 201. I am indebted to Dr. R. W. Hunt, Keeper of Western MSS. at the Bodleian Library, Oxford, for the information in this note and note 5 below.

2. *Usus conversorum*, cap. i in PH. GUIGNARD, *Monuments primitifs de la Règle Cistercienne*, Dijon, 1878, see further H. THURSTON, *Rosary*, in the *Catholic Encyclopedia*, xiii, London, 1913, pp. 184-187.

3. Quoted in DU CANGE, *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*, V, 1845, p. 501.

4. *Analecta Hymnica*, xxxv, xxxvi, Leipzig, 1900, 1901, see also A. WILMART, *Auteurs Spirituels et Textes Dévots*, Paris, 1932, p. 583.

5. O. PÄCHT, *Two Manuscripts of Ellinger Abbot of Tegernsee*, in *The Bodleian Library Record*, ii, 1941-1949, pp. 184, 185 and L. BROU and A. WILMART, *The Psalter Collects*, Henry Bradshaw Soc., lxxxiii, pp. 52-54.

6. A. WILMART, *L'Office du Crucifix contre l'Angoisse*, in *Ephemerides Liturgicae*, xlvi, 1932, pp. 421-434.

attributed to Solignac, Haute Vienne, has the "Psalter" on ff. 103-108[1] and there is another 12th cent. version of it in a MS. at Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 15497, ff. 187-204, a Psalter of Tuscan or Milanese origin[2]. It is printed in Migne, *Patrologia Latina*, CXV, columns 1451-1456, where it is wrongly given as the abbreviated "Psalter of Prudentius" of Troyes. This last, the "flores psalmorum", will be found in J. Bianchini's appendix to Cardinal Tomasi's *Opera Omnia*, printed in 1741, pp. 465-476. The other of the three abbreviated Psalters mentioned above is the "psalterium parvum, quod dicitur beati Bedae" and which Dom Wilmart edited in *Precum Libelli Quattuor Aevi Karolini*, pp. 143-159. It is also in Migne, *Patr. Lat.*, XCIV, 515-527.

After the "Psalter", which is on ff. 1-16, Eg. 3763 has the Milanese Rogationtide Litanies, without the Lessons at the various stations however. It seems possible that the Litanies were included in the book as material suitable for private devotion rather than for a definite liturgical purpose, although the MS. is of a size suitable for the Archbishop to carry in his hand during a procession and some notation in red appears over "Exaud*i domine voces servo*rum" on f. 35[b]. The Litanies are described as "maiores" although Milan later followed the normal practice in the Western Church of calling the Rogation litanies "minores" and those on April 25th "maiores". Beroldus knew the latter as "Litanies of St. Gregory" in the second quarter of the 12th century and they are generally regarded as importations to Milan from Rome, first mentioned in 957. The Ambrosian rite keeps Rogationtide on the Monday, Tuesday and Wednesday before Whitsun, not Ascension Day, and it has been suggested that the arrangement dates from before the institution of the latter feast at Milan[3]. Directions for the Milanese Rogation Days occur in

1. J. Mearns, *Early Latin Hymnaries*, Cambridge, 1913, p. xv. The "Psalter" in Harley 2938 is in the form of a "Litany" with a refrain after each verse. From the first verse, "Verba mea", to "Domine labia mea" the refrain is "Adesto nobis deus unus omnipotens pater et filius et spiritus sanctus"; from "Deus in nomine" to "Et sit splendor" it is "Libera nos salva nos iustifica nos o beata trinitas"; from "Domine exaudi orationem" to "Erravi sicut ovis" it is "Veni sancte spiritus reple tuorum corda fidelium, et tui amoris in eis ignem accende"; and from "Domine libera animam meam" to the end it is "Sancte sanctorum deus miserere nobis".

2. V. Leroquais, *Les Psautiers Manuscrits*, Macon, 1940-1941, p. 121.

3. A. A. King, *Liturgies of the Primatial Sees*, 1957, pp. 366-369, P. Lejay, *Ambrosien Rit*, in *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, I, col. 1395; *Storia di Milano, Fondazione Treccani degli Alfieri...*, III, 1954, p. 776; P. Borella, *Le Litanie Triduane Ambrosiane*, in *Ambrosius*, Milan, 1945, pp. 40-50.

two 9th to 10th cent. Gospel Books, the first in the Chapter Library of Busto Arsizio, the second MS. A 28 inf. in the Ambrosian Library[1]. An incomplete version of the Litanies, and not including the appropriate Collects, is in a Psalter and Hymnal, Vatican MS. lat. 83, ff. 230b-231[2], but the Prayer-book of Archbishop Arnulph seems to be the earliest surviving MS. to give the full text of the Litanies, with their accompanying Antiphons, Responds and Collects. In publishing the 11th cent. Manual of S. Vittore in Val Travaglia, Milan, Bibl. Cap. D. 2, 30, Magistretti[3] gave a somewhat later version of them with which he collated those in a Manual of *circ.* 1100 from S. Vittore *al Teatro*, now MS. A. 1. inf. in the Ambrosian Library[4], an 11th cent. Manual from Cernusco, Ambrosian I 55 sup.[5], and the 13th cent. "Beroldus novus", Bibl. Cap. D. 2, 28[6]. He also states that MS. T 103 sup. of the 10th — 11th century contains at f. 122 a fragment "officii Tridui Litaniarum"[7], and according to Sir Eric Maclagan a late 11th cent. Lectionary belonging to Magistretti also contained the Rogation Processions[8].

---

1. A list of the stations in these MSS. is in *Storia di Milano*, III, p. 790 ; see further Borella-Cattaneo-Villa, *Questioni e Bibliografia Ambrosiane, Archivio Ambrosiano*, II, 1950, nos 562, 564 ; Huglo-Agustoni-Cardine-Moneta Caglio, *Fonti e Paleografia*, no 27.

2. Printed by W. van Gulik, *Ein mittelalterliches Formular der "Litaniae Majores"*, in *Römische Quartalschrift*, xviii, 1904, pp. 1-22. Relying on Brou and Wilmart, *The Psalter Collects*, p. 49, *Fonti e Paleografia*, no 5, gives the MS. as 11th ex. Wilmart, however, actually says 9th. The Litanies are attributed to a 10th-11th cent. hand in M. Vatasso and P. F. de Cavalieri, *Codices Vaticani Latini*, I, Rome, 1902, p. 79.

3. *Manuale Ambrosianum, Monumenta Veteris Liturgiae Ambrosianae*, II, III, Milan, 1905, MS. R. (cf. *Fonti e Paleografia*, no 7). The litanies are in III, pp. 245-267.

4. *Manuale, op. cit.*, II, pp. 22-28, MS. U ; Warner and Johnston, following Sir Ericc Maclagan, consider A 1 inf. to be early 11th cent., *Fonti e Paleografia* Nos. 10 and 39, following Magistretti, dates the MS. 12th cent. It is probably *circ.* 1100 on palaeographical evidence.

5. *Manuale, op. cit.*, pp. 28-30, MS. V ; *Fonti e Palaeografia*, Nos. 8 and 37.

6. *Manuale, op. cit.*, pp. 17, MS. M ; *Fonti e Paleografia*, Nos. 13 and 144.

7. *Manuale, op. cit.*, pp. 20-22 ; *Fonti e Paleografia*, Nos. 6 and 36.

8. Warner, *op. cit.*, pp. 132, 133. Later texts of the Ambrosian Rogations are noted at Nos. 139-141 *bis*, 245-248 of *Fonti e Paleografia ;* see also *Litaniae Majores et Triduanae Solemnes, Ritu Ambrosiano*, Milan, 1613.

The rubrics for Rogationtide in Egerton 3763 are :

F. 16. *In Christi nomine incipiunt Letaniae maiores.*

Die i.

Processio de ecclesia estiva. ib.
Oratio ad portam Cumanam. ib.
In sco. Simpliciano. f. 17b
In sco. Carpoforo. f. 18
In sco. Protasio in campo. f. 19
In sco. Victore ad ulmum. f. 20
In sco. Victore ad corpus. f. 21
In sco. Martino. f. 22
In sco. Vincentio. f. 22b
In sco. Ambrosio ad corpus. f. 23b
In sco. Vitale. f. 24
In sca. Valeria. f. 25
In sco. Nabore. f. 25b
Usque ad portam Vercellinam. f. 26b
In sco. Victore ad refugium. ib.
Ad missam. cantus. f. 28

Ad vesperas. ℟. ib.

F. 28. *Item die ii. In Letaniis.*

In sco. Fidele. f. 28b
Item ad portam novam. Oratio post kyrie foris muros. f. 29
In sco. Dionisio, ib.
In sco. Romano. f. 30b
In sco. Stephano. f. 31b
In sco. Kalimero. f. 32b
In sca. Agatha. f. 33
In basilica apostolorum. f. 34
Usque ad portam Romanam. f. 35
In sco. Alexandro. ib.
In sco. Iohanne ad concam. f. 36
In ecclesia estiva ad missam. cantus. f. 37

℟. *in choro.* ib.

F. 37b. *Die iii. In Letaniis.*

Processio de ecclesia estiva usque ad scam. Eufimiam. ib.
Usque ad poster[nas?] *s. Eufimie foris muros post kyrie.* ib.
In sca. Eufimia. f. 38
In sco. Nazaro in campo. f. 39
In sco. Celso. f. 39b
In sco. Eustorgio. f. 41
In sco. Laurentio. f. 42
In sco. Xisto. f. 43
In sco. Salvatore. f. 43b
Usque ad portam Ticinensem. f. 44b
In sca. Maria ad circulum. ib.
In sco. Quirico. f. 45b
In sco. Georgio. f. 46b
In sco. Sebastiano. f. 47b
In sca. Maria Bertrada. f. 48
Ad missam. cantus. f. 50

Ad vesperas. ℟. ib.
Item alii ℟. *de Letaniis.* ib.

The Litany at each Station usually begins with the names "maria, iohannes, petre, paule, andrea, stephane" and closes with "ambrosi". Twice, ff. 19 (*In sco. Protasio in campo*), 34 (*In basilica apostolorum*) the names of the Apostles are given in the order in Matthew, X, 2-4, but reversing Simon and Thaddeus, and including Paul and Matthias. As at Rome, so at Milan, the cult of the saints originated in local observances at the various churches in the city and the "local" names which occur in

the "body" of the Rogationtide Litanies at the various stations afford evidence of this. Such evidence may be compared with that of the *Liber Notitiae Sanctorum Mediolani*[1]. The "non-Italian" saints in Egerton 3763 include Patrick and Brigid *in sco. Victore ad ulmum*, where the former han a feast and the latter an altar according to the Liber Notitiae, Augustine *in sco. Vincentio*, and Columbanus *in sco. Celso*[2].

The larger part (ff. 51-124[b]) of Archbishop Arnulph's prayer-book is composed of private prayers and devotions. It is well known that besides the collections of the Church's liturgical prayers there exist others of extra-liturgical texts of which two the earliest are the MSS. of English origin in the British Museum, Harley 2965[3] and Royal 2 A XX[4]. Both have been thought to be of the second half of the 8th century, the first to have belonged to King Alfred's wife, Eahlswith, and the second to be of possible Mercian provenance from perhaps the same centre as the fragmentary Harley 7653[5]. Somewhat later, maybe between 818 and 830 for Bishop Æthelwald of Lichfield, was compiled the "Book of Cerne", Cambridge Univ. Library Ll. 1. 10[6], and it is to the century of its writing that an important number of collections of private prayers are to be attributed. In *Precum Libelli Quatuor Aevi Karolini*[7] Dom Wilmart edited those in four MSS. representing the tradition of Tours, Troyes 1742 (*circ.* 804), Paris, Bibl. Nat. lat. 5596 (9th cent., *in.*), Cologne 106

1. Edited M. Magistretti and U. Monneret de Villard, Milan, 1917.

2. The differences in the titles of the stational churches between Eg. 3763 and the MSS. collated by Magistretti are : *die* i ... *sco. Victore ad refugium*] *ad theatrum.* U.V.M. — *die ii... sco. Romano*] *ad concilia sanctorum.* M. — *sco. Stephano*] *Stephanum ad rotam.* M. — *basilica apostolorum*] *basilicam Apostolorum, ad scm. Nazarium.* R. *cum* U.V.M. — *die iii ... sco. Nazaro in campo*] *s. Celsum.* R. *cum* U.V.M. — *sco. Celso*] *s. Nazarium.* R. *cum* U.V.M. — *sco. Salvatore*] *scum. Yenesium.* R. *Eundo ad S. Vitum.* M. *cum* U. V.

3. Edited by W. de G. Birch as *An Ancient Manuscript of the Eighth or Ninth Century : formerly belonging to St. Mary's Abbey, or Nunnaminster, Winchester*, Hampshire Record Society, 1889. See N. R. Ker, *Catalogue of Manuscripts containing Anglo-Saxon*, Oxford, 1957, No. 237 ; E. A. Lowe, *Codices Latini Antiquiores*, II, 1935, No. 199.

4. Printed as an appendix to A. B. Kuypers, *The Book of Cerne*, 1902, pp. 201-225. Ker, *op. cit.*, No. 248 ; Lowe, *op. cit.*, No. 215.

5. Printed by F. E. Warren, *The Antiphonary of Bangor*, ii, Henry Bradshaw Society, x, 1895, pp. 83-86. Ker, *op. cit.*, No. 244 ; Lowe, *op. cit.*, No. 204.

6. See Ker, *op. cit.*, No. 27 ; T. D. Kendrick, *Anglo-Saxon Art to A.D. 900*, 1938, pp. 165-167 ; W. H. Frere, *Bibliotheca Musico-Liturgica*, II, Plainsong and Mediaeval Music Society, 1932, No. 828.

7. *Bibliotheca Ephemerides Liturgicae*, Rome, 1940.

(*circ.* 805) and Paris, Bibl. Nat. lat. 13388 (*circ.* 805). In Migne, *Patrologia Latina*, CI two main collections of prayers appear, that in columns 509-612 taken from Paris Bibl. Nat. lat. 1153 (9th cent., from St. Denis) and that in columns 1383-1416 from Orléans 184 (9th cent., from Fleury). It will be seen from the location of the MSS. just mentioned that many of the prayers are connected with, and were popularised from, the monastery of Tours and the circle of Alcuin, who was a friend of Archbishop Peter of Milan. Moreover, S. Ambrogio, Milan, was a royal basilica of the Carolingians with Franks amongst its monks and the monastic reform movement of the 10th and 11th centuries must have played its part in the spread of the kind of prayers under discussion. Whilst the monastic "reformation" began north of the Alps and travelled south, securing an important foothold in Milan itself by the introduction of the observance of Fruttuaria in S. Ambrogio in 1010, the same route was traversed in an opposite direction by a number of Italians who were to find their spiritual home in Frankish lands and of whom William of Volpiano, Lanfranc and Anselm are the most famous. Also must be remembered the contacts of Milan and its Archbishops with the Imperial court of the Otto's in the period in which Egerton 3763 was compiled[1].

One monastery with close connections with Milan from which two 9th centry collections of prayers have been preserved is Nonantola which was supposed to have been given to Milan *circa* 946[2] by Hugh of Burgundy and was placed under Archbishop Ariberto da Intimiano by the Emperor Conrad in 1026[3]. The prayers are in Sessorian MSS. 71 and 95 in the Biblioteca Nazionale Rome, and were studied and indexed by Wilmart in "Le Manuel de Prières de Saint Jean Gualbert", *Revue Bénédictine*, xlviii, 1936, pp. 259-299. Twenty-four of the prayers in Egerton 3763 in fact resemble ones in these Nonantola books. Another MS. from the same place is now Vat. lat. 84 and the prayers from this 11th century Psalter will be found in Bianchini's edition of

1. On Milanese relations with Carolingian circles see A. A. King, *op. cit.*, pp. 306, 307 and P. Borella, *Influssi Carolingi e Monastici sul Messale Ambrosiano*, in *Miscellanea Mohlberg*, I, Rome, 1943, pp. 73-115. For Alcuin's friendship with Archbishop Peter of Milan see the former's letters 147, 148, Migne, *Patr. Lat.*, C, 438-440.

2. Arnulfi, *Gesta Archiepiscoporum Mediolanesium*, I, 4, *Patr. Lat.*, CXLVII, 289.

3. *Catalogus Abbatum Nonantulanorum*, in *Monumenta Germaniae Historica SS. Lang.*, II, p. 573.

Cardinal Tomasi's *Opera Omnia* (pp. 518-539) where also are those from an early 12th century Psalter from S. Dominic's, Sora, now Vatican Reg. lat. 334. I, (pp. 476-486). Those prayers in Egerton 3763 of which the only printed source is Bianchini have been given in full below as his edition may not be readily available to readers of this article. An exception has however been made with the long confession (No. 6) which differs from the printed text only in its range and choice of sins. Prayers 10 and 18 are also given in full although versions of them from a later MS. than Eg. 3763 are in Wilmart's "The Prayers of the Bury Psalter", *Downside Review*, xviii, 1930, nos. xviii and xvi, (pp. 211, 212, 207-210).

Ten prayers in the book of Archbishop Arnulph have not been found elsewhere and are published below as are Nos. 26, 39, 45, 53 of which there seems to be no printed version. No. 15, also printed, was found by Wilmart in a MS. from St. Arnulf's, Metz, of about the middle of the 11th century and thought by him to be likely to prove unique. Seven of the total remaining prayers can be traced back to the Anglo-Saxon books, whilst the majority were current in texts of the Carolingian era. Compared with the more strictly Frankish collections of prayers Eg. 3763, and also the later of the two Nonantola books, show an increase in devotion to the Cross and the Saints. Early devotion to the Cross has been examined by Wilmart in "Prières Médiévales pour l'Adoration de la Croix", *Ephemerides Liturgicae*, xlvi, 1932, pp. 22-65, and the six prayers in Egerton 3763 three of which are given in full here, take their place with the witnesses produced by him. According to the comparative lists of Milanese feasts in *Storia di Milano*, III, between pp. 828 and 829, the earliest evidence for the keeping of the two feasts of the Cross in the Ambrosian rite is in the 9th-10th century Missal of Biasca, Ambros. A. 24*bis* inf. Prayer-manuals before Sess. 71 usually have no more than one or two prayers specifically concerned with the Cross. Their devotions to the Saints are also generally confined to a prayer each to the Virgin, Apostles and Confessors, although names are mentioned in these last two "general" prayers. Paris 5596 has as well a prayer to St. Peter[1] and Orleans 184 and Paris 13388 one to St. Benedict.[2] A

1. "Sancte Petre apostoli te supplex queso", *Precum Libelli*, p. 41.
2. "Obsecro te beatissime Benedicte dilecte dei", *Patr. Lat.*, CI, 1400 (Orleans 184) ; *Precum Libelli*, pp. 140, 141 (Paris 1388).

comparison of the Frankish MSS. gives the following "nucleus" of devotion : — to the Virgin "Singularis meriti"[1] ; — to the Apostles "Sanctissimi apostoli"[2] ; — to Confessors "Obsecro vos beatissimi confessores"[3]. The Book of Cerne includes the Baptist, St. Peter and St. Andrew in its scope[4] but Sess. 71 invoking the Virgin, the Baptist, Peter, Paul, Andrew, Martin, Stephen, Benedict and the local Saint Cassian as well as the Apostles and Confessors in general prayers for each[5] is the first surviving text to have such an extended list. It also has prayers to St. Michael and one's guardian angel not traceable in the Carolingian books, altough St. Michael figures in the Books of Cerne and Nunnaminster[6].

In the following section on the prayers in Egerton 3763 the subscript sign for a dipthong is only given where it occurs in the MS. and not when it might occur in a syllable expanded from a contraction in the MS. In his *Catalogue* Warner confused prayers 24 and 25, there are in fact 57 prayers not 56 as he states. Presumably there were originally 58, one being lost owing to a lacuna after f. 120. The abbreviations used below are : — *M.P.J.G.* = "Le Manuel de Prières de Saint Jean Gualbert" ; *Tom.* = Bianchini's 1741 edition of G. M. Tomasi *Opera Omnia ; Prec. Lib.* = *Precum Libelli Quatuor Aevi Karolini.* The prayers in Archbishop Arnulph's book are :

f. 51. INCIPIUNT ORATIONES PECULIARES.

(1) MISERICORS et miserator patiens et multum misericors.

Cf. *Patr. Lat.*, CI, 546, 1386 ; *M.P.J.G.*, V, No. 77 also Boulogne MS. 20 (Psalter from St. Bertin, A.D. 999), f. 223.

f. 52b (2) ALIA. CONFITEOR tibi domine omnia peccata.

Cf. *Patr. Lat.*, CI, 553 ; *M.P.J.G.*, V, No. 92.

---

1. *Precum Libelli*, pp. 16 (Troyes 1742), 140 (Paris lat. 13388) ; *Patr. Lat.*, CI, 1400 Orleans 184).

2. *Precum Libelli*, pp. 16, 140 ; *Patr. Lat.*, CI, 1400.

3. *Precum Libelli*, pp. 14, 141 ; *Patr. Lat.*, CI, 1400.

4. KUYPERS, pp. 156 : "Sancte iohannis baptista qui meruisti salvatorem" ; 158 : "Sancte petre apostole te supplex quaesso" ; 159 : "Quaeso te sancte apostole domini nostri" ; 160 : "Rogo te beate petre princeps apostolorum" ; 161 : "O Andreas sancte pro me intercede".

5. *Le Manuel de Prières de Saint Jean Gualbert*, III, Nos. 35-37, 40-49.

6. *Ibid.*, 38, 39 ; *Book of Cerne*, pp. 152 : "Sancte michahel archangelus d.n.i.c. Qui venisti" ; 153 : "In Nomine patris... Gabrihel esto mihi lurica. Michahel esto mihi baltheus" ; *An Ancient Manuscript*, p. 87 : "S. M. archangele qui venisti".

f. 53b (3) ALIA ORATIO. DEUS OMNIPOTENS qui plasmasti me et miserere mihi propitius esto mihi. deus abraham. deus isaac. deus iacob. trinitas simplex : creator celi ac terre dele iniquitates meas et munda me a facinoribus meis. Deus qui es magnę miserationis et inmense pietatis : tibi confiteor scelera mea : tibi confiteor iniquitates meas : et tibi confiteor omnia peccata mea quę recordari possum. quia peccavi per gulam. per forniacationem. per avaritiam. per iram. per tristitiam. per accidiam. per vanam gloriam atque superbiam. illud et illud feci. Hęc omnia perpetravi : omnibus vitiis plenus sum omnibus inquinamentis inquinatus sum. Ego actu vel cogitatione pollutus sum. Sed tu domine deus omnipotens qui sedes super cherubim et iudicas equitates : qui scrutans corda et renes : cui nihil ocultum manet : cui nihil impossibile est : dele iniquitates meas preteritas et presentes : ut in eis denuo non corruam tua miseratione custodi. Amen.

f. 54b (4) ALIA ORATIO. DOMINE da mihi peccatori confessionem.

Cf. *Patr. Lat.*, CI, 446, 1387 ; *M.P.J.G.*, III, No. 21.

f. 56 (5) INCIPIT CONFESSIO. FISUS. SUM domine te dixisse. nolo mortem peccatoris : sed ut convertatur et vivat. Et iterum. Gaudium ecrit in cęlo super uno peccatore penitentiam agentem : quam super nonaginta novem iustis qui non indigent penitentiam. Scio enim et veraciter credo quia si vis potes me mundare a lepra mea. Unde easdem lepras quibus maculatus sum tibi manifestare studeo.

f. 56b (6) HIC CONFITERE PECCATA TUA DEO[1] ET DIC HIS VERCONFITEOR tibi domine pater cęli et terrę coram hoc sancto altari tuo : et istius loci reliquiis.

Cf. *Tom.*, p. 480. Another form of confession is in *Prec. Lib.*, p. 65, to which Brit. Mus., Cotton MS. Galba A XIV, ff. 98, 88, 99-102 is similar.

f. 63b (7) ORATIO SANCTI AUGUSTINI. DOMINE IESU CHRISTE qui mundum proprio sanguine redemisti.

Cf. *Patr. Lat.*, CXXXVIII, 1317 ('Missal of Flaccus Illyricus'), *M.P.J.G.*, IV, No. 80, also Brit. Mus., Cotton MS. Tiberius C I, f. 85.

f. 64b (8) ALIA ORATIO. PATER PECCAVI in cęlum et coram te.

Cf. *Book of Cerne*, p. 211.

f. 66 (9) ALIA ORATIO. DEUS OMNIPOTENS qui ex nihilo creasti cęlum et terram mare et omnia que in eis sunt : et qui liberasti filios israel de terra aegypti : tres pueros de camino ignis ardentis : danihelum de lacu leonum : susannam de falso crimine : petrum de mari paulum de vinculis : deus qui tobiam inluminasti : et iob a vulneribus liberasti : deprecor te ego peccator et indignus servus tuus per unigenitum filium tuum dominum ac redemptoren nostrum : quem misisti in mundum et tradi-

1. MS. : ADŌ.

distі propter peccata nostra : ut liberes me ab ira tua : ab insidiis diaboli et morte perpetua : et morte subitanea : diesque mei non ante finiri iubeas quam peccata dimittas. per dominum.

f. 66b (10) ALIA ORATIO. O(MNIPOTENS SEMPITERNE DEUS) rex regum et dominus dominus dominantium : creator omnium creaturarum : quę in cęlis sunt : et quę super terram : et omnes abyssos deorsum : qui unigenitum filium tuum dominum nostrum iesum christum de spiritu sancto conceptum et natum de maria virgine : et de sede sancta maiestatis tuę descendere : et carnem humani generis sumere : et crucem passionis pro nobis subire fecisti. Exaudi me miserum et infelicem ad te clamantem et humiliter deprecantem pro universis malis meis quę feci : quia peccavi nimis in vita mea : suadente humani generis inimico : consentiente prava voluntate mea : delectante feditate carnis inmunditię. Peccavi nimis et coram te : et coram angelis tuis : heu mihi quia non sum reveritus faciem tuam. Templum enim corporis mei : de opere iniquitatis coinquinavi : animam meam in carne positam male pollui. Quid ergo dicturus sum miser cum ante conspectum tremende maiestatis tuę venero ad iudicandum? Et si iustus ante te vix salvabitur : ego impius et infelix ubi apparebo ? Da mihi deus meus lacrimas : ut lugere merear scelera mea quę gessi. Succurre mihi deus meus : succurrite mihi sancti angeli priusquam me absorbeat ignus ęternus. Movete lacrime movete : flete oculi mei flumina lacrimarum : inrigate maxillas meas : inrigate genas meas : Quid ultra faciam domine quid respondebo ? Nichil invenio quo fugiam nisi ad te : quia tu es deus meus tu es redemptor meus : tu es spes mea : tu fortitudo mea : tu refugium meum : in te est domine decantatio mea semper : in te confidit anima mea. Precor te antequam discutias me miserere mei. O domini sacerdotes intuimini et videte si est dolor sicut dolor meus. Orate pro me omnes sancti martyres dei. Orate pro me sanctę virgines dei : qui corpora vestra pro christi nomine ad supplicia tradidistis : et certamen forte ad vincendum inimicum habuistis : ut pro cuius amore tanta sustinuistis : cum ipso in cęlestibus vestris intercessionibus in presenti seculo obtinere ęternam beatitudinem premia aliquantulum adipisci merear. Ipso adiuvante qui cum patre et spiritu sancto vivit et regnat in secula seculorum. Amen.

Cf. *M.P.J.G.*, III, No. 23 ; Wilmart "The Prayers of the Bury Psalter", No. xviii.

f. 69 (11) ORATIO MANASSE. DOMINE OMNIPOTENS DEUS patrum nostrorum.

Cf. the version in the Vulgate, e.g. A. C. Fillion's editio decima, Paris, p. 1*.

f. 71 (12) ALIA ORATIO PRO SE IPSO. MANE CUM surrexero.

Cf. *Book of Cerne*, pp. 89, 209 ; F. E. Warren, *The Antiphonary of Bangor*, pp. 84, 96 ; *Prec. Lib.*, p. 38 ; Brit. Mus., Cotton MS. Galba A XIV, ff. 108b, 109 ; *Patr. Lat.*, CI, 490, 1385.

f. 72b (13) ALIA EGO TE dominum iesum christum verum credo.

Cf. *Patr. Lat.*, CI, 603 ; *M.P.J.G.*, III, No. 19.

f. 73b (14) ORATIO PRO SE IPSO. SUSCIPIAT pietas tua domine deus humilitatis meę preces : et erue me de manicus [*sic*] inimicorom meorum et de carnalibus meis desideriis : et de cogitationibus animę meae inmundis libera me : et de omnibus huius sęculi vanitatis eripe me : quatenus te miserante aeternorum flammas tormentorum evadere valeam : atque perpetuam beatitudinem dignus accipere merear. per.

f. 74 (15) ORATIO SIVE CONFESSIO DIVINITATIS. CREDO TE DEUM meum trinum et unum. trinum personis unum natura : id est : patrem ingenitum : filium a solo patre genitum : spiritum sanctum a patre et filio procedentem. Vere tu es trinitas : quę non confunditur et unitas quę non separatur. Quia quamvis distinctę atque inconfusę personę : una tamen maiestas : una voluntas et operatio patris et filii et spiritus sancti. Apud te domine non est fuit et erit : quia non est tibi dissimiliter esse. Omnipotens enim es quia invisibilis et inconprehensibilis : et ineffabilis es. Purga beata trinitas : et inmortalis unitas oculum cordis mei accunctis[1] peccatorum meorum : sordibus ut te lumen incircumscriptum esse videam. Quia illi te vident : qui invisibiliter te forte intellegunt. Et quia non sufficit ad salutem confessio divinitatis sine credulitate suscepte humanitatis. Credo te domine iesu christe fili dei : predictus approhetis[2] *(sic)* : nuntiatum ab angelis : in nazaret de spiritu sancto conceptum : in bethleem de matre virgine natum : in presepio reclinatum : a pastoribus agnitum : octava die circumcisum : a magis adoratum : quadragesimo die in templo presentatum : a parentibus in ęgypto portatum : inde reversum nazareth crevisse : duodecimo anno nativitatis tuę templum ascendisse ibique tuis parentibus nescientibus remansisse : ac deinde per omnes annos in die sollemni pasche templum orationis causa ascendisse. O domine tu solus inter omnes homines fuisti sine peccato : et quare cum peccatoribus ascendebas ad templum : nisi ut nos doceres pro peccatis nostris incessanter orare ? Credo te tricesimo anno in iordane baptizatum : ac deinde quadraginta diebus et noctibus ieiunasse : apostolos ac discipulos vocasse : Cęcos inluminasse : paraliticos curasse : leprosos mundasse : mortuos suscitasse : et multa alia signa fecisse. O domine clementissime omnium creator perfice hęc signa in anima mea quia in me sunt omnes infirmitates iste : id est cecitas : paralisis : lepra : atque mors. Anima enim que peccat ipsa morietur. Animarum amator sana animam meam a cunctis languoribus suis. Credo te a iuda traditum : a iudeis ligatum : et ad domum principis ductum : ibique interrogatum : deinde vinctum presidi oblatum : militibus traditum : sputis linitum : alapis cesum : spinis coronatum : atque vestibus nudatum : in cruce elevatum : aceto potatum : lancea perforatum : sed prius inclinato capite animam sanctam tradidisse. O beatissima domini mei anima sine peccato fuisti : et ideo miserere animę meę miserere atque peccatrici : et tamen in te confidenti. Credo te de cruce depositum : et in monumento sepultum : die vero tertia resurrexise : ianuis clausis ad apostolos intrasse ipsis videntibus manducasse : et quadragesimo die cęlos ascendisse ad dexteram patris sedisse in fine

1. *Sic* MS., for "ab cunctis?"
2. *Sic* MS., for "ab prophetis?"

vero seculi credo venturum et mundum iudicaturum. O domine quid facturus sum ego tunc : quibus sociabor hedis an ovibus ? O quam infelices et miseri perhenniter permanebunt qui a sinistris erunt. Erit eis mors sine morte : ignis sine luce crucificatio sine fine : pena sine termino. Ut ab istorum domine consortio tunc me liberes modo confugio : doce me vitia declinare : et carnis desideria supperare (*sic*) : inimicos diligere : et omnia quę tibi sunt contraria ex toto corde declinare : quatenus in illorum numero esse merear : quibus dicturus es. Venite benedicti patris mei percipite regnum quod paratum est vobis ab origine mundi.

Cf. Wilmart, *Auteurs Spirituels et Textes Dévots*, Paris (1932), chap. v "La prière du symbole de foi", pp. 56-63.

f. 78 (16) ORATIO SANCTI AUGUSTINI. DEUS IUSTITIĘ. DEUS invisibilis.

Cf. *Book of Cerne*, pp. 145, 222 ; *Prec. Lib.*, p. 9 ; *Patr. Lat.*, CI, 598, 1384 ; *M.P.J.G.*, IV, No. 85.

f. 80^{b} (17) ALIA ORATIO. DOMINE DEUS MEUS qui non habes dominum.

Cf. *Book of Cerne*, p. 117 ; *Book of Nunnaminster*, p. 86 ; *Prec. Lib.*, p. 40 ; *Patr. Lat.*, CI, 1399.

f. 82 (18) ORATIO SANCTI GREGORII PAPĘ. DOMINE EXAUDI orationem meam quia iam cognosco tempus meum prope est. presta mihi domine sapientiam et intellectum et inlumina cor meum ut cognoscam te omnibus diebus vitę meę quia tu es deus et non est alius preter te nisi tu solus qui descendisti de cęlo : et inluminasti mariam de spiritu sancto. Te ergo deprecor domine ut inlumines cor meum quia peccata mea innumerabilia sunt valde. Presta mihi domine ut illa merear delere per fidem et veritatem et pro tuo nomine mirabile. et in quacumque die invocaro te velociter exaudire me digneris. Sicut exaudisti tobiam et sarram (*sic*). Effunde mihi lacrimas sicut fudisti aquas super terram : quia obduratum est cor meum sicut petra. Peccavi domine peccavi nimis in vita mea. omnes iniquitates meas ego agnosco. Te peto domine et tibi clamo clamore magno : tu porrige dexteram tuam et libera me de adversario meo : sicut liberasti tres pueros de camino ignis ardentis sidrac misach et abdenago. Ergo domine rex cęlestis. presta mihi patientiam. et continentiam et spem. et fidem. et caritatem. et humilitatem. ut merear perseverare in operibus bonis sicut et cor meum desiderat. Quicquit (*sic*) locutus fui vel cogitavi : aut feci in iuventute mea. Te deprecor domine : et tibi clamo clamore magno in toto corde meo. Te laudo. Te glorifico. Et te magnifico cum sanctis tuis. ut mittere digneris sanctos angelos tuos. et patriarchas et prophetas. et quattuor evangelistas. et apostolos. et martires. et confessores. et sanctas virgines. et omnes sanctos electos tuos. precor et supplico domine iesu christe ut exaudiant me : et prestent ad viam veritatis venire. Peccavi domine et nimis peccavi in homine quanto magis in te deus. ita ut non est numerus operibus malis quod ego miser operavi in iuventute mea. Et tu domine

deus meus rex aeterne glorię : qui me dignatus fuisti redimere de tuo sancto sanguine : et posuisti te in ligno pro me indigno famulo tuo. Non pro meis meritis : sed pro tua magna misericordia. ut tu me eripere digneris propter tuam misericordiam ut non intrem in illum locum pessimum. qui semper est sine refrigerio. et sine splendore. et sine dulcedine est. Et erit sine fine quia in infernum quis confitebitur tibi. neque mors laudabit te. Miserere mihi domini et exaudi me indigno sperantem in te. Sicut exaudisti mariam et martham rogantes te ut ires ad monumentum suscitare lazarum et resuscitatus est. Ita te deprecor domine ut resuscites me de morte mea. ut merear esse ad dexteram tuam audire vocem tuam dicentes (*sic*). Venite benedicti patris mei possidete regnum quod vobis paratum est ab origine mundi. Et sis mihi mitis sicut fuisti meretrici in domo symonis leprosi. Effunde oculis meis lacrimas sicut fudisti ei quando lavit pedes tuos et capillis suis tersit et dimisti eam cum pace. Ita te deprecor domine deus omnipotens. ut dimittas mihi omnia peccato mea antequam morte moriar. Ut non gaudeat inimicus meus in me. Et te deprecor sanctę petre qui tenes claves regni cęlorum ut me salves super terram. Et da mihi domine iesu christe fortitud'nem de cęlo ut vincam diabolum vigilantem et dimicantem contra me. Precor sanctos angelos et archangelos tuos. precor omnes sanctos patriarchas et omnes prophetas. precor omnes apostolos et martyres. et confessores. et omnes sanctas virgines. et omnes sanctos electos tuos ut dignentur intervenire pro me misero et peccatore. Et invoco illos qui ante te domine die hac (*sic*) nocte non cessant clamare dicentes SANCTUS SANCTUS SANCTUS DOMINUS deus sabaoth : ut orent pro me ut merear superare omnes iniquitates meas quas ego infelix commisi ab ineunte ętate mea usque in presentem diem. Et nunc oro ad te domine iesu christe qui es miserator et misericordiam tribuis omnibus invocantibus nomen tuum in veritate. Te deprecor et supplico piissime deus ut exaudias deprecationem meam. et dimitte omnia peccata mea. Qui vivis et regnas in secula seculorum. + Signa me pater. + Signa me filius. + Conserva me spiritus sanctus. Domine deus omnipotens qui creasti animam et corpus meum. exaudi me et conserva me in tua voluntate doce me facere voluntatem tuam quia deus meus es tu. Tibi honor et gloria et potestas et imperium per omnia secula seculorum. Amen.

Cf. *M.P.J.G.*, IV, No. 97 ; "The Prayers of the Bury Psalter" No. xvi ; *Tom.* 529 also Brit. Mus., Cotton MS. Galba A XIV, ff. 21-27^{b}.

f. 86^{b} (19) ORATIO DE AGNITIONE DEI ET DE INDULGENTIA DELICTORUM ET EREPTIONE TRIBULATIONIS. MISERERE DOMINE miserere christe.

Cf. *Prec. Lib.*, p. 123 ; *Patr. Lat.*, CI, 497, 545 also Angers MS. 18 (9th cent. Benedictine Psalter), f. 175^{b} and Boulogne MS. 20, f. 230^{b}.

f. 88^{b} (20) ORATIO AD DOMINUM IESUM CHRISTUM. DOMINE IESU CHRISTE rex virginum.

Cf. *Prec. Lib.*, pp. 16, 140 ; *Patr. Lat.*, CI, 1400 also Montpellier MS. 409 (8th cent. Psalter, use of Notre-Dame, Soissons), ff. 26, 341.

f. 89 (21) ORATIO AD PATREM. Domine deus pater omnipotens qui consubstantialem.

On this and the next three prayers cf. *Patr. Lat.*, CI, 1399 ; *Prec. Lib.*, pp. 14-16, 139-140 ; *M.P.J.G.*, III, nos. 1-4 ; *Tom.*, 525.

f. 89b (22) ORATIO AD PERSONAM FILII. DOMINE iesu christe filii dei vivi.

f. 90 (23) ORATIO AD PERSONAM SPIRITUS SANCTI. Domine spiritus omnipotens qui coęqualis.

f. 90b (24) ORATIO AD SANCTAM ET INDIVIDUAM TRINITATEM. Domine deus omnipotens aeterne et ineffabilis.

Imperf., a leaf is lost after f. 90 so that the beginning of the next prayer is also missing.

f. 91 (25) [Dominator domine deus], *beg.* Salva me per deprecationem virginum.

Cf. *Book of Cerne*, p. 103 ; *Book of Nunnaminster*, p. 58 ; *Prec. Lib.*, p. 11 ; *Patr. Lat.*, 589, 1400 ; *M.P.J.G.*, III, No. 20.

f. 94b (26) ALIA ORATIO SANCTI GREGORII. DOMINE DEUS sabaoth. deus adonai. deus abraham. deus isaac. deus iacob. deus moysi. Deus helię. deus tobie. Exaudi me deus qui exaudisti tres pueros sidrach misach et abdenago consentiente nabucodonosor rege et de validissimo flamorum globo et eripuisti eos inlesos etiam et in vestimentis eorum. libera me domine ab homine malo qui liberasti puerum tuum danihel de lacu leonum : libera me domine ab homine malo qui liberasti susannam de falso crimine. libera me domine ab omnibus insidiis diaboli et artis ejus : qui liberasti beatum apostolum tuum petrum de mari. paulum de vinculis. Domine deus omnipotens qui sedes super cherubim et seraphim : et profunda abyssi intueris da mihi sedium tuorum assistricem sapientiam. et noli me reprobare. sed custodi me ore et corde et ordine dispone in lingua mea. qui posuisti verbum per ipsum in ore moysi ut loqueretur coram rege ęgyptiorum pro populo. Da mihi domine spiritum sapientię et intellectus. spiritum scientię et pietatis. spiritum consilii et fortitudinis. et spiritum timoris domini. et quod timeam nomen tuum. Concede mihi domine gratiam et amorem tuum et impetrationem tuam coram omnibus hominibus qui dedisti gratiam tuam puero tuo ioseph in terra aegipti coram faraonem ut liberaret israel a ventura famis. Libera me domine ab omnibus insidiis artis diaboli et laqueis inimicorum meorum. quos pretendunt calide : non prevaleant adversum me sperantem in te. Domine deus omnipotens fac me fortem et stabilem. contra omnes inimicos meos. et conforta os meum et linguam meam. confirma me in omni bono. auge et multiplica in me omnia que bona sunt vel ad me ex te pertinent. conserva omnes homines qui mihi bona faciunt aut in uno sermone mecum bono participati sunt. Domine dignare convertere corda illorum in bonam pacem. et converte omnem malitiam eorum qui inique cogitant adversum me. et fac mecum misericordiam ut salvus et inco-

lumis possim sperare in te. Effuga domine omnes inimicos meos affacie[1] mea. Et me indignum famulum tuum sperantem in te tua virtute confirma. Deus abraham. esto mihi arma virtutis. Deus isaac esto mihi galeam salutis. Deus iacob esto mihi scutum inexpugnabile contra omnes adversarios meos sive visibiles sive invisibiles. sancti angeli et achangeli domini vos deprecor et supplico.

Imperf., lacuna after f. 96. Cf. Boulogne MS. 20, f. 230.

f. 97 (27) ORATIO AD CRUCEM ADORANDAM. DOMINE IESU CHRISTE filius dei vivi.

Cf. *Prec. Lib.*, p. 13; *M.P.J.G.*, III, No. 30; Wilmart, "Prières Médiévales pour l'Adoration de la Croix", pp. 33, 50, 56; also in Brit. Mus., Cotton MS. Galba A XVIII, f. 22b.

f. 97b (28) ITEM UNDE SUPRA. ADORO TE DOMINE IESU CHRISTE in cruce ascendentem.

Cf. *Book of Cerne*, p. 116; *M.P.J.G.*, III, No. 34; "Prières Médiévales", pp. 24 sq., 37, 51.

f. 99 (29) UNDE SUPRA. DOMINE IESU CHRISTE vexillum sanctę crucis tuę adoro atque indignissimo mecum virtutem illam quam operatus es in cruce animam meam et corpus meum ab omni periculo. ab omni malo. ab omni tribulatione. et persecutione. et infestatione inimicorum meorum iesu christe fili dei vivi. Invoco deum iudeorum omnium seculorum patrem et filium et spiritum sanctum ut signum sanctę crucis sit super me ante et retro ad dexteram et ad sinistram et ad levam subtus me. et intra me sit. Ut me defendat ab omnibus peccatis. et finem vitę meae perducat ut non dominentur mihi inimici mei per te iesu christe : qui cum patre et spiritu sancto vivit.

Cf. "Prières Médiévales", pp. 40 (for the first part), 53 (for the second, "Invoco deum").

f. 99b (30) UNDE SUPRA. CRUCEM TUAM ADORAMUS. et sanctam resurrectionem tuam laudamus et glorificamus. Ecce enim propter crucem venit gaudium in universo mundo. Domine iesu christe vexillum sanctę crucis tuę adoro quia per virtutem illam quam operatus es in cruce animam meam et corpus meum ab omni periculo. ab omni malo. ab omni scandalo. ab omni tribulatione. ab omni persecutione. et infestatione inimici. me salvare digneris. Sancta crux christi per te redemptus sum. per te merear veniam. et indulgentiam meorum percipere peccatorum. Sancta crux salva me quia in te passus est christus salvator mundi. Salva me christe salvator per virtutem sanctę crucis qui salvasti beatum petrum in mari miserere mei. Crux domini mei crucem quam ego semper adoro. Crux mihi salus. Crux mihi refugium. Crux mihi defensio. Crux mihi vita. Crux mihi protectio et adiutorio in presenti vita et futuro iudicio. Invoco patrem et filium et spiritum sanctum ut sit super signum crucis christi defendat me a malis operibus signaculum sanctę crucis diebus ac noctibus. Amen.

---

1. *Sic* MS., for "ab facie?"

The first part is really an Antiphon, cf. "Prières Médiévales", pp. 40 (for the second part, "D.i.c. vexillum"), 39 (for the third, "Sancta crux christi").

f. 100b (31) UNDE SUPRA. OBSECRO te iesu christe fili dei vivi.

Cf. *Book of Cerne*, p. 221 ; "Prières Médiévales", p. 24.

f. 101b (32) UNDE SUPRA. INVOCATIO et benedictio + patris + et filii + et spiritus sancti sit super me + signum sancte crucis : defendat me a cunctis malis. preteritis. presentibus. et futuris. Per signum sancte crucis a persecutione inimici libera me. Prelietur pro me sanctus michahel qui victo dracone in milibus angelorum deo laudes dixit. Intercedat pro me SANCTUS gabrihel qui salutem mundi nuntiavit. Adsit mihi SANCTUS raphael tribuens medicina dei quam mundi obtulit. Auxilietur pro me et intercedat sanctissima maria genitrix domini nostri iesu christi : cum sanctis virginibus. Orent pro me sancti apostoli principes mundi : habentes potestatem dimittere peccata. Adiuvent me sancti martyres victores et triumphatores dei. Sancti confessores adsint mihi ad adorandum ad dominum nostrum iesum christum. ut in suo sancto nomine liberet cor et corpus meum ab omni persecutione et infestatione inimici. Non sit in anima mea iniquitas neque in corpore meo plaga que operare possit diabolus. Custodiat dominus vias meas ne inimicus diabolus in me habeat potestatem : contere eum sub pedibus meis : et da mihi deus cor mundum in nomine sancto tuo : quia tu es deus.

Cf. "Prières Médiévales", p. 39.

f. 103 (33) ORATIO AD SANCTAM MARIAM. TE SUPPLICO virgo SANCTA. mater christi immaculata : puerpera benedicta : beata virgo maria : stella maris splendida : regina celorum digna : aula dei munda : porta christi conclusa : in mulieribus benedicta : super angelos exaltata genetrix christi. Te rogo domina inluminatris ut apud deum tuum immo apud misericordissimum filium tuum : pro meis infelicissimis : vel innumerabilibus miseris peccatis intervenire digneris. Quoniam nullus in creatu dignior te : quia ipse qui creavit te natus est ex te. Proinde nullus libentius audit quam te. Obsecro te dei genitrix ut cum venerit dies obitus mei ex hac presenti vita et anima mea ab hac lutea corporis mei et terre inhabitatione iusseris separari : angelos pacis et consolationis mitte mihi qui ab adversariorum potestate defendat : et ad sedes lucidas quas per meritum non requiro : sed per tuam misericordiam magnam : adipisci non despero. Perduc me christe iesu redemptor atque salvator meus. qui vivis.

Cf. *M.P.J.G.*, III, No. 37 ; *Tom.*, 526 (for the opening invocations, the last part, "Obsecro te", seems to be unique.[1])

f. 104 (34) ALIA. Sancta dei genitrix virgo que dominum verbo incarnatum genuisti : scio quod inmeritus sum tantis pollutis [*sic*] sordibus et tantis

1. I am indebted to the Rector of the Séminaire Français at Rome, H. Barré, for information on prayers 33 and 34.

luxuriis repletus respicere imaginem tuam. Sed certus sum quod ideo deus quem genuisti homo dignatus est fieri ut peccatores vocaret ad penitentiam. Auxiliare ergo mihi sancta dei genitrix ne me derelinquas neque deseras sed iugiter custodi et tuere ubique per eundem dominum.

Cf. *Tom.*, 526 ; Paris, MS. Mazarine 364, (Psalter of Oderisius of Monte Cassino ; Wilmart, *Auteurs Spirituels*, p. 140, note 1.), ff. 22-22^{b}. The version in *Tom.* has "respicere ac deprecari magnitudinem tuam" for "respicere imaginem tuam".

f. 105 (35) ORATIO AD SANCTUM MICHAHELEM. SANCTE MICHAHEL archangeli dei.

Cf. *Book of Cerne*, p. 152 ; *Book of Nunnaminster*, p. 87 ; *M.P.J.G.*, III, No. 72 : *Auteurs spirituels*, p. 212 *sq.*

f. 106 (36) ALIA. Deus qui miro ordine.

Cf. *Missale Romanum*, collect for Michaelmas.

(37) ALIA. Da nobis omnipotens deus : beati archangeli.

Cf. P. K. Mohlberg, *Das Fränkische Sacramentarium Gelasianum* (St. Gall 348), *Liturgiegeschichtliche Quellen*, Heft 1 /2, Münster (1918), No. 1243 ; it is also the *Oratio Super Populum* for Sept. 29 in the *Ambrosian Missal.*

f. 107 (38) ORATIO AD SANCTUM IOHANNEM BAPTISTAM. BEATISSIME IOHANNES BAPTISTA precursor et martyr christi : virgoque sanctissime. optine pro me obsecro sacris precibus tuis : ut donet mihi dominus congruentem abstinentiam : cibi : et potus : cogitationis : locutionis atque operis. Custodiat me ab omni pollutione mentis et corporis. Donet mihi quamdiu subsisto fragibus *(sic)* membris semper segregato : a vitiis militare sibi. AMEN.

Cf. *M.P.J.G.*, III, No. 40 ; *Tom.*, 527.

f. 108 (39) ORATIO AD SANCTUM PETRUM. SANCTE PETRE APOSTOLE electe dei tu confessus es filium dei super te ędificavit dominus ecclesiam suam : tibi tradidit claves regni celorum tibi dedit potestatem ligandi atque solvendi et remittendi peccata : tu es pastor ovium exemplar confessionis exemplar penitentis : doctor aecclesię : ianitor paradisi adiutor electorum : susceptor animarum : et ego miser et peccator et fragilis : quid sum facturus cum venero ad te adiuva me : non recedam confusus propter vitia vel peccata quę male commisi sed potius solve vincula peccatorum meorum qui habes potestatem ligandi atque solvendi in cęlo et in terra. Sanctę petre. Sanctę paule. Sanctę andrea apostoli dei aperite mihi portas iustitię ut in ingressus in eas confitear domino.

Cf. Angers MS. 18 f. 179 ; Boulogne MS. 20, f. 227^{b} ; Paris, Bibl. Nat. MS. lat. 922 (15th cent. Book of Hours of use of Poitiers), f. 50^{b} and Rouen MS. 231 (11th cent. Psalter from St. Augustine's, Canterbury), f. 135.

f. 108^{b} (40) ORATIO AD SANCTUM PAULUM. BEATISSIME PAULE vas electionis quem dominus christus de cęlis vocare dignatus est.

Obsecro te per illius misericordiam qui tantam ad tantam celsitudinem perduxit. Intercede pro me ut salvet et adiuvet me dominus deus tuus. Donet mihi timorem. et patientiam. spem et amorem. Auferat a me fermentum malitię : et nequitię : et donet mihi celebrare continue pascha suum in azimis sinceritatis et veritatis. Per eundem dominum nostrum iesum christum filium suum secum viventem atque regentem deum in unitate spiritus sancti per omnia secula seculorum. AMEN.

Cf. *M.P.J.G.*, III, No. 42 ; *Tom.*, 483, 527.

f. 110 (41) ORATIO AD SANCTUM IOHANNEM EVANGELISTAM. BEATISSIME EVANGELISTA IOHANNES qui meruisti supra domini recumbere pectus : divinitas hauriens archana que docuisti mysteria : mihi quęso indignissimo concede intellegere : ut lucem que splendit in tenebris : et mentis cernere intuitu : et implere valeam opere. quatenus tuis intercessionibus quę vitanda sunt mihi pateant cuncta : et que sunt agenda : committere neglegam : sicque lucido calle rectam concedas gradiendi conspicere viam : et inimicorum vitare laqueos : quatenus in nullo oberrans recto itinere. merear pervenire ad redemptorem iesum christum dominum nostrum. qui cum deo patre et spiritu sancto vivit et regnat in secula seculorum. AMEN.

f. 110^{b} (42) ITEM ALIA ORATIO. DEUS qui per os beati apostoli tui iohannis.

Cf. St. Gall 348, No. 50 ; it is also the *Oratio super populum* for Dec. 27 in the *Ambrosian Missal.*

f. 111 (43) ALIA. Ecclesiam tuam.

Cf. *Missale Romanum*, Collect for Dec. 27.

(44) ALIA. Adsit ecclesię tuę quesumus domine beatus evangelista

Cf. St. Gall 348, No. 55.

f. 112 (45) ORATIO AD SANCTUM STEPHANUM. SANCTE STEPHANE martyr gloriosę primitia sanctis : tu es gloriosus inter choros martyrum. Qui venisti ad dominum de magna tribulatione persecutionem passus propter iustitiam ora pro me misero peccatore qui orasti pro inimicis tuis. Adiuva me sanctę stephane una cum omnibus martiribus amicis tuis.

Cf. Paris, Bibl. Nat. MS. lat. 922, f. 54^{b} and Rouen MS. 231, f. 136^{b}.

f. 113 (46) ORATIO AD SANCTUM AMBROSIUM. ANTISTITUM DECUS alme ambrosi et orthodoxe fidei defensor clarissime. sanctitatem exoro tuam : ut pro me infelicissimo dei omnipotentis deposcas clementiam : ut qui peccatorum pondere gravor : tuarum orationum attolar suffragio. Neque enim de meis presumo meritis : sed de tuę paternitatis miseratione confido. Meque tibi famulatem iugiter a cunctis eripe periculis. Quatenus orationum tuarum fultus suffragio. cunctis erutus incommodis celestis regni premia adipisci merear.

f. 114 (47) ORATIO AD SANCTUM PROTASIUM ET GERVASIUM. GLORIOSISSIMI martyres christi protasii et gervasii quos uterus

profudit fidesque fecit esse germanos flebiles meas preces sumite. Et pro quo vestrum effudistis sanguinem pro me deprecando facite placabilem. Ut eius protectus gratia cunctas inimicorum evadam insidias atque glorię merear perpetuę consortio. Misericorditer largiente. eodem domino nostro iesu christo : qui cum patre.

f. 115 (48) ORATIO AD SANCTUM SYRUM. SANCTISSIME CONfessor christi syre deoque dilectissime. tuam humiliter peto clementiam : ut pro meis intervenire digneris reatibus et sicut tuis sanantur orationibus sic me indignum tuum famulum ab animę et corporis egritudine libera : quatenus opem tuę intercessionis tutus : omnium meorum evadam penam malorum : et societatem invenire merear in regno celorum. AMEN.

f. 116 (49) ORATIO AD SANCTUM MARTINUM. BEATISSIME MARTINE confessor et sacerdos domini : postula. obsecra dominum deum tuum pro me misero et peccatore. Ut expulsis a me cunctis vitiis donet mihi placere sibi in omnibus : et tribuat mihi pacem horum et omnium servorum suorum.

Cf. *M.P.J.G.*, III, No. 45 ; *Tom.*, pp. 483, 528.

f. 117 (50) ORATIO AD SANCTUM VICTOREM. OBSECRO TE sanctissime et deo dilecte christi martyr victor : ut qui per multa corporis vulnera celectem adeptus es palmam : intercedere pro me misero et peccatore digneris. ut tuis salvatus meritis : a multis vulneribus anime liberatum : aeternam merear consequi requiem. AMEN.

Wilmart at *M.P.J.G.*, III, No. 48 lists a prayer with a similar beginning but addressed to St. Cassian of Imola.

f. 118 (51) ORATIO AD SANCTOS APOSTOLOS. SANCTISSIMI APOSTOLI DOMINI mei.

Cf. *Prec. Lib.*, pp. 16, 140 ; *Patr. Lat.*, CI, 1400 ; *M.P.J.G.*, III, No. 44.

f. 119 (52) ORATIO AD SANCTOS MARTYRES. DEUM SUPPLICO omnipotentem subnixis precibus ut qui martyres suos in agone certantes palma victorię coronavit : eos pro felicibus suis meritis sempiterna quoque divinitatis suae gloria glarificavit (*sic*) : mihi inmerito illorum intercessionibus largiri dignetur : diabolica incitamenta vincere : et oblectamenta mundi istius superare.

f. 120 (53) ORATIO AD SANCTOS CONFESSORES. DEUS QUI ES OMNIUM sanctorum confessorum tuorum splendor mirabilis : da misericordiam tuam exemplis eorum et meritis consequi : et eorum gloriosa confessio : usque in finem sęculi mihi capiat regni cęlestis augmentum. AMEN.

Cf. for the opening : H. Lietzmann, *Das Sacramentarium Gregorianum, Liturgiegeschichtliche Quellen*, fasc. 3, Münster, 1921, No. 184.7 ; *St. Gall*, 348, No. 732.

A leaf is missing after f. 120. It probably contained a prayer to monastic saints.

f. 121 (54) ORATIO PRO IMPERATORE. RESPICE DOMINE ad preces humilitatis nostrę et famulum tuum imperatorem. illum : pietate custodi multiplici. Tribue illi domine brachium inexpugnabile tuę virtutis : atque iustitię zona circumda. Et presta ut spiritali repletus scientia : cuncta vitet discrimina : tuoque repletus moderamine : inter prospera humilis : et inter adversa securus : de inimicis semper victor triumphet : regnique sui commoda quieta pace disponat : atque ad tuam beatitudinem post huius terminum vite. letus venire mereatur. per.

f. 122 (55) ORATIO AD SIGNUM BELLICUM BENEDICENDUM. OMNIPOTENS SEMPITERNE DEUS : qui es cunctorum benedictio.

Cf. *Patr. Lat.*, CXXXVIII, 1121 ; M. Andrieu, *Les Ordines Romani du Haut Moyen Age*, I, Louvain (1931), p. 57.

f. 122b (56) ORATIO PRO PATRE VEL MATRE QUOMODO ORA [S?] Omnipotens sempiterne deus : qui cuncta condidisti mirabiliter.

Cf. *Patr. Lat.*, CLVIII, 887 ; *M.P.J.G.*, IV, No. 54 ; *Tom.*, 477.

f. 123b (57) ORATIO AD OMNES SANCTOS VEL PRO OMNI POPULO CHRISTIANO. PIE ET EXAUDIBILIS DOMINE deus noster.

Cf. *Prec. Lib.*, p. 93 ; *Patr. Lat.*, CI, 556, 1387 ; *M.P.J.G.*, II, No. 11.

The last main item in Eg. 3763 is a very long Litany of the Saints (ff. 124b-136b, see further Appendix to this article.) Its beginning is missing but even so it contains 454 names arranged under "martyrum et pontificum, sacerdotum, levitarum, martyrum, confessorum, monachorum" and virgins and holy women together. The only name in capitals is that of "ARNULFE" (f. 128b) and the section including the names of the Archbishops of Milan is : "s. anatalon, s. zosma, s. gai, s. castriciane, s. monas, s. prosper, s. arsati, s. ursine, s. mirocles, s. kalimere, s. materne, s. protasi, s. eustorgi, s. dionisi, s. aureli, s. ambrosi, s. benigne, s. magne, s. geronti, s. dati, s. bassiane, s. filastri, s. zeno". After the saints the following "choirs" are invoked "angelorum, patriarcharum, prophetarum, apostolorum, martirum, confessorum, monachorum, heremitarum, virginum, viduarum, coniugatarum". The MS. closes with various blessings[1] and the Responds "in choro" and Collects at Vespers on the Rogation Days, in a different hand to the original one but contemporary with it.

The evidence for attributing the book to Archbishop Arnulph II of Milan was taken by Warner from the presence of the name

1. Except for the fifth, versions of the blessings will be found in Magistretti, *Pontificale in usum Ecclesiae Mediolanensis, Mon. Vet. Lit. Ambros.*, I, Milan, 1897, p. 73.

Arnulf in capitals in the Litany of the Saints and certain expressions in the confession (prayer No. 6) which he thought denoted that their user was in Holy Orders and apparently in a position of influence and authority. The formulae in the confession are, however, probably only stock phrases to be employed as needed and a comparison with the confessions to be found in other prayer-books makes this the more likely. The position of the name Arnulf in the Litany does indeed suggest the Saint is a personal rather than a local patron. The only distinction the name receives is in the manner of its writing, there is no special pre-eminence in its placing over two-thirds of the way down the list of confessors. It is the prayer to St. Victor (No. 50) which is a further point in favour of the MS.'s ascription, for Archbishop Arnulph founded a monastery at Milan in the Saint's honour and was himself buried there[1].

The Archbishop does not seem to have been a stranger to ecclesiastical ambition. His was a period of the decline of the Papacy and the resurgence of the Milanese see. It will be remembered that in 998 a Council at Pavia thought it necessary to take the name of "Pope" away from Arnulph II[2] and amongst the more well-known rights of the Popes of Rome is that of granting — and wearing — the pallium. Landulph the Elder records that Arnulph II never appeared in public without a "stola"[3]. If this be correctly translated "pallium", and Landulph the Younger uses it in this sense[4], Arnulph by his constant use of the vestment was both abrogating to himself a Papal privilege in the West and copying the custom of Greek bishops in the East. It is interesting that in a group of North Italian works which include the minatures in Egerton 3763, the MSS. of Bishop Warmund of Ivrea[5] and the reliefs of the Golden Altar of Milan[6] bishops besides those presumably entitled to it, such as those of Milan or Pavia, are seen wearing the pallium. Resentment against Papal claims about the vestment was not uncommon and possibly the representations mentioned are

1. *Gesta Archiepiscoporum Mediolanensium*, I, 20, *Patr. Lat.*, CXLVII, 296.
2. *Constitutiones et Acta Publica*, in *Mon. Germ. Hist., Legum* IV, i, p. 51.
3. LANDULFI, *Historia Mediolanensis*, II, 18, *Patr. Lat.*, CXLVII, 869.
4. LANDULPHI JUNIORIS, *Historia Mediolanensis*, i, *Patr. Lat.*, CLXXIII, 1442 ; xxxviii, *ibid.*, 1523.
5. L. MAGNANI, *Le Miniature del Sacramentario d'Ivrea*, Rome, 1934.
6. See the reproductions of the Golden Altar in G. DE FRANCOVICH, *Arte Carolingia ed Ottoniana in Lombardia*, in *Römisches Jahrbuch für Kunstgeschichte*, vi, Vienna, 1942-44, pp. 113-255.

propaganda in the cause. The pallia shown in them have a similar kind of decoration and are of a broad Y-shape which contrasts with the narrow pallia approaching a T-shape common in Ottonian MSS. of the period. In fact the resemblance of the pallia in the Ivrea MSS. and Egerton 3763 to those on the Golden Altar make it probable that the artist of the MSS. used the Altar for a model, quite apart from whatever shape the pallium may have had at Milan *circa* A. D. 1000.

The possession of Milan was of importance for that of the "Regnum Italicum" itself. In 951 Otto I had the support of Archbishop Manasse and six years later Archbishop Walpert fled to him for help against Berengar II of Lombardy. Arnulph II's political ambitions may be represented by the miniature on f. 121^{b} of Egerton 3763 where a haloed bishop wearing a pallium, probably St. Ambrose, gives a lance with a green pennon to a mounted warrior. The miniature is between the prayer for the Emperor and for blessing a war-standard and the warrior could be meant for the Emperor. The lance was an important item in the imperial regalia at the time of Arnulph and had occupied a chief place in the regalia of the old Lombard Kingdom, indeed it seems to have been the peculiar symbol of the "Regnum Italicum"[1]. It may therefore be not too fanciful to see in the present miniature Arnulph's support of the Emperor, probably Henry II, against the Lombard usurper Arduin, even the investiture by the Archbishop of the Emperor with the "Regnum Italicum". It is not possible to say more about the prayer *ad signum bellicum benedicendum* than that Egerton 3763 is amongst the earlier witnesses of it and to note the appropriateness of the phrases "adversarias et rebelles nationes", which could refer to the Lombards under Arduin, and "inimicis christiani populi" which could refer to the Saracens in Italy. It is unfortunate that a lacuna between ff. 120 and 121 deprives us of what may have been a miniature of an Emperor.

The Milanese scriptoria in the 11th century have been discussed by A. Paredi in "Le Miniature del Sacramentario di Ariberto"[2] and his remarks on the coincidence of their revival with that of Benedictinism in Northern Italy may be related to the fact of the monastic origin of so many of the prayers in Egerton 3763. It seems that the so-called Sacramentary of S. Satiro, Milan,

1. P. E. Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, ii, 1955, 22, pp. 492-537.
2. *Studi in onore C. Castiglione, Fontes Ambrosiani*, xxxii, 1957, pp. 702-706.

Bibl. Cap. D 3, 2, is by the same hand as the Prayer-book and Carl Nordenfalk has suggested that Paris, Bibl. Nat. lat. 1126, known as the Gaignières Lectionary, whose dedication verses speak of its writer as coming from Italy, and Dyson Perrins MS. 23, a fragmentary Sacramentary written for Beauvais, are to be associated with the two Milanese books[1]. Nordenfalk considers the Lectionary comes from Fleury and recalls that Gauzlin, Abbot there from 1004, employed a Lombard painter Nivardus to make an "insigni operis crucifixum"[2], which he thinks is the original of the Crucifixion miniature in the Beauvais Sacramentary. Peter Bloch has disagreed with Nordenfalk and regards the Beauvais Sacramentary as a possible work of Eburnant of Reichenau himself[3].

Both in their script and their illuminated initials the four MSS. show so close a style as to be almost certainly by the same writer. Egerton 3763 is in a Carolingian minuscule which looks more to the 10th than the 11th century. The verbal accuracy of the scribe is not perfect, nor is his spacing regular. Small words are often run together or on to the next large one. The bow of *g* is open and the tops of verticals show clubbing. Capitals *I*, *P*, *Q* and *R* frequently have downward hairline strokes appended to the bottom left-hand corner of their uprights, as has *M* to the point of its middle angle. The illuminated initials are under definite Ottonian influence and especially that of Reichenau and the school of Eburnant. Their basis structure is geometric and they are thereby linked with contemporary Milanese MSS. like the Missals of Lodrino or S. Simpliciano, Milan, Bibl. Ambros. A 24 inf. and Cap. D 3, 3 and the already mentioned Ivrea MSS. Some of the initials in Eg. 3763 consist simply of an interlace of gold and silver on a purple ground (e.g. the *V* on f. 1, cf. also the initials on ff. 54[b], 67, 113 and 117), but the majority have a foliage design properly a development of the former technique

1. C. NORDENFALK, *A travelling Milanese Artist*, in *Arte del Primo Millenio, Atti del II Convegno per lo studio dell'arte dell'alto medio evo* ..., Pavia, 1950, pp. 374-380. For the Beauvais Sacramentary see WARNER, *Catalogue, op. cit.*, I, pp. 74-76, II, pl. xxxi and pls. 12-16, in *Das Hornbacher Sakramentar* (*infra*) ; for the Gaignières Lectionary : A. DE BASTARD, *Peintures et Ornements des Manuscrits*, Paris, 1832-1869, pls. 210, 211.

2. *Vie de Gauzlin, abbé de Fleury et archevêque de Bourges, par André de Fleuri*, edited by L. DELISLE, *Mémoires de la Société Archéologique de l'Orléanais*, ii, Paris, 1853, pp. 257-322 : ch. lxi.

3. *Das Hornbacher Sakramentar und seine Stellung innerhalb der frühen Reichenauer Buchmalerei*, Basle, 1956, pp. 108-112.

and in which interlace plays a subordinate part. The foliage has the threeleafed terminals characteristic of Eburnant's school, also the pointed arrow leaves associated with it. The "clamps" which appear to hold Eburnant's initials down are present in blue, sometimes red or gold, as are the trefoil and quatrefoil "studs" similarly part of the style. The main strokes of the initials are frequently of twin gold and silver stems with thorn-like projections from the one overlapping the other, a feature to be found in the Gaignières Lectionary. The final dependence of the style on St. Gall is evidenced by the short-eared animal's head terminals on ff. 97 and 120 of Egerton 3763 which recall for example the initial to Ps. 41 in the Golden Psalter of St. Gall[1] and contrast with the less sophisticated heads in the Ivrea MSS. Another feature traceable to St. Gall is the complex or veined leaf growing upwards or downwards in an initial often in the form of a small "bush" or "tree", although it is not a common occurrence in Arnulph's book.

The S. Satiro Sacramentary and Eg. 3763 belong to what may be called the "Italian" period of their scribe. In it he uses the same basic design as in MSS. of the Ivrea or Bobbio Schools, but his work comes increasingly under the influence of Reichenau, approximates more and more to it, but compared with it remains always of a provincial quality. In the two MSS. executed presumably north of the Alps new influences are to be seen. Whilst the initials of the Gaignières Lectionary show the family characteristics of the two Milanese MSS., there is a strong Franco-Saxon element in the *L* at the beginning of St. Matthew's gospel. The border surrounding the page on which this is (f. 2^b), is very close indeed to that on the Crucifixion page in the Beauvais Sacramentary (f. 2^b). The fullpage initials *VD* and *D* in the latter book are related to a later stage in the development of the art of Reichenau than are the other initials in the four MSS., a stage when interlace and tendrils are growing shorter, thicker and more thong-like[2]. A comparison of the large initials in the Milanese Sacramentary which correspond with the two just mentioned in the Beauvais book, shows in the former a *V* of very simple design and a *D*, whose decoration has a spiral quality and balance of the smaller and larger circles composing it which contrasts with the central concentration of the Beauvais *D*. The

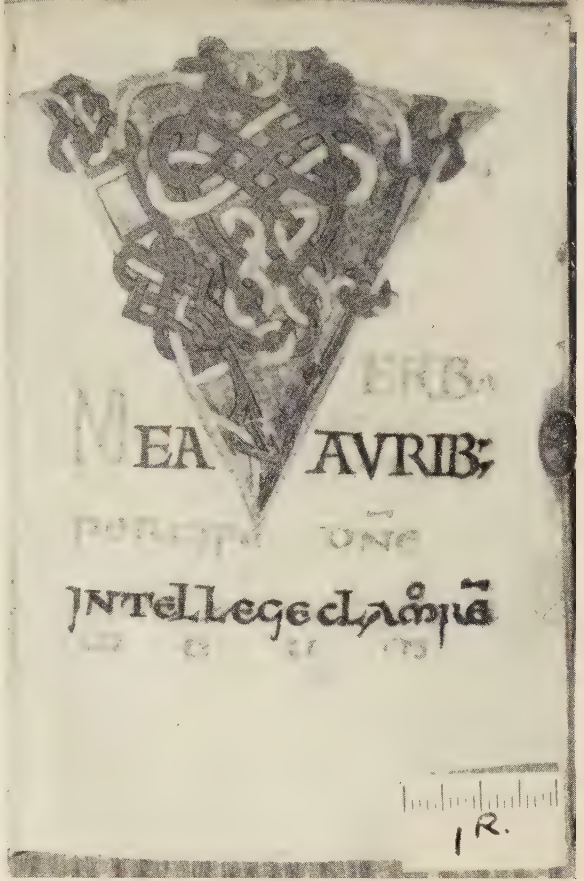
1. J. R. Rahn, *Das Psalterium Aureum von Sanct Gallen*, 1878, pl. v.
2. Cf. C. Nordenfalk on "the second style" of Reichenau, *Early Medieval Painting*, pp. 199, 200.

design of the two large initials in Dyson Perrins MS. 23 is thicker and more organic than the design used by the scribe in his Milanese books but the difference is not so great as to suggest that the Beauvais initials are not by the same hand as the corresponding Milanese ones and Nordenfalk's remarks on the Italianate quality of the Beauvais initials seem founded.

The figures in the Beauvais Sacramentary, the three in the Crucifixion scene on f. 2^b and the two climbing the tops of the pillars on f. 9, show characteristics which relate them to the rest of the illumination in the book. They have a similar thickness of line and modelling which results in a certain lack of balance and gives them an organic quality of expressionism rather different from that typical of Reichenau. Despite the obvious influence of Reichenau on them however they are too eclectic and too far from the Hornbach Sacramentary to be really the work of Eburnant. The monumental and plastic qualities of the latter which link him with the Master of the Registrum Gregorii are lacking. The Beauvais figures are more naturalistic and less idealistic than those in Reichenau miniatures. They share with them however many facial features, including the wide-open eyes with their large pupils and the contours of brow and chin. There seems to be Byzantine influence in the Beauvais Crucifixion and it is interesting to compare it with the Crucifix of Ariberto at Milan, in which also Byzantine influences can be found[1]. The Christ of the Ariberto Crucifix is more emaciated than the Beauvais representation and is a dying rather than a living figure, but there is a resemblance of inspiration and execution between the two works. Both suggest themselves as by an Italian and Nivardus has a good claim to being the illuminator and scribe of Dyson Perrins 23 and of the three MSS. related to it.

He did not however execute the miniatures in Egerton 3763 and probably not the Crucifixion in the S. Satiro Sacramentary. The former, which have been fully described by Warner and reproduced by Johnston, are : the B.V. Mary as an orant, St. Michael delivering a soul from the Dragon, St. John the Baptist, Sts. Peter and Paul, St. John the Evangelist, St. Stephen, St. Ambrose, Sts. Protasius and Gervasius, St. Syrus, St. Martin, St. Victor, two apostles, two martyrs, two bishops, two unidentified saints (perhaps monks) and the picture of the giving of the standard. It is unfortunate that there is no frontispiece to the MS. and

1. De Francovich, *op. cit.*, pp. 223, 224, figs. 217-222.



Egerton Ms. 3763 : f. 1. Initial V

f. 106 b. St. John the Baptist

Egerton Ms. 3763: f. 112 b. St. Ambrose

f. 121 b. The giving of the standard

it is therefore unknown whether it ever included a representation of the Deity. The miniatures face the appropriate prayers (the prayer that should accompany the last but one miniature is lost) and have a definitely inconophile character, enhanced by the frontal and static pose of the figures represented, except for St. Michael and the archbishop with the standard. Moreover, the figures represented are standing, inconographically the attitude of a helper of those who pray to him. The existence of this cycle of pictures in a book of prayers from Italy and belonging to a centre and person with known relations with Constantinople[1] is interesting in view of the parts played by Italy and the Frankish Empire north of the Alps in the iconoclast struggle and the fact that few cult-figures of saints have survived from Carolingian and Ottonian times. The Book of Cerne has pictures of the four evangelists accompanying their respective versions of the Passion and the Prayerbook of Charles the Bald shows the Emperor before Christ, whilst the only other of the early books of devotions to have illustrations is that of Otto III at Pommersfelden. Neither the pictures of the evangelists nor those of an Emperor before the Deity come properly into the same category as the miniatures in Eg. 3763.

Stylistically, these are from the same atelier as those in the Ivrea MSS. to which also the Crucifixion miniature in the Sacramentary, Milan T 120 sup., should be attributed[2]. In "Die Italienische Malerei im 11 Jahrhundert[3]" G. Ladner divided the miniatures in the Sacramentary of Warmund into four groups, a position which was attacked by Magnani in his edition of the MS. Apart from the miniatures on ff. 32, 34 and 160^b, clearly by another artist, the remaining ones in Warmund's book show such likeness of technique and design as to be mainly by one hand. The differences of quality in them are likely to be caused by the presence or absence of exempla, many of which were probably of Byzantine origin from the pictures they influenced, e.g. the Nativity on f. 17^b or the Dormition on f. 100. When exempla are lacking, conventional, rather ungainly figures are produced with similar facial profiles but sureness is regained when dealing with ceremonies surrounding death and burial which the artist must

1. Arnulph II was ambassador to fetch Otto III's bride from Constantinople, see further A. Bosiso, *Rapporti fra Milano e Bisanzio nell' Alto Medioevo*, in *Studi Storici in memorie A. Mercati, Fontes Ambrosiani*, xxx, 1956, pp. 97-121.

2. Picture in Paredi, *op. cit.*, fig. 10.

3. *Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen in Wien*, N.S., v, 1931, pp. 130-151.

have seen. The miniatures in Egerton 3763 seem to be by the main artist of the Ivrea group. There are the same characteristic chevron folds on the tunics of the saints as on those of the Ivrea figures, similar composition of faces and treatment of hair, similar ornamentation on the sleeves of dalmatics. The warrior figure of St. Victor in Egerton 3763 is close to the sleeping guards in Warmund's Sacfamentary, that of St. Ambrose to that of St. Silvester. For originals of the miniatures in the prayer-book Warner suggested frescoes or mosaics in one or other of the churches at Milan. Some confirmation of this is afforded by the gold "frame" around the face of Our Lady on f. 102^{b} which recalls the "trimming" of shapes with gold cubes which was a standard practice of Byzantine mosaicists. However, there is definite Reichenau influence on the miniatures and Swarzenski's remarks in 1903[1] about Reichenau influence on Italy, including the Ivrea MSS., are confirmed by an examination of the miniatures in Egerton 3763.

It is not the only MS. supposed to have been written at Milan during the reign of Arnulph II. What was perhaps the original part of a historical collection now at Bamberg, MS. Hist. 3[2], has the colophon "Codicis hanc partem pauli (*sc.* diaconi). conscripserat igitur / Presulis arnulfi promtus pia iussa secutus". The scribe's hand is not of the standard of Egerton 3763. It is more cramped and has some old fashioned forms. Its probable date is *circa* A.D. 1000 and the suggestion that it was one of the collection of Italian books formed by the Emperor Otto III will be found in J. W. Thompson's *The Medieval Library*, Chicago, 1939, p. 216. Recently Paredi has asserted the truth of the tradition which assigns the Sacramentary of S. Satiro to the possession of Arnulph II's successor, Ariberto da Intimiano. He founds his case on two premises, the episcopal character of the book, and the iconography of the crucifix on f. 102 of it, supported by the record of other works of art connected with Ariberto in which a crucifix figures. The first premise seems founded but the second cannot be certain. All that can be said is that two books exist, apparently in the same hand, which have claims to

1. G. Swarzenski, *Reichenauer Malerei und Ornamentik im Übergang von der Karolingischen zur ottonischen Zeit*, in *Repertorium für Kunstwissenschaft*, Berlin, 26, 1903, p. 494.

2. F. Leitschuh, *Katalog der Handschrifte der Königlichen Bibliothek zu Bamberg*, I, part ii, 1895. I am idebted to Dr. Florentine Müttherich for help in securing photographs of the MS. in question.

association with two successive Archbishops of Milan of the first part of the 11th century. The claim of Egerton 3763 to have belonged to Arnulph has internal evidence to support it, that of the S. Satiro Sacramentary to have belonged to Ariberto only a tradition. It cannot be excluded that as Ariberto overshadowed Arnulph in fame, so the tradition of ownership by him was stronger than the tradition—or truth—of ownership by Arnulph. However, the two books are important witnesses of the work of the Milanese scriptorium of their time and of the work of an interesting scribe and illuminator whose later development can be followed to a certain extent and probability. It is the peculiar position of Egerton 3763 to stand in time and content at the beginning of that development of private devotion and prayer which was the great contribution of the 11th century to the history of the spiritual life[1].

APPENDIX

THE NAMES IN THE LITANY OF THE SAINTS IN EGERTON 3763

F. 124[b]. *In christi nomine incipit Letania.*

Lacuna as far as :

f. 125	S. philemon	S. policarpe	S. foca
	S. eraste	S. thelesfore	S. pioni
	S. priscille	S. caliste	S. pontiane
	S. aquila	S. valeri	S. silea
	S. apollo	S. quirine	S. nestor
	S. filea	S. romane	S. eugeni
	S. line	S. babila	S. martiane
	S. clete	S. polichroni	S. apolloni
	S. clemens	S. eleutheri	S. desideri
	S. cleopa	S. petre	S. savine
	S. anaclete	S. achilla	S. vigile

1. An interesting question of Milanese influence is posed by Brit. Mus. Cotton MS. Tiberius C I. Notices of the MS. are in the introduction to the Pontifical of Archbishop Bainbridge of York, published by the Surtees Soc., lxi, and KER, *op. cit.*, pp. 260, 261. On ff. 43—the end (f. 203[b]) is a Pontifical probably used first at Sherborne and then at Salisbury after the removal of the see thither in 1078. The original part of the Pontifical is mainly from the so-called *Ordo Romanus Antiquus*, but on ff. 50[b], 51 the Canon of the Mass on Maundy Thursday, after the blessing of the oil of the sick, runs into the Ambrosian, not the Roman, doxology and introduction to the Pater Noster. The notation in the book is of the tradition of St. Gall and it probably belonged to Hermann, last Bishop of Sherborne and first of Salisbury. He was a native of Lorraine, but it is impossible to say when be acquired the MS.—during his journey to Rome in 1050 ?—during his sojourn at St. Bertin's from 1055-1058 ?—or at some other time.

Omnis chorus martyrum et pontificum orate pro nobis
S. nicomedis
S. faustine
S. iustine
S. gavine
S. marcelle
S. marcelline
S. theodorite
S. metrodore
S. eleutheri
S. prissi
S. iuventi
S. parmine
Omnis chorus sacerdotum orate pro nobis
S. procore
S. philippe
S. parmena
S. thimon
S. felicissime
S. agapite
S. euple
S. sisinni
S. proti
S. iacincte
S. hilarine
S. pamphile
S. rustice
S. cesari
S. maure
S. iason
S. ciliace
S. luca
S. muce
S. stephane
S. laurenti
S. vincenti
Omnis chorus levitarum orate pro nobis
S. processe
S. martiane
S. ursicine
S. iocundiane
S. martialis
S. iohannes
S. paule
S. ciriace
S. valeriane
S. maxime
S. marcelliane
S. marce
S. chromati
S. tranquilline
S. claudi
S. nicostrate
S. grisante
S. adriane
S. pantaleon
S. bonefati
S. erasme
S. iuvenalis
S. calocere
S. secunde
S. gordiane
S. theodore
S. carpofore
S. agricola
S. fortunate
S. cassiane
S. antonine
S. domnine
S. sergi
S. bache
S. canti
S. cantiane
S. cantianille
S. proti
S. grisogone
S. igne
S. simpliti
S. felitiane
S. aureliane
S. geminiane
S. eutiti
S. sire
S. anastasi
S. honorate
S. ianuari
S. silane
S. felix
S. phylippe
S. martialis
S. gangari
S. sichari
S. innocenti cum sotiis (*sic*) suis intercedite
S. mauriti cum sotiis
S. dionisi [suis
S. simphroni
S. silvane
S. simphroniane
S. luxori
S. rebustiane
S. abdo
S. semnes
S. maxime
S. quintine
S. severe
S. saturnine
S. severiane
S. victorine
S. carpofore
S. petre
S. florens cum sotiis
S. mames [suis
S. agapite
S. dalmati
S. albine cum sotiis suis
S. hermes
S. victor
S. nabor
S. georgi
S. protasi
S. gervasi
S. nazari
S. celse
S. victor
S. candide
S. exuperi
S. cosma
S. damiane
S. antime
S. leonti
S. euprepi
S. vite
S. genesi
S. sebastiane
S. quirice
Omnis chorus martyrum orate pro nobis
S. meltiades
S. silvester
S. damase
S. innocenti
S. leo
S. gregori
S. athanasi
S. spiridion

S. gregori
S. basili
S. alexander
S. fulgenti
S. ysidore
S. eugeni
S. severe
S. innocenti
S. anatalon
S. zosma
S. gai
S. castriciane
S. monas
S. prosper
S. arsati
S. ursine
S. mirocles
S. kalimere
S. materne
S. protasi
S. eustorgi
S. dionisi
S. aureli
S. ambrosi
S. benigne
S. magne
S. geronti
S. dati
S. bassiane
S. filastri
S. zeno
S. hilari
S. briti
S. remedi
S. syre
S. iventi
S. epiphani
S. enodi
S. crispine
S. augustine
S. maxime
S. euxebi
S. honorate
S. exuperanti
S. gaudenti
S. agapite
S. agabi
S. iuli
S. iuliane
S. abundi

S. martiane
S. sulpiti
S. postumiane
S. galle
S. remigi
S. desideri
S. germane
S. lupe
S. pauline
S. severine
S. dionisi
S. marcelline
S. hetheri
S. severine
S. aper
S. urse
S. patrici
S. melane
S. ARNULFE
S. procule
S. helene
S. severine
S. albine
S. iacobe
S. medarde
S. winfrede
S. laurenti
S. guthberte
S. petroni
S. bonefati
S. nari
S. blasi
S. menna
S. nicola
S. gelasi
S. imerame
S. otmari
S. columbane
S. machari
S. viator
S. narne
Omnis chorus confessorum orate pro nobis
S. antoni
S. paule
S. nathanahel
S. hilari
S. arseni
S. bonefati
S. muci

S. pafnuti
S. pachomi
S. orosiesis
S. iohannes
S. moyses
S. serapion
S. didime
S. apelles
S. abraham
S. evagri
S. nitria
S. fronto
S. zosima
S. benedicte
S. placide
S. maure
S. constantine
S. simpliti
S. honorate
S. equiti
S. severe
S. florenti
S. eutihi
S. scole
S. pambo
S. beniamin
S. sire
S. copres
S. pastor
S. agatho
S. afrates
S. cheremon
S. nesteros
S. ioseph
S. serene
S. piamon
S. geronti
S. spetiose
Omnis chorus monachorum orate pro nobis
Sca. helisabeth
S. felicitas
S. perpetua
S. agatha
S. agnes
S. lutia
S. cecilia
S. anastasia
S. genophefa
S. scolastica

S. eulalia
S. eugenia
S. tecla
S. pelagia
S. eufimia
S. cristina
S. iulitta
S. iulia
S. iuliana
S. affra
S. eufraxia
S. potentiana
S. praxedis
S. beatris
S. prisca
S. sotheris
S. segolina
S. susanna
S. maximilla
S. lucia
S. martha
S. brigida
S. valeria
S. crescentia
S. iusta
S. iustina
S. grata
S. theodote
S. columba
S. romula
S. eufroxina
S. spetiosa
S. basilissa
S. uualperga
S. martina
S. savina
S. hirena
S. mustiola
S. concordia
S. aurelia
S. seraphia
S. dalia
S. natalia
S. inglonia
S. astola

S. tarsilia
S. felicis
S. felicissima
S. pistis
S. elpis
S. agapis
S. sophia
S. simphorosa
S. getulia
S. rufina
S. radegunda
S. secunda
S. margarita
S. fausta
S. geminiapis
S. reparata
S. maria
S. luceia
S. ciprianis
S. febronia
S. marcellina
S. candida
S. petronilla
S. hirronia
S. agapa
S. chronia
S. grisogonis
S. corona
S. helena
S. liberata
S. brigida
S. aureliana
S. somula
S. anna
S. magna
S. flabia
S. taesis
S. aberlinga
S. victoria
S. latina
S. elaria
S. helina
S. emiliana
S. gordiana
S. ursina

S. rachael
S. zelfa
S. crasta
S. tranquillina
S. eulilia
S. melia
S. albina
S. ingelsenda
S. blandina
S. merentiana
S. migdonia
S. balbina
S. margoriana
S. apra
S. matrona
S. paula
S. musa
S. metella
S. sicola
S. margorella
S. flavina
S. marcellosa
S. aferella
S. dionisia
S. domitilla
S. daria
S. constantia
S. felicula
S. plautilla
S. gaudentia
S. trapetia
S. barbara
S. alexandria
S. paulina
S. sarra
S. apollonia
S. privatula
S. melania
S. datiana
S. galla
S. gaudentia
S. sicharia
S. marcedonia
S. claudia
S. basilla

Department of Manuscripts,
British Museum, London.

D. H. Turner.

THE CISTERCIAN REFORM AND THE GENERAL CHAPTER OF 1667*

After four decades of fruitless debates and incessant litigation it was only under the reign of Pope Alexander VII (1655-1667) that the problem of the reform of Cîteaux seemed to approach the long desired settlement. The pontiff took an active interest in the matter, ordered the leading representatives of the warring factions to Rome, established a special congregation of cardinals and prelates as a court of arbitration, which, after nearly two years of delicate negotiations, produced a compromise solution. The official brief, in the form of an apostolic constitution known as the *In suprema,* was sealed by the Pope on April 19, 1666[1].

By then, however, the issues involved had grown so complex and the atmosphere so tense that the expected pacification could not be achieved merely by the stoke of a pen.

Although the conservative majority of the Cistercian Order —rallied around the commanding figure of Claude Vaussin, abbot of Cîteaux—readily admitted that a reform was necessary and imminent, the same group stubbornly resisted the pressure of a radical minority known as the Strict Observance actually under the leadership of Jean Jouaud, abbot of Prières. Curiously enough, in matters of discipline the two groups were not far apart. The difference consisted chiefly in dietary practices, the Strict Observance insisting on the return to perpetual abstinence, while the majority, or Common Observance, emphasized the validity of a long obtained and practiced dispensation. But as the increasingly bitter dispute dragged on, it was turning into a personal feud among the leaders of the discordant parties, each seeking to capture key positions in the Order, ready to crush the opposition by the force of authority.

In choosing methods and engaging allies for the desired end neither side was particularly discriminating. Ultimately, how-

---

* With the support of a grant from the American Philosophical Society.

1. See for background the author's previously published studies: *The Antecedents of the Apostolic Constitution of Alexander VII "In suprema" (1666)* in *Analecta S.O.Cist.*, XIV (1958), 117-126; *Pope Alexander VII and the Cistercian Observances,* in *The Catholic Historical Review,* XLV (1959), 1-23.

ever, the leaders of the Strict Observance decided to ride on the tidal waves of current Gallicanism. In their drive for power they sought the support of secular courts and applied consistently the coercion of royal decrees while the Common Observance looked to the Holy See for protection. Naturally, the attitude of the Strict Observance was greatly resented in Rome and despite high ascetic standards the movement enjoyed little sympathy at the *curia*.

Well aware of the strained relations with the Holy See, it was only with the greatest reluctance that the Strict Observance obeyed the summons of Alexander VII and participated in the Roman negotiations (1664-1666). Abbot Vaussin, on the other hand, eagerly exploited the embarrassment of his opponents. While presenting a plan of moderate reform universally applicable throughout the whole Order, he labelled the Strict Observance as a schismatic faction animated by a few restless and power-hungry individuals. Unfortunately, the performance of the chief delegate of the Strict Observance, the recently converted abbot of La Trappe, Armand de Rancé, unwittingly substantiated the validity of Vaussin's charges. Instead of soothing the differences and working for a realistic compromise, Rancé stubbornly insisted to the end that only his observance was worth surviving and continued to press, as the minimum of his demands, for full autonomy and right of unlimited expansion.

The publication of the *In suprema* was the crowning achievement of Vaussin's adroit diplomacy; the document denied autonomy for the Strict Observance, but approved Vaussin's moderate program for a universal reform. The same brief, however, praised the austere way of life of the "abstinents" and obliged Vaussin to protect and propagate their exemplary discipline. Moreover, as a gesture of appeasement, the Pope determined that on the occasion of the future triennial General Chapters the Strict Observance must be represented in the all-important committee of *definitorium* by ten abbots, the same number as the representation of the far more populous Common Observance. According to the same decree, the first such General Chapter was to be held in the month of May, 1667, in order to provide for the practical enforcement of the reform.

Before the execution of the brief, however, it had to be presented to Louis XIV for his royal approval, which in view of the support given to the Strict Observance by the government thus far, was not entirely a matter of course. In an atmosphere of rampant

Gallicanism it was understandable that the Strict Observance, defeated in Rome, tried everything possible to score a victory in Paris by thwarting the promulgation of the papal constitution in France.

When Rancé, on his return from Rome, arrived at Paris[1], he reported immediately to Jouaud the discouraging results of his mission. The aging veteran of the war of observances, wasting no time, hurried to the Court and denounced the brief even before it reached Paris[2]. Jouaud's reception, however, was obviously cooler than he had anticipated. It was his great misfortune that the stanchest supporter of the Strict Observance at the Court, Queen Anne of Austria, had died less than four months before, and the frivolous young monarch was rather indifferent toward the matter.

The disappointed but undaunted Jouaud, as soon as a copy of the brief was made available to him, in the pursuit of finding a wider support for his cause, published a pamphlet of biting criticism against the document[3]. He charged that the new apostolic constitution, contrary to the Pope's professed intentions, ruined the Strict Observance, while the purported general reform was illusory and hypocritical. He further argued that the papal intervention in the whole affair was unwarranted ; moreover, it was an affront to royal prerogatives and a challenge to the freedom of the Gallican church[4].

Meanwhile, in anticipation of difficulties in the way of royal approval of the brief, the papal diplomacy proceeded with the utmost circumspection[5]. The official text of the document was dispatched to the nuncio at Paris, Carlo Roberti de'Vittorii, who was instructed to co-operate in every further move with Vaussin[6]. Upon the request of the nuncio, Vaussin visited him at Paris,

1. Louis Dubois, *Histoire de l'abbé de Rancé et de sa réforme* (Paris, 1866), I, pp. 327-328.

2. Archivio Segreto Vaticano, Nunziatura di Francia, 131, fol. 402, and 132, fol. 55. The material in the Vatican Archives has been exploited with the generous co-operation of the Rev. Polycarp Zakar, S.O.Cist., Rome.

3. Paris, Bibliothèque Nationale, Ld[17] 64.

4. There is a manuscript memorandum addressed to the king by the Strict Observance, in Bibl. Nat., Ms. Français, 10565, fol. 1, adding to the charges against Vaussin that he was ready to admit anybody to the Order without vocation, even the children of the serfs of Cîteaux, in order to boost the membership of his observance. The king was requested to commit the investigation of these and other charges to the *parlement* of Paris.

5. See this material chiefly in Arch. Segr. Vat., Nunz. di Francia, 131, fols. 369-458 and 132, fols. 25-139.

6. Nunz. di Francia, 316, fol. 14.

and after due consultation, the abbot drove out to Saint-Germain-en-Laye in order to explore the current humor of the Court[1]. There, the friendly chancellor, Pierre Séguier, assured him that the King had already been informed about the brief, seemed to be pleased with it, and was ready to receive it from the nuncio. Vaussin rushed back with the good news to Paris, and on June 1, he and the nuncio jointly presented the brief to the King at Versailles.

The audience turned out to be an unexpectedly smooth and pleasant affair. The nuncio assured the King that by reaffirming the authority of Cîteaux within the Order the brief served the interest of France ; as to the interest of the Strict Observance, if Jouaud cared more for the reform than for his personal aggrandizement, he should be satisfied, for the brief guaranteed the protection and expansion of the Strict Observance. The King, apparently in a jocular mood, chuckled and remarked that he was not so certain about Jouaud's satisfaction over the brief, but otherwise, he gave to the nuncio every assurance of his understanding of the Pope's intentions[2].

The examination of the brief, then a mere formality, was entrusted to a committee headed by Séguier[3]. Jouaud, who was officially consulted during the subsequent process, softened somewhat his rigid attitude but still warned the King that under the pretention of a general reform Vaussin merely wished to stifle his observance. In the royal council all opposition to the brief

---

1. Nunz. di Francia, 131, fols. 368, 389. See for the role of Séguier, François A. GERVAISE, *Histoire générale de la réforme de l'ordre de Cîteaux en France* (Avignon, 1746), p. 358. On May 22, Vaussin invited Pierre Henry abbot of Clairvaux to accompany him to Paris but there is no evidence for the latter's co-operation. Archives départementales de l'Aube (Troyes), 3 H 3276.

2. Arch. Segr. Vat., Nunz. di Francia, 131, fol. 402. On the point of view of the king, there is a revealing passage in his memoirs where he reflected, in retrospect, on this particular affair : "Les premiers (the Common Observance), qui paroissoient les plus sincères, avoient pour eux l'autorité de leur général, et sembloient en effet ne rechercher autre chose que de rassembler tous les membres désunis, sous l'autorité de leur véritable chef ; les derniers (the Strict Observance), qui vouloient paroître les plus zélés, mais qui peut-être n'étoient que les plus factieux, avoient à leur tête quelques abbés particuliers, et demandant avec chaleur une réforme plus austère, se promettoient apparemment de couvrir, sous un prétexte si spécieux, la cabale qu'ils avoient formée pour s'affranchir de la jurisdiction du général. ...Mon jugement fut en faveur de la bulle et du général, en quoi, outre les raisons du fond qu'il seroit ennuyeux de vous rapporter, je considerai qu'il étoit avantageux à l'état de conserver, sous l'obéissance de ce chef d'ordre, tous les étrangers qui offroient de s'y ranger aux conditions portées par le bref." *Œuvres de Louis XIV*, ed. GRIMOARD (Paris, 1806), II, 176-178.

3. GERVAISE, *op. cit.*, pp. 358-359.

was outweighed by the support of Colbert and Lionne. On July 14, 1666, the *In suprema* was approved, its promulgation and execution ordered by a royal patent[1]. Roberti, when reporting the gratifying news to Rome, did not forget to enclose a copy of Jouaud's latest pamphlet against the brief. The Pope's reaction to the latter was not recorded but he expressed his satisfaction over the King's prompt co-operation and instructed the nuncio to convey the same to Versailles. Vaussin, too, received a congratulatory message in the name of Alexander VII through Cardinal Celsi, wishing success to the forthcoming Chapter and the execution of the reform[2].

The triumphant Vaussin hurriedly converted his diplomatic success into more tangible gains. Still in Paris, he took over the College of Saint Bernard, thus far the headquarters of the Strict Observance. It was in this house that on August 1, he sent to each abbot of the Order his invitation to the General Chapter, to be opened at Cîteaux on May 9, 1667 ; while outlining the magnitude of the task that lay ahead, he expressed his hope that peace would follow the re-establishment of discipline throughout the Order. The same circular urged attendance in the strongest terms[3].

Despite the encouraging initial success, it was doubtful, however, that the expression of official optimism for a bright future was the voice of a deeply rooted conviction. Those who had sufficient acquaintance with the problems as well as with the usual tactics and legal maneuvers of the fighting parties, had to admit that the final reconciliation was beyond the horizon. The Strict Observance, firmly ensconced in about one third of Cistercian monasteries in France under the tight control of capable leaders, enjoyed a practical independence during the past decade under royal patronage. It stood high in reputation for strict asceticism and was enthusiastically supported by an influential

1. See the document of royal approval followed by the act of registration by the *Grand Conseil* on Aug. 6, Bibl. Nat., Ms. Fr. 18696, fols. 322-330. In opposition to the text of the *In suprema*, however, the king insisted on the validity of previously made contracts between the two observances granting pension to all those who voluntarily submitted themselves to the rule of the Strict Observance.

2. Roberti's report in Arch. Segr. Vat., Nunz. di Francia, 315, fol. 20. Celsi to Vaussin : Paris, Archives Nationales, L. 747, doss. 16, No. 106, dated Sept. 7, 1666.

3. The occupation of the College is mentioned in Nunz. di Francia, 132, fol. 139. —See the *indictio* of the Chapter in J.-M. Canivez, *Statuta Capitulorum Generalium Ord. Cist.* (Louvain, 1939), VII, pp. 438-440.

circle of French aristocrats. To be sure, the most recent events indicated that the Strict Observance was losing ground at the royal court, yet the meek surrender of the "abstinents" could not realistically be expected. Besides, there was considerable dissatisfaction with the brief even among the ranks of the Common Observance ; not only the slothful and indifferent grumbled against the reform, no matter how moderate, but even the well disciplined congregation of Upper Germany had objections against it. There, the target of criticism was not so much discipline as matters of administration, but there was no doubt about their readiness to raise their powerful voice against certain points of the brief[1].

It must have been, then, with sinking heart that Vaussin turned to the task of making the necessary preparations for the approaching Chapter.

Naturally, the Strict Observance looked into the immediate future with even greater perplexity. Since the simple acceptance of the Roman verdict had not even entered the mind of Jouaud and his followers, they were confronted with a crucial dilemma. In their vision, participation in the Chapter necessarily involved protestation against the apostolic constitution which would lead inevitably to their condemnation as rebels and schismatics by a hostile majority. On the other hand, passive resistance by boycotting the Chapter and ignoring its expected resolutions, was equivalent to open defiance against both Pope and King. Jouaud was inclined to choose the second alternative but among his fellow-abbots the spirit of moderation prevailed. The much respected Rancé, trusting the strength of "abstinent" votes in the *definitorium*, urged active participation. When the same advice came from the sympathetic first president of the *parlement* of Paris, Guillaume de Lamoignon, Jouaud changed his attitude and representation in full numbers was resolved[2].

The General Chapter, the legislative assembly of all abbots of the Order, was originally an annual convention held at Cîteaux, but the wide expansion of the Order made its regular attendance by the representatives of distant countries difficult, even impossible. Later, the formation of independent congregations and the almost continuous disturbances of wars further reduced the number of participants and eventually chapters were held only

1. See the records of a German abbatial convention dealing with the matter on Feb. 17, 1667, Karlsruhe, Generallandesarchiv, 98/2080.

2. GERVAISE, *op. cit.*, pp. 360-361.

occasionally and were poorly attended. Most recently, the interminable lawsuits over observances carried on before various civilian and ecclesiastical authorities rendered the convocation of Chapters rather pointless. In fact, the last General Chapter, held in 1651, while solving nothing, only added fuel to the fire of mutual animosities. Now, however, the Chapter had somewhat better chances for success. It was not expected to work out a mutually acceptable formula for reform and peaceful co-operation ; all these had already been done in Rome and the task of the convention was limited to the speedy execution of the apostolic constitution. This, supposing a minimum degree of sincerity and obedience to the Holy See, was a possibility.

As an encouraging sign, the Chapter turned out to be the best attended convention of the century. On the eve of the opening date, May 8, 1667, forty abbots and 150 other delegates of lesser rank assembled at the city of Dijon and proceeded in a colorful cavalcade toward Cîteaux, under the watchful eyes of curious burghers[1]. As always, the wast majority of participants were representatives of French abbeys ; this time, however, a conspicuously strong contingent, among them seventeen abbots, appeared from the ranks of the Strict Observance. Of the foreigners, the largest group was made up of Swiss, Germans and Austrians. The Portuguese, Castilian, Lombard and Polish congregations sent no delegates at all, and even the Belgian abbots remained absent for fear of war. Other countries were only nominally represented.

The solemn inauguration took place as scheduled, on the morning of May 9. It was followed by the intricate procedures of election of officials and organization of various committees. The Chapter, holding two formal meetings each day, remained in session until May 16. The negotiations covered a large variety of subjects but here only those can be considered that concerned the crucial problem of reform and the interrelation of the two observances[2].

---

1. On the Chapter of 1667 there are two rather colorful eyewitness reports : one by a Swiss delegate, Joseph MEGLINGER, *Descriptio Itineris Cisterciensis...* (Lucernae, 1667), reprinted also in Migne, P.L., 185, cols. 1565 ff. ; excerpts of the same with some learned comments by Henri CHABEUF, *Voyage d'un délégué Suisse au chapitre général de Cîteaux en 1667* (Dijon, 1885) ;—the other and much shorter by abbot Laurentius Scipio of Ossegg (Bohemia), published in *Cistercienser-Chronik*, VIII (1896), 289 ff., 321 ff. ; unfortunately, both accounts detail only the outside, public events of the Chapter.

2. The official records of the Chapter survived in many copies both in print

The first important item on the agenda was the organization of the key policy-making committee of twenty-five abbots, the *definitorium*. The abbot of Cîteaux and the four proto-abbots, those of La Ferté, Pontigny, Clairvaux and Morimond, were members by their office, while the remaining twenty were appointed by these five, each naming four other abbots of their respective filiation. According to the *In suprema*, two of the four appointees by the proto-abbots had to be chosen from the Strict Observance. Since none of the proto-abbots sympathized with the Strict Observance, it was rather surprising that they nominated the two most uncompromising "abstinents", Jouaud and Rancé, as *definitors*. Yet, the Strict Observance was by no means satisfied. The impetuous abbot of Foucarmont, Julien Paris, was conspicuously bypassed by Vaussin ; Pontigny appointed as "abstinent" the Swiss abbot of Hauterive, while other capable abbots of the Strict Observance, such as Pierre Gaultier of Pin, Jouaud's most experienced legal advisor, and Dominique George of Val-Richer, Rancé's fellow-delegate in Rome, were given positions only in committees of lesser importance [1].

At the first formal session the Pope's greetings and best wishes for a successful Chapter were read. Similar complimentary messages by Emperor Leopold and by Cardinal Nini, the protector of the Order, followed. Louis XIV was represented by two royal commissioners [2]. Then Vaussin, on his knees, received the ceremoniously presented *In suprema* and there began the public reading of the long document. It was scarcely terminated when the abbots of the Strict Observance, forgetful of the perpetual silence imposed upon them by the very same brief, broke out in a storm of protest.

First, the tempestuous Rancé rose to speak. The text of his protestation, as included in the records of the Chapter, was evidently only a summary of what he said, but his signature authenticated its contents. He stated that although he had witnessed in Rome the proceedings for the general reform of the Order, he knew under what influences the negotiations had been conducted. He also knew that there had been many things

and manuscript. See a contemporaneously printed text in Bib. Nat., Ld[17] 10 ; it was most recently reprinted by CANIVEZ, *op. cit.*, VII, pp. 440-466.

1. CANIVEZ, *op. cit.*, VII, p. 441 ; see reference to Vaussin's rejection of Paris in Bibl. Nat., Ld[17] 73, p. 36.

2. CANIVEZ, *op. cit.*, VII, pp. 442-444 ; there is in the Archives Nationales, L. 747, doss. 16, No. 111, a similar complimentary message by the Duke of Savoy, dated April 26, 1667.

inserted into the text of the brief, dubious, obscure, contrary to the Rule and the ancient statutes of the Order, in fact, against the intentions of the pontiff, to whom, because of his ill health, very little had been communicated. Nevertheless, out of deference to the Holy See and obedience to royal authority, he found it necessary to assent to the brief, but only until the King would permit another appeal to Rome for a more auspicious and efficacious consultation for the salvation of the miserably decaying Order. This public statement, he continued, was presently demanded by his conscience, but more might follow on the same subject in due time.—The carefully worded declaration was signed by all attending abbots of the Strict Observance, but otherwise, the sorely inadequate records of the Chapter reveal nothing about the immediate reaction to Rancé's speech[1].

Next, the frustrated Julien Paris took the rostrum. He protested against the election of non-abbots for any office at the Chapter, as long as there were abbots available for these posts. He concluded his words with the threat that unless his demand was heeded, he would not recognize the validity of the Chapter or its decisions. Although the demand was rejected by the majority of the Chapter on grounds of long tradition to the contrary, fourteen other "abstinent" abbots joined Paris by signing his written declaration[2].

The third protestation was delivered by Guillaume Chéruel, abbot of Vieuville, against the appointment of the abbot of the Swiss Hauterive as one of the ten *definitors* representing the Strict Observance. Chéruel admitted that at Hauterive the

---

1. Canivez, *op. cit.*, VII, p. 449. There is more about that memorable session in Gervaise, *op. cit.*, pp. 362-365, but his story cannot be authenticated from other sources. According to this account, Rancé was immediately rebuked by Vaussin, and the former in the heat of his rejoinder asserted that he could obtain written testimonials of 10,000 witnesses to the effect that on the date of the publication of the brief the Pope was so sick that he could not have possibly read its text. Specifically, the clause imposing perpetual silence on the Strict Observance was inserted against the pontiff's intentions. When Rancé was asked if he opposed the king's patent as well, he replied that he did not, but he was confident that he would be able to change the king's mind and to enlist his support in Rome. Afterwards, Rancé checked carefully the text of his speech in the official records of the Chapter and finding it inadequate, produced himself the final text. Before the Chapter was over, Vaussin apologized before Rancé, offered him the office of visitor over a new province of the Strict Observance but Rancé declined the appointment.—See some more details about the same in a work published in 1694 and attributed to abbé J.-B. Thiers, *Apologie de M. l'abbé de la Trappe* (n. p., n. d.), pp. 287-288.

2. Canivez, *op. cit.*, VII, pp. 445, 448-449.

perpetual abstinence was observed but he argued that other observances were below the standards of the French "abstinents". Besides, the Swiss abbey had never communicated with the Strict Observance of France and therefore was unfit to represent an organization which he evidently conceived as strictly French. He, too, declared the nullity of all acts of the Chapter, unless his grievance was redressed. Although all other abbots of the Strict Observance supported the stand of the abbot of Vieuville, the objection was overridden and the Chapter approved the appointment of the abbot of Hauterive[1].

Naturally, Jouaud, the vicar general of the years of independence and still the greatest authority among the "abstinents", could not remain silent either. It was probably on the third day of the negotiations that he presented his demands for at least partial restoration of autonomy, which, in his mind, was absolutely necessary for the safe survival of his observance. First, he asked permission to hold separate abbatial conventions ; then, he demanded that all houses of the Strict Observance be vacated by monks of the Common Observance ; finally, he insisted that his observance be introduced in any house where the majority of monks would favor such a move, naming specifically the abbey of Chassagne.

To the first, the Chapter replied that "abstinent" conventions should be held concurrently with General and Intermediate Chapters ; regarding the second, it was decided that in case of necessity monks of the Common Observance might live in houses of the Strict Observance, but under obedience to the "abstinent" superiors ; the Chapter was ready to consider the third demand and delegated Pierre Bouchu, abbot of La Ferté, to investigate the case of Chassagne[2].

The inevitable German protestation against the brief came, in comparison, as a modest request for permission to turn to the

---

1. See this and the reply of Dominique Baumann abbot of Hauterive (1659-1670), *ibid.*, pp. 445, 449-450.—Perpetual abstinence was restored at Hauterive under the administration of abbot Guillaume Moënnat (1616-1640). Cf. Augustine STEIGER, *Berichte über des Abtes Wilhelm Moënnat von Altenryf klösterliche Reformtätigkeit*, in *Cistercienser-Chronik*, XXXIV (1922), 49-53 ; 69-71. Hauterive belonged to the Congregation of Upper Germany and at the abbatial convention of Feb. 17, 1667, Baumann declared that for the sake of uniformity he was ready to abandon the perpetual abstinence in his monastery. Karlsruhe, Generallandesarchiv, 98/2080.

2. CANIVEZ, *op. cit.*, VII, p. 453. There is no indication that Chassagne did join the Strict Observance.

Holy See for clarification of certain points bearing on the internal affairs of German abbeys. Against this move the Chapter had no objections[1].

After such inauspicious beginnings, it was rather remarkable that the Chapter continued its work and managed to reach some consequential resolutions concerning the general reform. On the other hand, it was certainly no sign of optimism, when on May 11, permission was granted for leaving Cîteaux to all those who were not members of the *definitorium* or who did not hold other official positions at the Chapter, if important matters called them home[2].

In execution of a momentous decision of the brief—strongly resented by the "abstinents"—the fifty-five houses of men and four convents for women actually under the control of the Strict Observance, were divided into three provinces[3], each under an elected visitor of the same observance. As prescribed by the *In suprema*, the abbot of Cîteaux, the four proto-abbots and the ten "abstinent" members of the *definitorium* promptly elected the visitors by secret ballot. To no one's surprise the choice fell on Jouaud, Paris and Gaultier[4]. By this same act the Strict Observance regained—if not independence—at least a modest measure of autonomy. It was only regrettable that the *definitorium*, by failing to circumscribe the exact nature and extent of the visitors' jurisdiction over the abbeys assigned to them, created a dangerous field for future legal wranglings[5]. Provisions were made also for the visitation of the provinces of the Common Observance, including Cîteaux, which was to be visited, after the termination of the Chapter, jointly by the four proto-abbots[6].

---

1. *Ibid.*, VII, p. 445.
2. *Ibid.*, VII, p. 450.
3. *Ibid.*, VII, pp. 453-454. The three provinces were made up by the following monasteries : North-East (under Jouaud), Royaumont, Lannoye, Ourscamp, Bohértes, Longpont, La Ferté Millon, Bonne-Fontaine, Vauclair, Reclus, Charmoye, Châtillon, Chalade, Cheminon, Haute-Fontaine, Piété-Dieu, Charité, Vauluisant, Jouy, Preuilly, Barbeaux, Vaux-de-Cernay. North-West (under Paris), Foucarmont, Lieu-Dieu, Val-Richer, Barbery, La Trappe, Aulnay, Torigny, Vieuville, S. Aubin, Boquen, Bégard, Coëtmaloën, S. Maurice, Lanvaux, Prières, Ile-Dieu, Villeneuve, Melleray, Perseigne, Champagne, Tironneau, Bois-Groland, South (under Gaultier), Étoile, Pin, Colombe, Merci-Dieu, S. Léonard, Bonlieu, Cadouin, Fontguillem, Pierres, Fontmorigny, Septfons, Maizières.—Altogether 55 monasteries.
4. *Ibid.*, VII, p. 446.
5. *Ibid.*, VII, p. 446.
6. *Ibid.*, VII, p. 451.

After many futile previous efforts, this Chapter too, made a brave attempt to tackle the perennial but always elusive problem of composing and editing a practical code of Cistercian law, with the incorporation of the most recent papal decrees. The task was entrusted to a committee of four : abbots Bouchu and Paris, Charles Bourgeois, provisor of the College of Saint Bernard, and Jean Petit, prior of Bonport, Vaussin's future successor. The result of their labor was to be presented for approval at the next General Chapter[1]. A few practical details, though, were immediately settled ; *e.g.*, it was decided that the nocturnal office on holydays should begin no later that 2 AM ; on weekdays, at least at 3 AM[2]. Provisions were made for the proportionate coverage of administrative expenses and the Strict Observance was compelled to pay half of its overdue contributions, which the "abstinents" had neglected to furnish during the years of independence[3]. As an implicit admission that the Chapter was unable to perform fully its avowed duty, before its closing, abbot Vaussin was empowered to solve all anticipated difficulties that might arise in the process of the execution of the brief[4].

When, on May 16, the Chapter adjourned, Pope Alexander VII lay at Rome mortally ill and died on May 22. If the "abstinents" expected a more favorable attitude from his successor, they were soon disappointed. After a relatively short conclave Cardinal Giulio Rospigliosi, who assumed the name of Clement IX (1667-1669), was elected. As his predecessor's secretary of state, through his busy correspondence with the nuncio at Paris, he was well acquainted with the current problems of Cîteaux and, as Roberti, favored Vaussin over his opponents[5]. A change of policy was unlikely still for another reason. The same special Roman congregation that arbitrated the dispute of observances in 1664-1666, continued to function and now was ready to examine the records of the Chapter[6].

---

1. *Ibid.*, VII, p. 447.
2. *Ibid.*, VII, p. 447.
3. *Ibid.*, VII, p. 463.
4. *Ibid.*, VII, p. 460.
5. See the correspondence of Rospigliosi with Roberti regarding Cîteaux in Arch. Segr. Vat., Nunz. di Francia, 130, 131, 132, 315, 316. For background consult L. Pastor, *The History of the Popes* (St. Louis, 1952), XXXI, p. 314 ff.
6. The members of the Congregation remained the same as before although the number of individuals was reduced from ten to six : cardinals Ginetti, Farnese and Celsi, and prelates Ugolini, de Rossi and Fagnani, the latter acting as secretary. Arch. Segr. Vat., Misc. Arm. VIII, 99, fol. 334.

Nevertheless, the leaders of the Strict Observance, sensing an opportunity, made an attempt to influence the new Pope. A memorandum, listing all their grievances against the Chapter, was hastily composed and dispatched to Rome, where it was presented to Clement IX by their powerful patron, Cardinal Retz. The memorandum questioned the sincerity of the Common Observance in the execution of the *In suprema*, charged that no measures had been taken for the propagation of the Strict Observance and asked that the acts of the Chapter be examined by the congregation of regulars and not by the prejudiced special congregation in charge of the Cistercian reform. The Pope was inclined to comply with that last request but after the intervention of Cîteaux's alert procurator, Jean Malgoirez, the pontiff reversed his attitude and thus Retz's action fizzled out without results[1].

An authenticated copy of the Chapter's records, accompanied by a lengthy memorandum pointing out both the measures taken in accordance with the *In suprema* and the difficulties created by the negative attitude of the Strict Observance, was soon transmitted from Cîteaux to Rome[2]. The special congregation received also the written protestation of the German abbots against certain provisions of the apostolic constitution. The Germans were concerned with the administration of monastic goods, opposed the organization of common novitiates, suggested modifications in the rule of abstinence, asked for the permission of using linen instead of woolen garments, and most significantly, objected to the appointment of ten "abstinent" *definitors*, arguing that the number was disproportionately high and that it unduly reduced the chances of foreign abbots to officiate in the same capacity[3].

All these issues were considered at a formal session of the special congregation on October 7, 1667. All major decisions of the Chapter involving the reform were approved while the protestation of the "abstinents" was condemned in a strongly worded declaration. The difficulties of German abbeys, however, were given thoughtful attention. The same meeting suggested

---

1. Archives of the Austrian Cistercian monastery of Heiligenkreuz, Rubr. 59, Fasc. III, No. 3°. Courtesy of P. Zakar, Rome.

2. Arch. Segr. Vat., Misc. Arm. VIII, 99. fols. 334-355.

3. *Ibid.*, fols. 379-382. See similar compositions in Misc. Arm. VIII, 28, fol. 337 and 344 ; the latter was presented to Fagnani by Malgoirez.

the publication of an official brief which would give ultimate authority to the congregation's stand[1].

The brief, however, that followed on December 20, 1667, covered only the issue of novitiates. The Common Observance was permitted to open and maintain common novitiates as specified in the *In suprema* and the decrees of the Chapter. As a concession to the Germans, each abbey was entitled to maintain a novitiate of its own if it had at least twenty-five professed members[2].

Meanwhile, the visitors of both observances continued their arduous work of checking the houses assigned to them. With the primary purpose of evaluating their reports, on the first two days of October 1668, an Intermediate Chapter was held at Cîteaux[3]. Unfortunately, the scanty records of its three sessions reveal no details of the visitors' findings. Jouaud, however, was warned by Vaussin "with paternal affection" to abstain at future visitations from posing as the ordinary superior of the houses under his care and to stay within the bounds of his office as defined in the *In suprema*. Jouaud, in his turn, presented in the name of the Strict Observance, written memorandum requesting again the consideration of the same three points that he had already proposed at the Chapter of 1667, aiming at the expansion of the autonomy of his observance. At the same time Jouaud disclosed that the abbey of Langonnet was ready to join the Strict Observance and asked the convention's approval for that move. The abbots, however, declined decision in either proposition, because, as they said, such innovations belonged to the sphere of authority of the General Chapter[4].

---

1. Misc. Arm. VIII, 99, fol. 574. Cf. in the same archives, Vat. Lat. 7488, fols. 343-345 ; the same in Karlsruhe, Generallandesarchiv, 98/2124 ; a printed copy : Bibl. Nat., Ld[17] 10.—In these decisions favorable to the Common Observance, probably much was accomplished by Vaussin's able procurator in Rome, J. Malgoirez, who, for the same reason, became the chief target of "abstinent" attacks.

2. See the text of the brief in Arch. Segr. Vat., Misc. Arm. IV, 16, fols. 423-424. As a further concession to the Germans, Clement X in a brief of Oct. 3, 1670, exempted all other abbeys from common novitiate if they had at least twelve professed members. *Ibid.*, fols. 430-431.

3. CANIVEZ, *op. cit.*, VII, pp. 466-470.

4. The case of Langonnet was already a matter of discussion at an abbatial convention of the Strict Observance on Feb. 15, 1666. Municipal library of Troyes, Ms. 1796, fols. 149-153. The abbey was soon taken over by the "abstinents".

The year of 1669 brought another success for Vaussin. On January 26, Clement IX, following the suggestion of the special congregation for Cistercian reform passed on October 7, 1667, issued the long expected brief in approval of the Chapter of 1667, endorsing all its measures taken toward the reform and the acts concerning the Strict Observance. In regard to the threefold proposition of Jouaud, it repeated the words of the Chapter's reply and as the special congregation had done, sharply reprimanded the protesting "abstinent" abbots. It labelled the objections of the abbot of La Trappe as "temerarious", but promised due consideration of the German grievances[1].

The special congregation convened for a closer examination of the German problem on September 10, 1669. The cardinals and prelates declined to take any stand on such minor issues as the observance of abstinence and the quality of monastic garments, but suggested concessions in the matter of fiscal administration and the organization of novitiates. Moreover, as the most momentous judgment, the committee found the German objections against the excessive representation of the Strict Observance on the *definitorium* well founded and decreed that the requirement of the *In suprema* regarding that point was sufficiently satisfied at the Chapter of 1667 and should not be binding for the future[2].

Since the *In suprema* demanded triennial Chapters, by this time, Vaussin's mind was already preoccupied with the problems of organization posed by the next convention, due in 1670. His *indictio*, calling all abbots to appear at Cîteaux on May 5, 1670, was dated June 1, 1669[3]. His stated purpose remained the same as before : the restoration of internal peace and the effective execution of the apostolic constitution. Was that planned Chapter to have better prospects to achieve its ends than the preceding one ?—Doubtless, Vaussin stood on the height of his

1. See the text of the brief in Misc. Arm. IV, 16, fols. 427-429 ; the same was reprinted in Bibl. Nat., Ld[17] 10, pp. 14-23. In reference to a request by the Chapter of 1667, on Dec. 7, 1668, Clement IX issued a brief prohibiting the election of non-Cistercians as abbots anywhere in the Order. Find the text in Karlsruhe, Generallandesarchiv, 98/2084.

2. Arch. Segr. Vat., Misc. Arm. VIII, 28, fol. 339 ; this time, the cardinal members of the congregation are listed as Ginetti, Nini, Spinola and Celsi. See the same in print, Bibl. Nat., Ld[17] 69, p. 5. The issue of the number of "abstinent" delegates at the *definitorium* became the bone of contention for another decade. Regarding the German attitude, cf. Karlsruhe, Generallandesarchiv, 98/2125.

3. Canivez, *op. cit.*, VII, pp. 470-472.

power and authority ; the official support for his moderate policy was firmer than ever. But royal good will and the briefs issued since 1667 scarcely had changed the basic attitude of the belligerent parties. Among the rank and file of the Common Observance the desire to check the expansion of the Strict Observance was probably greater than genuine fervor for reform. The Strict Observance, under heavy pressure on all sides, was momentarily forced to compromise but their fighting spirit remained unbroken ; they were still aiming at the eventual recovery of their dominant position. A spectacular and lasting success, then, just as in 1667, belonged to unrealistic expectations. All these, however, are purely theoretical speculations ; the Chapter of 1670 had never assembled.

In his sixty-third year of age, after having governed the Order for a crucial quarter of a century, Claude Vaussin died at Dijon on February 1, 1670[1]. Simultaneously with the announcement of the unexpected loss, the prior of Cîteaux, Philibert Bezancenot, canceled the General Chapter and made hasty preparations for the canonical election of Vaussin's successor[2].

Considering the fact that Vaussin was and has remained one of the most controversial figures of Cistercian history, a balanced and definitive appraisal of his life and activity is hardly possible. The inadequacy of source material renders such a task insoluble even for those who search the records with impassionate eyes. Nevertheless, it is incontestable that he directed the affairs of the Order with competence, selfless energy and efficiency. Admittedly, he could have employed his obvious talents for worthier causes than outmaneuvering his opponents. But he inherited the unhappy task of bringing to conclusion a bitter controversy in which he himself was exposed to relentless attacks. Moreover, he was always ready for compromise, whereas his counterparts were not. Though he harbored little sympathy for the Strict Observance, fought with cunning and dogged pertinacity for the success of his party, his eventual victory was not that of an unscrupulous and ruthless diplomat. Many of his partisans may not have shared his attitude, but his ultimate goal was peace and a moderate reform without schism and revolution. For this end, he did not shrink from personal

1. Municipal library of Louviers (France), Ms. 28, fol. 296. Courtesy of A. Dimier of Scourmont.

2. Bibl. Nat., Collection Moreau, 818, Nos. 100-101 ; the cancellation of the Chapter of 1670 also in CANIVEZ, *op. cit.*, VII, pp. 472-473.

sacrifices; he bore humiliations with equanimity and never indulged in petty revenge in the hour of triumph. His proficiency in negotiations, both in Rome and Paris, must be largely accredited to his winning manners and basically amiable personality. He represented the Order in the highest circles with dignity, but he was not merely esteemed—he was beloved as well. For the same reason, he enjoyed within the Order a far greater authority than many of his predecessors, yet he treated his often vain and jealous fellow-abbots with consideration and deference and—discounting his difficulties with the "abstinents"—managed to remain above the trivial squabbles that so frequently plague religious communities.

It was on this latter point that Vaussin's successor, Jean Petit, failed most conspicuously. Due to his tactless approach to highly explosive issues, not only was the war of observances renewed for a final showdown, but his administration was marred by the recrudescence of an even older and longer feud over questions of jurisdiction and authority, hotly contested for centuries between Cîteaux and the four proto-abbots.

University of Dallas. Louis J. Lekai, S. O. Cist.

NOTICES

LACUNES ET ERREURS DANS LA SECTION LITURGIQUE DE LA « REGULA MAGISTRI »

Deux passages de la Règle du Maître[1], qui traitent l'un et l'autre du nombre d'antiennes à dire aux Nocturnes, présentent des chiffres incomplets ou faux. Le premier (RM 33, 62-73) a déjà fait l'objet de corrections pertinentes, que nous nous contenterons de rappeler. Le second (RM 44, 4-5) appelle des corrections analogues, qui ne semblent pas avoir été aperçues jusqu'ici. C'est sur elles que nous voudrions attirer l'attention.

1. RM 33, 62-73. A la ligne 62 *(dici debent antifanas currente semper psalterio)*, un chiffre est certainement tombé après *antifanas*, comme on peut s'en convaincre en comparant les deux passages parallèles traitant du nombre des antiennes en été (33, 73 et 83). Quel est ce chiffre ? Dans une note de la *Concordia Regularum*[2], Dom Ménard propose *tredecim*. Rien de plus évident, puisque le Maître indique, immédiatement après, *responsoria tria*, et fournit le total des psaumes à réciter : *ut fiant XVI inpositiones*. Ainsi la lacune, apparente dans le ms. *P*, se laisse-t-elle aisément combler. A la suite de Dom Ménard, L. Holste a introduit le chiffre XIII dans son texte du *Codex Regularum*[3], d'où il a passé dans Migne[4]. Il est certain que ce nombre est correct : le Maître prescrit treize antiennes à dire aux Nocturnes en hiver.

En ce qui concerne les Nocturnes d'été, une nouvelle difficulté surgit. A la ligne 73, on lit *octo*, tandis que la ligne 83 indique *nouem (noue PA)*. Nul doute que ce dernier chiffre soit le bon, comme l'a très bien vu Dom Ménard[5]. En effet, le total auquel on doit arriver en additionnant les *tria responsoria* est de douze « impositions » (l. 76 et 84). De plus, le passage parallèle RM 44, 12-14, énumère six antiennes sans alleluia et trois antiennes avec alleluia pour ces mêmes Nocturnes d'été, ce qui fait en tout neuf antiennes. Chose curieuse, Holste n'a pas suivi cette fois Dom Ménard, de sorte que nos éditions conservent la leçon fautive *octo* à la ligne 73.

Le nombre des antiennes à dire aux Nocturnes est donc de treize en hiver et de neuf en été.

2. RM 44, 4-5. Voici le texte d'après *P* : *oportet in nocturnis ab abbate dici uersum apertionis, deinde responsorium hortationis (orationis A), deinde in*

---

1. Nous citons la *Regula Magistri* d'après l'édition diplomatique qu'en ont donnée H. Vanderhoven et F. Masai (Bruxelles-Paris, 1953). Comme dans cette édition, les sigles *P* et *A* désignent ici les deux manuscrits complets de la Règle, le *Parisinus* 12205 et le *Monacensis* 28118.
2. PL 103, col. 877, note b.
3. Dans l'édition de Brockie, Augsbourg, 1759, p. 261.
4. PL 88, col. 1003 A.
5. *Loc. cit.*, note e.

hieme XI (duodecim A) antifanas sine alleluia, deinde responsorium sine alleluia... currente dumtaxat semper psalterio, deinde alium responsorium iam cum alleluia, aut (ut A) fiant XVI inpositiones.

Les points de suspension ont été introduits par nous, bien que les manuscrits ne comportent aucune lacune à cet endroit. Nous proposons d'y insérer les mots *deinde quattuor antifanas cum alleluia*, et en outre de lire, à la ligne précédente, au lieu du chiffre *XI (duodecim A)*, le chiffre *IX*. Expliquons-nous sur ces deux corrections.

Si l'on se reporte au passage qui décrit les Nocturnes en été (44, 10-17), on constate qu'après avoir indiqué le nombre des antiennes sans alleluia, puis le répons sans alleluia, le Maître note *deinde tres antifanae cum alleluia* (1.14), avant de signaler le répons avec alleluia et de fournir le total des « impositions ». Les deux passages sont strictement parallèles, à part la mention des *antifanae cum alleluia*, qui se lit dans le second seulement et que nous proposons de restituer dans le premier.

C'est là un premier indice. En voici d'autres. D'abord, le désordre qui règne dans les chiffres que fournissent les manuscrits. Qu'on lise *undecim* avec *P*, ou bien *duodecim* avec *A*, on n'arrivera pas, en additionnant les trois répons, au total de 16 « impositions ». Or celui-ci nous est garanti par RM 33, 64, où il entre dans le comput plus vaste des vingt-quatre génuflexions nocturnes.

De plus la rubrique *currente semper psalterio*, qui dans le texte des manuscrits vient immédiatement après la mention du *responsorium sine alleluia*, ne se trouve jamais à cette place dans les autres énumérations du Maître. C'est toujours à la suite des antiennes qu'intervient cette rubrique, avant que l'on ne parle du ou des répons[1]. Il serait étrange que notre passage fît exception.

Enfin on ne s'explique pas que le Maître ait dérogé ici au propos général qui le guide dans cette partie de son œuvre liturgique. Celle-ci est en fait beaucoup plus homogène et cohérente que ne le veulent certains commentateurs récents[2]. Après avoir déterminé dans les chapitres 33-38 le *nombre* de psaumes à dire aux différentes heures de la nuit et du jour, le Maître étudie, dans les chapitres 39-46, la *manière* dont ces psaumes doivent être chantés : avec antiennes, avec ou sans alleluia, ou « directs ». Loin de constituer une répétition oiseuse, trahissant un emprunt à quelque source différente, cette seconde partie de la section liturgique est la suite naturelle et l'indispensable complément de la première. Sa structure propre est elle-même parfaitement claire. Partout règne la même loi : à chaque heure se succèdent les psaumes « sans alleluia » et les psaumes « avec alleluia », dans la proportion de deux à un. S'il y a six psaumes à dire (Matines et Vêpres), on en chantera quatre sans alleluia, puis deux avec alleluia. S'il y a seulement trois psaumes à dire (Petites Heures et Complies), le troisième sera donné avec alleluia.

Aux Nocturnes, la même proportion doit être observée. En été, elle s'obtient facilement, puisque le nombre des antiennes à réciter est de neuf, comme on l'a dit plus haut : aux six antiennes sans alleluia succéderont trois antiennes avec

---

1. Cf. RM 33, 63 et 74 ; 44, 14-15, pour la nuit ; RM 35, 7 ; 36, 2 ; 40, 5; 41, 3-4, pour le jour. On notera l'insistance spéciale sur les psaumes *cum alleluia* dans 40, 5 ; 41, 3-4 ; 44, 14-15 (et ici-même, si l'on adopte notre conjecture), sans doute pour écarter l'adoption de psaumes spéciaux « alléluiatiques », usage attesté par Cassien, *Instit.* II, 11, 3 (Petschenig, p. 27, l. 9).

2. Cf. P. B. Corbett, *The Latin of the Regula Magistri*, Louvain, 1958, p. 244.

alleluia (RM 44, 12-14). En hiver, par contre, on se trouve devant une difficulté arithmétique insoluble : comment diviser par trois le nombre treize, qui est celui des antiennes à dire, de façon à obtenir deux groupes de psaumes, sans alleluia et avec alleluia, se succédant dans la proportion de deux à un ? C'est à ce problème que s'attaque le passage que nous étudions (RM 44, 4-5). Qu'on adopte ou non les chiffres que nous proposons, une chose est certaine : d'après tout le contexte des chapitres 39-45, c'est cette question, et non une autre, que se pose ici le Maître. Il s'agit pour lui de répartir les treize antiennes nocturnes en deux groupes caractérisés par la présence ou l'absence de l'alleluia. Cela seul suffirait à imposer l'insertion d'une rubrique sur les psaumes avec alleluia, à l'endroit que nous avons indiqué.

Mais venons-en aux chiffres que conjecture notre restitution. Le problème étant de prendre approximativement les 2/3 de 13, on peut hésiter entre deux solutions, l'une par excès (9 sans alleluia, 4 avec alleluia), l'autre par défaut (8 sans alleluia, 5 avec alleluia). La première solution nous semble plus probable. Le texte de *P* porte *XI antifanas sine alleluia*. Bien que le scribe de ce manuscrit écrive le chiffre 9 sous la forme VIIII, et non sous la forme IX, celle-ci a pu exister dans une copie précédente, et l'on s'expliquerait assez bien la leçon de *P* par le passage de IX à XI. Les deux nombres obtenus (9 et 4) ne sont pas étrangers au Maître : 9 est le chiffre des antiennes nocturnes en été (RM 33, 83), 4 est celui des psaumes dits sans alleluia à Matines et au Lucernaire (RM 39, 3 ; cf. 41, 2).

Pour terminer, il sera utile de revenir à notre point de départ, c'est-à-dire à l'assertion du chiffre 13 comme total des antiennes nocturnes en hiver (RM 33, 62). Ce nombre, mal famé de nos jours et en tout temps incommode, est à l'origine de toutes les perturbations que nous avons observées dans les manuscrits : omission dans RM 33, 62 du total des antiennes, chute de la mention des *antifanas cum alleluia* dans RM 44, 5, erreur dans le compte des *antifanas sine alleluia* dans RM 44, 4. Il est à noter que, d'après l'édition diplomatique, un M reste lisible sous le grattage qu'a subi la fin de la ligne, en 33, 62. Peut-être cette lettre est-elle le résidu de *tredecim* ou de *duodecim.*[1] La tentation devait être forte de corriger l'insolite *tredecim* en un rassurant *duodecim*, d'autant que ce dernier chiffre se lit plus bas, à propos du total des impositions nocturnes en été (RM 33, 76 et 84). D'où sans doute une série de corrections qui ont fini par rendre le chiffre illisible. Remarquons que si l'auteur avait vraiment écrit ici *duodecim*, il n'aurait sans doute pas manqué d'évoquer les douze apôtres, comme il le fait en 33, 84 *(secundum nomina apostolorum)*. L'absence de toute notation symbolique à propos des antiennes nocturnes d'hiver est un indice supplémentaire en faveur de *tredecim*, un nombre déshérité entre tous dans l'Écriture, et dont on ne sait que dire.

Mais l'inconvénient le plus grave que comporte le nombre treize est de ne pas se prêter à la division par trois. De là vraisemblablement les avatars de

1. Nous écrivions ceci sur la foi de l'édition diplomatique. L'examen attentif du manuscrit, avec toutes les ressources dont dispose la Bibliothèque Nationale, nous a depuis lors convaincu que ce M très apparent résulte d'un simple effet de transparence : c'est le texte écrit au verso qui, transparaissant sous le grattage, produit cette lecture (premières lettres de la ligne 94 du même chapitre, fol. 132^{v} : *negle-gentia*). Cependant, on discerne encore, sous éclairage spécial, une boucle qui pourrait être celle d'un C (cf. l. 63 : *currente* ?), ou plus probablement d'un X (début du chiffre XIII ?).

RM 44, 4-5. Sans doute ces accidents ont-ils pu être causés par l'un ou l'autre des lapsus courants en matière de transcription[1]. Mais la proportion boiteuse de 9/4 (ou 8/5) a dû contribuer à embrouiller les copistes et à rendre les erreurs irréparables.

Si l'auteur de la RM s'est exposé à ces vicissitudes, c'est que le nombre treize, malgré ses inconvénients, s'imposait à lui par des raisons nécessaires. Il lui fallait en effet parvenir au total des vingt-quatre impositions nocturnes, soit seize à l'office de nuit et huit aux Matines. Comme les répons des Nocturnes sont au nombre de trois[2], force était de compter treize antiennes pour obtenir les seize impositions de nuit. Ainsi le symbolisme des vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse, qui régit la structure de l'office nocturne en hiver, et de l'office diurne en toute saison[3], a-t-il entraîné pour les antiennes de nuit l'adoption du nombre treize. Il n'est pas de législation liturgique qui ne doive pratiquer de ces cotes mal taillées.

La Pierre-qui-vire. A. DE VOGÜÉ.

FRAGMENT EINES « ORDO SCRUTINIORUM » AUS DEM 8. JAHRHUNDERT

Die beiden z.T. stark beschädigten Blätter (Schriftspiegel circa 180 × 285 mm) einer liturgischen Handschrift des 8. Jahrhunderts im *British Museum zu London* (Additional Ms 29.276, foll. 1 + 169) sind bisher lediglich registriert[4],

1. Les chiffres sont particulièrement exposés à ces fautes. Cf. *octo* pour *nouem* dans RM 33, 73.

2. Cf. RM 33, 63 ; 33, 75 et 83 : *responsoria tria*. Le détail est donné par RM 44, 3-7 et 12-16 : *responsorium hortationis* (ou *responsorium abbatis*) ...*responsorium sine alleluia... alium responsorium iam cum alleluia*. — Dans son article *Die Struktur der Nokturnen vor und um St. Benedikt*, dans *Revue Bénédictine*, t. 64 (1954), p. 22, le R.P. GINDELE semble s'être mépris à ce sujet. Il est impossible de faire entrer l'Invitatoire dans le compte des treize *antiennes*, car ce psaume est un *répons* (cf., en plus des textes que nous venons de citer, RM 32, 31 et 58, 6). Il est vrai qu'en rédigeant cet article, le P. GINDELE ne pouvait encore se référer à l'édition diplomatique, et lisait sans doute dans RM 44, 4 le chiffre *duodecim* fourni par *A* et reproduit par HOLSTE. Cette donnée étant sans valeur, il ne reste aucune raison de compter 12 antiennes au lieu de 13 aux Nocturnes d'hiver. — Le même auteur semble s'être mépris également dans l'article postérieur *Die Römische und monastische Ueberlieferung im Ordo Officii der Regel St. Benedikts*, dans *Studia Anselmiana* 42, Rome, 1957, p. 190, en affirmant que le I. Nocturne (= les psaumes « sans alleluia ») compte en hiver comme en été 6 antiennes, donc 18 psaumes. Sans parler de l'équivalence 1 antienne = 3 psaumes, que nous discuterons une autre fois, bornons-nous à noter ici que, si le I. Nocturne d'été compte bien 6 antiennes, celui de l'hiver en a 8 ou 9, comme nous venons de le montrer.

3. Cf. RM 36, 12-23.

4. Vgl. E. BISHOP, *Liturgica historica* (Oxford 1918) 48, Anm. 4 ; DACL XI, 2 2383 ; LOWE, *Codices latini antiquiores* II, Nr. 172 ; E. BOURQUE, *Étude sur les sacramentaires Romains* II, 1 (Québec 1952) 25.

jedoch nie ediert worden. Schuld daran war vielleicht der geringe Umfang des Fragments und ferner die Tatsache, daß bei einer solchen Edition so gut wie keine neuen Texte zutagetreten. Doch verdienen diese Blätter auf Grund ihres Alters, auch dem genauen Wortlaut nach bekannt zu werden.

Es handelt sich um Teile eines « Ordo scrutiniorum », wie er fast gleichlautend im *Pontifikale von Donaueschingen* (= PonD) aus dem Ende des 9. Jahrhunderts[2] vorkommt. Wir bieten nun den Text des Fragments[1] und ergänzen dabei den Anfang des ersten erhaltenen Gebets[3] :

Benedictio salis ad dandum catecuminis

Exorcizo te creatura salis in nomine di patris omnipotentis. et in caritate dni nri ihu xpi. et in uirtute sps sci. Exorcizo te per deum uiuum et per deum uerum. qui te ad tutelam humani generis procreauit. Proinde rogamus te dne ds noster. ut hec creatura in nomine trinitatis efficiatur salutare sacramentum ad effugandum inimicum. Quem tu dne scificando scifices benedicendo benedicas. ut...

[fol. 1r]

... fiat omnibus accipientibus perfecta
medicina. permanens in uisceribus eorum
in nomine dni nostri ihu xpi. qui uentu
rus est iudicare uiuos et mortuos et saeculum
per ignem. Expleta autem ista oracione ⟨acc⟩ipiet 2
de ipso sale et ponet in ore infantis his uerbis
Accipe ill salem sapientiae et propicia
tus in uitam aeternam ;,
Benediccio post datum salem
Ds patrum nostrorum. ds uniuerse 3
conditor ueritatis. te supplices ex
oramus. ut hunc famulum tuum res
picere digneris propicius ut primum
pabulum salis gustantem non diucius
aesurire permittis. quominus cybos ex
pleatur caelesti. quatenus sit semper dne
spu feruens spe gaudens tuo semper no
mine seruiens perduc eum ad noue re
generacionis lauacrum. ut cum fi
delibus tuis promissionum tuarum ae
terna premia. consequi me(re)atur ⟨per⟩
Inde uero. exeunt foras aeclesiae. 4
expectantes ora quando reuocentur.
tunc primum incipit clerus antepho
nam. dum scificatus fuero in uobis. trans
cendit sacerdus ad altare uadens retro
dans oracionem sedit in sede sua et uocan
tur infantes ab acolito per ordinem uel
nomine sicut scripti sunt et admonentur

1 = PonD 295 1 = PonD 296 3 = PonD 297 4 = PonD 298-300.

1. Herausgegeben von M. J. Metzger, *Zwei karolingische Pontifikalien vom Oberrhein* (Freiburg i. Br. 1914).

2. Herr Dr. *Christopher* Hohler, London, hat sich dankenswerterweise bereit erklärt, meine auf Grund von Fotografien gemachten Entzifferungen an Hand des Originals genau zu vergleichen. Er konnte dabei wichtige Ergänzungen machen.

3. Nicht mehr lesbare Worte bzw. Buchstaben stehen in spitzen Klammern, in der Handschrift (von 2. Hand) ergänzte in runden.

[fol. 1v]

a diacono. ita. catecumini procedunt ; et
ordinantur masculi ad dextris. femi
ne ad sinistrix ; et admonentur a diaco
no. ita. Oratae electi. flectite ianua post
quam orauerint iterum dicit Leuate com
plete oracionem uestram in unum et dici
te amen. et resp oms. amen. Iterum dicit
diaconus. signate illos accedite ad bene
diccionem. tunc primum ueniens acoli
tus facit ter crucem in frontibus sin
gulorum inponit manum super eos dans
orac excelsa uocis his uerbis ;,
Ds habraam. ds isaac. ds iacob. ds qui 5
moyse famulo tuo. in monte sinai ape
ruisti. et filios isrl de terra aegypti. aeduxis
ti. deputans eam(!) angelum piaetatis tuae
qui custodiret eos diae ac nocte. Te qs dne
ut mittere digneris scm angelum tuum.
ut similiter custodiat. et hos famulos tuos. et perdu
cat eos ad graciam baptismi tui.
Ergo maledicte diabule recognusce sentenci 6
am tuam. da honore do uiuo et uero da hono
rem ihu xpo filio eius et spui sco. et recede ab
his famulis di. qui istos sibi ds et dns noster ihs
xps ad suam scam graciam et benediccionem
fontem quae baptismatis donum uocare
dignatus est. per hoc signum sce crucis fontibus
eorum quem nos damus. du maledicte dia
bule numquam audias uiolare. per dnm nm
Item super feminas 7

Lücke!

[fol. 2r(169r)]

... propriae bon⟨a a⟩dnunciacio que ⟨utique⟩ ad 8
nunciacio est ihu xpi dni nostri. discendit au e
uangelium. ab eo. quod adnunciet et ostendat
quod his qui per prophetas suos loquebatur ue
nit in carnem. sicut scriptum est qui loquebar ecce
adsum. explecantes autem. breuiter quid sit euan
gelium. uel qui sunt hii IIIIor qui per prophetam an
te monstrati sunt. Nunc sua. qui que nomina. sin
gulis adsignemus indiciis. ait enim per propheta hie
zechihel. et similitudo uultus eorum. ut facies ho
mines. et facies leonis ad dextris illius. et facies
uituli. et facies aquile. ad dextris illius. hii IIIIor has
figuras. habentes. euangelistas esse non dubium est.
Sed nomina eorum. qui euangelia scripserunt.
haec sunt. Matheus. marcus. lucas. iohannis.
dic diac dns uobiscum. et incipiens legit 9
Inicium euangelii. secundum matheum usque
Ipse enim saluum faciet populum suum a pec
⟨ca⟩tis eorum. Postquam legerit et adnunci
⟨at dia⟩c dicens. State cum silencio audiente⟨s⟩
intente et ⟨tra⟩ctat prbt his uerbis.
⟨Filii carissimi ne diuti⟩us ergo uos teneamus expone

---

5 = PonD 301 6 = PonD 302 7 = PonD 303 8 = PonD 318
9 = PonD 319

23 ⟨mus uobis quam rationem⟩ et quam figuram
⟨unusquisque in se contineat et qu⟩are matheus
25 ⟨in se figuram hominis habeat. quia in ini⟩tio suo
⟨nihil aliud agit nisi natiuitatem saluatoris⟩
27 ⟨pleno ordine generationem que enarrat. Sic enim⟩
⟨cepit. Liber generationis ihu xpi filii dauid⟩
29 ⟨filii habraam. Uidetis quia non inmerito huic homi⟩

[fol. 2v(169v)]

1 nis adsignata persona est. quando ab hominibus
natiuetatis initium conprehendit. nec inme
3 rito ut diximus huic mysterio adsignata est
[mysterio adsignata est] Mathei persona. p
5 ⟨Item adnuntiat diaconus ut supra. Initium sci⟩ 10
euangelii secundum marcum. usque. tu es fili
7 ⟨us meus dilectus in te complacui. Et ad⟩
nunciat diaconus. State cum silencio audien
9 ⟨tes intente et tractat prbt his uerbis⟩
Marcus. euangelista. leonis gerans figu
11 ram a solitudine incipit dicens. uox cla
mantes in deserto. parate uiam dni. siue
13 quia regnat inuictus huius leonis multifari
ae inuenimus exempla. ut non uacet dictum
15 illud. Iuda filius meus. catulus leonis de germi
ne mihi ascendisti. Recumbans. dormiuit ut le
17 o///. sicut catulus leonis quis exsuscitauit eum.
⟨Item adnuntiat diaconus ut supra. Initium sci euan⟩ 11
19 gelii secundum lucam. usque parate dno pl⟨e⟩
⟨bem perfectam. Et adnunciat diaconus ut supra et⟩
21 prosequitur prbt his uerbis ;,
Lucas euangelista. uituli speciem ⟨gestat ad cuius⟩
23 instar. saluatur noster est ⟨inmolatus. Hic enim⟩
xpi euangelium l⟨ocuturus sic cepit de zacharia⟩
25 ⟨et eli⟩zabeth ...

Es ist hier nicht der Platz, eine Abhandlung über die verschiedenen Fassungen des römischen « Ordo scrutiniorum » zu schreiben[1], es soll nur eine der notwendigen Voraussetzungen dazu mit der Bekanntgabe dieses Fragments, das dem ursprünglichen Text sehr nahe stehen dürfte, geschaffen werden. Zu diesem Fragment nun noch einige Bemerkungen.

Der Vergleich des Londoner Ordo mit demjenigen im eingangs genannten Donaueschinger Pontifikale zeigt, daß in den Gebeten bzw. Ansprachen des Priesters fast völlige Gleichheit im Wortlaut besteht, ebenso mit anderen Skrutinien-Ordines, so im *Altgelasianum* (Cod. Vat. Regin. lat. 316) I 29-36 ; nur fehlt in diesen fast regelmäßig die sich im *Ordo Romanus* XI 7-14 findende Rubrik (Nr. 4)[2] : « Inde uero exeunt... ».

10 = PonD 320 11 = PonD 321

1. M. Andrieu, *Les Ordines Romani* II (Louvain 1948) 363-447 hat hierzu schon weitgehend Vorabeit geleistet, ferner A. Stenzel, *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie* (Innsbruck 1958). Einen höchst altertümlichen oberitalienischen (aquileischen ?) « Ordo scrutiniorum » hat C. Lambot nach einer Handschrift des 11. Jahrhunderts herausgegeben : *North Italian services of the XI cent.* (= HBS, vol. LXVII, London 1931). Die Heimat dieses Ordo ist immer noch umstritten ; vgl. G. Morin, in : *Rev. bénéd.* 46 (1934) 216-223.

2. Vgl. M. Andrieu, a.a.O. 419-421.

Die betreffende Rubrik konnte jedoch, wie in unserm Fragment und in PonD, in zwei *mittelitalienischen Plenarmissalien* des 10. Jahrhunderts ausfindig gemacht werden, und zwar im Cod. Vat. Barb. lat. 560 (= Barb) und im Cod. Vat. lat. 4770 (= Z)[1]. Im letzteren steht die erste Hälfte der Rubrik (*Inde uero* bis *ut supra*) auf Rasur.

Wir geben nun den betreffenden Text der beiden Handschriften mit allen Fehlern :

Cod. Barb., fol. 52r	*Cod. Z*, fol. 94r
Inde uero exeunt foras de ecclesia expectantes hora quando reuocentur. Tunc primus incipiat introitum. Dum scificatus fuero etc.	Ide uero exeant foras ecclesia expectantes hora quando reuertetur et uocetur. Tunc incipit ista oratio
Da qs dne electis nris digne adque sapienter. ad confessionem tue laudis accedere. ut dignitati pristine quam originali transgressione perdiderant. per tuam gratiam reformentur. per	Item exorcismus super lectos quos acolitus inposita manu super eos dicere debent.
Et post ea sedit in sede sua. et dicit diaconus. Catecumini procedant. et uocantur infantes ab acoloto per nomina. uel per ordine sicut scripti sunt masculi in dexteram partem femine in sinistram.	Postea sedit in sede sua. et dicit diaconus. catecumini procedant. et uocabitur ab acolito per nomina uel per ordine masculum in dextera parte. femina in sinistra.
Et dicit diaconus. Orate electi flectite genua. Et postquam orauerun dicit. Leuate. Complete orationem uestram in unum et dicite amen.	Antequam acolitus manum inponit. annuntiat diaconus ut supra. Orate electi flectite ienua. postquam orauerit dicit. R. Leuate. Completo orationem uram in unum et dicite amen.
Et iterum dicit diaconus. Signate illo accedite ab eo benedictione. Et signant ipsos infantes in frontibus eorum patrini uel matrine. de policibus suis dicentes. In nomine patris et filii et spu sci. Et imponit manus super eos dans orationem excelsa uoce. his uerbis.	Item dicit diaconus signate illos. accedite ad benedictionem. Tunc primum ueniens. acolitus faciens crucem in frontibus singulorum. inponent manum super capita eorum. dans orationem excelsa uoce his uerbis.

Der Skrutinien-Ordo von Barb stimmt auch in den übrigen Partien mit dem Ordo Romanus XI weitgehend überein, dagegen liegt in Z offensichtlich eine etwas spätere Form vor. Leider hat M. Andrieu bei seiner Edition der Ordines-Handschriften die Sakramentare nicht mitberücksichtigt, obwohl diese manch neues Licht auf die Ordines selbst geworfen hätten.

Zuletzt noch ein Wort zur *Schriftheimat* unseres Fragments. Lowe, Codices latini antiquiores II (1935) Nr. 172 meint : « Origin incertain, but the script suggest a center in the Frankist area. » Prof. B. Bischoff schrieb auf Anfrage : « Die nochmalige Prüfung... führt zwar nicht zur genauen Festlegung der Schriftheimat, die vielleicht nicht durch eine breitere kalligraphische Produktion ausgezeichnet war, aber ich kann sie nur nördlich der Alpen suchen, nach Italien führt in der Schrift nichts, und speziell den orthographischen Wechsel von *ci* und *ti* betrachtet Prof. Lowe als ein Charakteristikum, das gegen Italien spricht. »

Prüfening, Regensburg. Kl. Gamber.

1. Vgl. zu den genannten Handschriften K. Gamber, *Sakramentartypen* (= Texte und Arbeiten, Heft 49/50, Beuron 1958) 67.

A TREATISE BY LEO OF OSTIA LOST ?

It is a well known fact that sign language was more widely used in Benedictine houses in the middle ages than it is today[1]. The custom had already fallen into disuse by the XVIIth century. We find the great monastic writers of this period commenting on it and citing some of the medieval sign-lists known to them. Here is a quotation from Haeften's *Disquisitiones Monasticae* referring to such lists : *Habetur autem de notitia signorum huiusmodi caput integrum in MS. libro consuetudinum Cluniacensis coenobii. Leo quoque Marsicanus, cassinensis coenobii Decanus et postea Cardinalis episcopus Ostiensis qui circa an. 1106 floruit, de similibus signis, quae per Regulatos monachos (ut titulus habet) manibus fiunt pro locutione tractatum edidit. Prolixius vero eorundem explicationem prosecutus est vetus MS Codex Rituum et Cerimoniarum monasterii nostri Affligiensis*[2].

The aim of the present paper is to elucidate a few of the data concerning the reference to Leo of Ostia in the above passage, although, as will be seen, a definitive solution of the problem it sets would not seem possible at the moment.

Among the known and published works of Leo of Ostia none contains a treatise on language by signs. Nor is such a treatise mentioned in the catalogue of Leo's works given us by Peter the Deacon in his *De Viris Illustribus Coenobii Cassinensis*[3]. This omission however is not proof that Leo did not write a work on sign language since Peter expressly mentions that his catalogue is incomplete and some recent discoveries have corroborated this statement[4].

---

* This short essay owes much to the kindness of others. I should like to thank Mlle Vielliard and Mme Vernet of the Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Paris, R. P. Paul Devos, Bollandist, Dom Placid Kelley of Downside for examining manuscripts or consulting publications not directly accessible to me. My thanks are also due to Dom Ambrogio Mancone, librarian of Monte Cassino, to the librarians of the Universitätsbibliothek, Erlangen, of the Österreichische Nationalbibliothek, Vienna, of the Biblioteca Comunale, Mantua for providing me with microfilms of, or information about MSS in their keeping.

1. For a general introduction to the medieval monastic use of sign language cf. DOM L. GOUGAUD, *Anciennes Coutumes Claustrales* (Ligugé 1930), c. 2 (p. 14-23), "Le Langage des Silencieux".

2. *Monasticarum Disquisitionum Libri XII* (Antwerp 1644), *Lib.* VI, *Disq.* XI, p. 606.

3. Cf. P.L. 173, 1038-39. We give here the text of Peter's autograph from *Cod. Casinensis* 361, fol. 69v, n. XXXI (l. 14-20) : *Leo hostiensis episcopus et bibliothecarius a pueritia in casino oblatus, sanctitate ac monasticis disciplinis ad plenum imbutus et in divinis scripturis apprime eruditus. fecit sermones de pasca. de nativitate. ystoriam peregrinorum. ystoriam casinensis archisterii divisam in libros quadtuor. vitam sancti mennatis et alia quamplurima que in nostra non venere notitiam. fuit autem temporibus supradictorum imperatorum.* The sermons seem lost. On the *ystoria peregrinorum*, cf. *Analecta Bollandiana*, t. 75 (1956) p. 217-223 ; on the St. Mennas works cf. *id.* t. 62 (1944) p. 5-32 and t. 75 (1956), p. 216-17. A complete study of Leo's *Chronicon Casinense* is at present in preparation.

4. Peter the Deacon's catalogue does not mention Leo's trilogy on St. Clement (cf. *Analecta Boll.* t. 73 (1955), p. 410-461) nor his "breviatio" concerning S. Sophia of Benevento (cf. GATTULA, *Hist. Abb. Cas.* p. 54-55).

A Cassinese work where one might expect to find a list of "signa" is the Commentary of Abbot Bernard I on the Rule of Saint Benedict. In dealing with chapter 38 *(De Hebdomadario Lectore)* Bernard does in fact speak of language by sign being in accordance with Cassinese usage. He even refers in a general way to a written list of such signs preserved at Monte Cassino, but without bringing in any author's name : *debent enim novitii juxta consuetudinem addiscere signa que etiam penes nos scripta ad memoriam retinentur, et illa nullus debet monachorum ignorare*[1].

To go further into the problem we must turn to Dom Martène's *De Antiquis Monachorum Ritibus*. Here we find a whole chapter on sign-language which includes a long list of "signa" introduced in the following manner : *Utinam illa haberemus signa! quae quia nos deficiunt interim Benedictinorum prout extant in M.S. Cluniacensis monasterii consuetudinibus et ea ex Leone Ostiensi refert Petrus Boherius, accipe*[2]. For the moment we can neglect the mention of a Cluniac customary and concentrate on the reference to Petrus Boherius. This XIVth century writer is usually credited with several monastic treatises including two commentaries on the Rule of St. Benedict, a *Speculum Monachorum*[3] and a *Liber de signis loquutionum*[4]. So far only one of these, the second commentary on the Rule, has been published[5]. In explaining chapter 38, Boherius does not develop the question of language by sign since as he says this had already been treated in his first commentary : *De signis autem plenius egimus in primo Apparatu*[6]. A direct recourse to the manuscripts is essential, and here briefly stated are the results of such an enquiry.

---

1. *Bernardi I Abbatis, In Regulam S. Benedicti Expositio* (ed. D. CAPLET, Monte Cassino 1894), p. 278. It is interesting to note what Bernard says of the opposition of some mendicant friars to sign language in his own day : *sunt enim nonnulli et precipue de novis religionibus ad monasteria declinantes qui dicunt.. fecit Deus linguam monacho ut non loquatur? isti monachi loquuntur manibus, lingua tacente; monstruosum est quod digitus faciat opus lingue* (p. 376).

2. DOM MARTÈNE, *De Antiquis Monachorum Ritibus*, V c. 18 (ed. Lyons 1690) p. 882.

3. This in fact proves to be a commentary or gloss by Boherius on the *Speculum Monachorum* of Abbot Bernard I of Monte Cassino, and has survived in at least one MS : Vienna, Nationalbibliothek, *Cod.* 5135 fol. 144-191 (Cf. *Tabulae codicum MSS. in Bibliotheca Palatina Vindobonensi asservatorum*, IV (1870) p. 36). The work is headed "Commentum Petri Boerii super speculo monachorum bernhardi cassinensis" and begins with a dedicatory preface of the abbot of Saint-Chinian to Petrus Judicis (1347-75), archbishop of Narbonne. It must therefore have been composed before Boherius' appointment to the See of Orvieto in 1364.

4. Cf. DOM B. HEURTEBIZE, *Pierre Bohier, Bénédictin, Évêque d'Orvieto*, in *Rev. Mabillon* t. 5 (1909-10), p. 459-73 ; the same, *Dict. Hist. Geog. Eccl.* t. 9 (1937) col. 514-16 ; repeated by DOM PH. SCHMITZ, *Histoire de l'Ordre de Saint Benoit*, t. 5 pp. 253-54. Dom Heurtebize's source on these treatises is probably C. OUDIN, *Commentarius de Scriptoribus ecclesiae antiquis*, (Lipsiae 1722) t. 3 col. 1123, who is in turn dependent on A. POSSEVINO, *Apparatus Sacer* (1607) t. 2 fol. 242.

5. *Petri Boherii in Regulam sancti Benedicti Commentarium* (Subiaco 1908). Besides the Subiaco MSS used by Dom Allodi who prepared this edition, the following MSS also contain the second commentary of Boherius : Paris, Bibliothèque Nationale *lat.* 12640 and 13806, Mantua, Biblioteca Comunale, *Cod.* B. IV. 6 and *Cod.* C. V. 3.

6. *op. cit.* p. 489.

It would seem that recent writers who attribute a *Liber de signis locutionum* to Boherius as a separate work are mistaken. What earlier authors like Oudin and Possevinus have in mind when they mention this title is an appendix added by Boherius to his first commentary on the Rule[1]. It is this appendix which Dom Martène used, and it is also to this appendix that Haeften refers when speaking of Leo of Ostia's treatise on signs. The matter can be made quite clear if we quote successively the sentence where Boherius alludes to Leo in the main part of his commentary on chapter 38, and then the introductory phrase to the appendix on the "signa".

Boherius's gloss on the "sonitu cuiuscumque signi" of c. 38 is largely drawn from the commentary of Abbot Bernard. He ends this paragraph by the citation we have already made above (*debent novitii* etc) and then adds : *Dicit Ni* / (al. *Ri* /) *quod frater Leo Marcicanus Decanus Cassinensis illa signa notavit. que quidem ponam in fine harum glossarum, duce Deo, nam ea hic scribere esset longum*[2]. The appendix on the signs is introduced thus : *Signa quoque ad que remisi supra : de ebdomade lectore § "que vero", glossa penultima, in fine, sunt notata per venerabilem et honestum religiosum fratrem Leonem Marcicanum, monachum et decanum monasterii cassinensis. — Incipiunt ergo signa que per regulatos monachos fiunt pro locitatione « Pro signo panis fac unum circulum* etc.[3].

So Boherius is dependent in turn on another authority, alluded to as "Ri." or "Ni.", for the statement that Leo of Ostia wrote a treatise on the "signa". The Paris manuscripts of Boherius' Commentary, the first to be consulted, which have "Ri.", suggested Richardus de Sant' Angelo, another Cassinese commentator, as a possible source[4]. But Richard is quite silent on language

---

1. The following list of MSS containing the first commentary makes no claim to be exhaustive :
   i) Erlangen, Universitätsbibliothek MS 155 (written at Heilsbronn in 1405). The appendix on the signa occupies fols. 253-255^{v}. Cf. H. Fischer, *Katalog der Handschriften der Universitätsbibliothek, Erlangen*, vol. I (1928), p. 161.
   ii) Mantua, Biblioteca Comunale, *Cod.* A. V. 7 (s. xiv—from Polirone). This MS also has the appendix.
   iii) Paris, Bibl. Nat. *lat.* 11789 and 13805. Both these late xviiith century copies from St. Germain-des-Prés lack the appendix on the signs. The MS used by Dom Martène, and presumably also the exemplar of these copies, does not appear to be among the remaining MSS of St. Germain now in the Bibl. Nat. (Cf. L. Delisle, *Inventaire des MSS latins de Saint-Germain-des-Prés*, in *Bibliot. de l'École des Chartes* XXXVI-XXIX [1865-68]).
   iv) To this list should be added Hohenfurt (Vyssi Brod) MS 31 n. 40 which contains the appendix alone. Cf. *Xenia Bernardina.* (Wien 1891) t. 2 p. 247. The present whereabouts of this MS however is not known. It was already lost in 1947 (cf. Dom B. Griesser, *Ungedruckte Texte zur Zeichensprache in den Klostern*, in *Analecta Sacri Ord. Cist.* III [1947] p. 114). In a reply to a recent enquiry made by the Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Paris, it was learned that the MS had still not been traced.

2. Erlangen MS 155 *fol.* 146^{v} ; Paris Bibl. Nat. *lat.* 13805 (*f.* 194^{v}), 11789 (.f 230^{v}).

3. Erlangen MS 155 *fol.* 253.

4. The Commentary dates c. 1306-21 (Cf. Dom G. Morin, *Regulae Sancti Benedicti traditio Codicum MSS Casinensium* [1900] p. xviii). It is still unpublished. MSS are *Cod. Cas.* 441 (cf. D. M. Inguanez, *Cod. Cas. MSS Catalogus*,

by signs when dealing with chapter 38. Moreover other manuscripts of Boherius clearly have "Ni."[1] and these letters point in the right direction, namely to the commentary of yet another Cassinese author, Nicholas di Frattura. In this work, again on chapter 38, we read : *que sint ista signa habes notata per fratrem Leonem Marsicanum, decanum huius monasterii Casinensis, in breviario Casinensi*[2]. In the last resort, the authority for Leo having written a list of "signa" proves to be a Cassinese authority of the end of the XIIIth century. This point is important[3].

More light can be shed in the *breviarium* to which Nicholas di Frattura here refers. When used in connection with manuscripts of the XIth or early XIIth century the term normally designates a volume comprising a psalter followed by a series of canticles, hymns, *orationes* and such like liturgical matter. Among the best known Cassinese breviaries of this period are Paris, Bibliothèque Mazarine 364 and Rome, Cod. Vatic. Urbinat. lat. 585[4]. It is particularly worth noting that the last named manuscript bears on its fly-leaf, by a hand of the end of the XVth century, the description : *psalterium longobardum*[5]. If we now turn to the famous Cassinese inventory of 1464-1471 we find listed among the "Psalteria gasata sine expositione" a series of manuscripts written in Beneventan script : *Item aliud [psalterium] mediocre in litt. longobarda cum ympnis et orationibus Romanis. — Item aliud simile. — Item aliud simile cum quadam cronica.* — Item aliud simile cum libro signorum.—*Item aliud simile Romanum* etc.[6]. There would seem little reason to question the identification of *psalterium longobardum* containing the *liber signorum* with the breviary of which Nicholas speaks and we are therefore justified in con-

---

t. 3 [1940-41], p. 56) and Paris, Bibl. Nat. *lat.* 11790 (s. XVII), 13801 (an. 1354) and 13802 (s. XVII). (Cf. L. Delisle, *Inventaire des MSS latins de Saint-Germain-des-Prés*, in *Bibl. Écol. Chart.* XXVI-XXIX [1865-68]).

1. The letters "Ri" are unmistakable in the Paris MSS. In the passage quoted from the Erlangen MS the scribe has written "ni" with a small "n" so that here too the reading is sure. Other sections of the Erlangen MS offer a clue to the error of the Paris copies. It would seem that originally Boherius ended all his glosses by citing his authorities in abbreviated form and with capital letters : thus B.(ernardus) P.(etrus) B.(oherius), Ni.(cholas). Where the capital "N" occurs in the Erlangen MS it could easily be mistaken at first sight for an "R". We deduce that the exemplar of the Paris MSS was probably a XIV/XVth century copy similar in script to the Erlangen MS.

2. This commentary was begun in 1299 and is also unpublished. The sentence quoted is from *Cod. Casinensis* 445 p. 111 and Paris, Bibl. Nat. *lat.* 13804 (s. XIV) *fol.* 137 l. 9-11.

3. The use of the term "Leo Marsicanus" and not "Leo Hostiensis" as he was more widely known by later generations, even at Monte Cassino, is a strong indication in favour of the authenticity of the list known to Nicholas di Frattura. It is in this way that Leo styles himself in the preface to his Chronicle and in the document he drew up in Melphi in 1094 at the request of Abbot Oderisius (cf. H. W. Klewitz, *Petrus Diaconus und die Montecassineser Klosterchronik des Leo von Ostia*, in *Archiv für Urkundenforschung* t. 14 [1936] p. 422 n. 4).

4. Cf. E. A. Lowe, *Scriptura Beneventana* (Oxford 1929), Plates LXXIX and LXXX.

5. *id.* Pl. LXXX.

6. Cf. Dom M. Inguanez, *Catalogi Casinensium Antiqui* (s. viii-xv) = *Miscellanea Cassinese* 21 (Monte Cassino 1941), p. 20.

cluding that the list of signs attributed to Leo was still preserved at Monte Cassino towards the end of the XVth century. But all attempts to find further trace of it among extant Beneventan breviaries have proved futile[1].

With this said, the crux of the problem still remains, for the list of "signa" handed down to us by Boherius, as that of Leo, is in fact identical or almost so with the list found in the early Cluniac customaries[2]. This is why Dom Martène could preface his edition with a simultaneous reference both to Cluny and to Boherius. He does not himself seem to have felt any particular anomaly in such a fact, at least he mentions none. Is one to believe that Cluniac and Cassinese custom coincided on this point ?

In the introduction to his catalogue of medieval signs, the late Dr. G. Van Rynberk said : "les signes des listes plus anciennes sont à peu près identiques[3]."

---

1. The following breviaries in Beneventan script do not contain Leo's list of *signa;* but as several of them are now incomplete a definitive judgment is impossible. Only Mss are included which are of Cassinese or doubtful origin, not those known to derive from some other abbey. Printed descriptions were consulted where available ; but the Chigi and Vallicellana Mss were kindly examined for me by Dom J. Gribomont and those of Naples by Professor N. Cilento, both of whom I thank here.—Florence, Laurenz. XVI. 37 (s. xi/xii) ; London B.M.add. 18859 (s. xii *des. mutil.*) ; Monte Cassino, Cod. 199 (s. xii); Cod. 559 (s. xi/xii *des. mutil.*) ; Naples, Bibl. Naz. VI. F. 2 (s. xi/xii *des. mutil.*), VI. G. 31 (s. xi *mutil.*) ; Paris, Bibl. Mazarine 364 (s. xi *des. mutil.*) ; Rome, Bibl. Chis. C. VI. 176 (s. xii *des. mutil.*) Rome, Bibl. Vallicel. c. 51 (s. xi/xii *mutil.*) ; Vatic. Urbinat. lat. 585 (s. xi) ; Vienna, Nationalbibl. 1106 (s. xii)—this last Ms. is now at Naples. Two breviaries formerly in Naples, Archivio di Stato, Ms. 48 (s. xiii) and Ms. 79 (s. xiii) are now lost and were probably destroyed in 1943 with a large part of the archives.

2. Given the lack of critical editions it is difficult to draw up an accurate list of the differences between the text of the Cluniac customaries and that of Boherius's appendix. D. Martène gives variants in his footnotes but these represent only the differences between the MS of Bernard and that of Boherius which he had in hand. Some of these differences are accounted for already by the MS of Bernard which D. Herrgott used. Nor is there any guarantee that the few cases of inversion and the few omissions in the Erlangen MS represent more than the ordinary accidents of text transmission. Even with these restrictions, the following points seem certain. The lists of Bernard and Boherius are basically the same, both in the order of signs and their wording. This order is a logical one (Erlangen MS 155 *fol.* 254^{v} : *Actum est de signis rerum, vestimentorum librorum et sanctorum, agitur de personis officialium et qualitatibus eorum*). Hence the five signs at the end of Boherius's list are additions since they do not fit into this order (i.e. *signum lignorum, ignis vel coci, caldari, sartaginis, carpentarii*). In the main section Boherius has only one sign that is not found in the Cluniac customaries : it concerns a kind of bread and runs : *Pro signo placente, generali signo panis premisso pone palmam dextre manus extensam oblique super sinistram palmam extensam et iterum versa vice sinistram palmam extensam oblique super dextram sicut qui vult attentare.* Apart from this, the terms Furenna (for truita), officiarium (for antiphonarium) are proper to Boherius's list. The point to be stressed is that there is not the lightest doubt that Boherius's appendix and Bernard's list either stem from, or form one single literary source. That this source is Cluniac and not Cassinese will be shown below (cf. p. 424 n. 1).

3. G. Van Rynberk, *Le Langage par signe chez les Moines* (Amsterdam 1954) p. 10.

This statement needs some qualification. Van Rynberk does not appear to have attempted a critical study of the various lists he analysed nor to have made an effort to trace their genealogies. The identity he noted is due mainly to the fact that the Cluniac lists and those deriving from them have the same signs in common. The Cluniac customary of Bernard seems to have been the first to incorporate a list of signa[1]. These were taken over by Ulrich[2] and it is Ulrich's list which forms the basis of the expanded version found in the customary of William of Hirsau[3]. There are further derivatives, both on the side of Cluny and Hirsau.

But if we compare Cluniac custom in the XIth century with contemporary usage in England, we find far more divergence than coincidence in the manner of making the signs. It was always the same objects that needed to be designated but the way in which they were designated was not the same[4]. A priori, there is nothing to make us suppose that a Cassinese and a Cluniac list of signs should be alike. What is the solution to our problem ? In default of manuscript evidence to supply a link a few hypotheses can be put forward.

Perhaps the easiest solution is to suppose that Boherius has made a mistake. As we saw, his source for the statement that Leo wrote a list is Nicholas di Frattura[5]. But it is clear from Nicholas' own words that his commentary did not include Leo's work since he refers his readers to another volume termed the *Breviarium Casinense*[6]. Did Boherius also have a copy of this *Breviarium* ?

---

1. Cf. Dom M. Herrgott, *Vetus Disciplina Monastica* (Paris 1726) p. 133-64, *Ordo Cluniacensis per Bernardum*, c. 17 (p. 169-73) "De Notitia Signorum". Except for small variations this chapter is almost identical with the list given by Dom Martène (*op. cit. supra* p. 419 n. 2). Herrgott gives the variants of Boherius in footnotes but he probably borrowed these from D. Martène — unless they were noted down in the Saint-Germain MS of Bernard's Ordo which Herrgott also consulted (cf. his preface p. 133).

2. The edition of Ulrich's customary given by Dom L. d'Achery (*Spicilegium sive Collectio Veterum aliquot Scriptorum* etc. [Paris 1723] I, p. 641 sq. *Antiquiores Consuetudines Cluniacensis Monasterii*) is probably not complete, at least as regards the chapter on the "signa". For although the introductory and final clauses of this chapter (p. 670) are taken verbatim from Bernard's customary, only a small section of the signs are given in d'Achery's edition. It is clear from the Customary of William of Hirsau that Ulrich must have sent Bernard's complete list—all are present in the Hirsau customary—and we must conclude that either d'Achery omitted to print the complete list or that the MS he used was defective. A search among the surviving MSS of Ulrich's work should provide the answer. —Among these MSS must not be included British Museum, Add. 20696 which, although listed as a customary of Ulrich in the printed Catalogue, is in fact a Hirsau customary, as I learned through the kindness of Mr. T. J. Brown of the Manuscript Department.

3. Ed. in D. Herrgott, *Vetus Disciplina Monastica* (Paris 1726) p. 371-570.

4. Cf. the two anglo-saxon lists (s. XI) used by Van Rynberk (his No. 3 and 4). If we compare these with the Cluniac customaries (listed as No. 1 and 2) for the letter "a" alone, on the eight occasions when they have a sign in common the manner of making the signs differs (*abbas, acetum, acus, altare, anguilla, antiphonarium, aqua, audire*)—this even when full allowance is made for the fact that the latin text of 3 and 4 is a modern rendering of the Anglo-Saxon.

5. Boherius frequently cites Nicholas and therefore must have been in possession of a complete text of his commentary.

6. Cf. *supra* p. 421.

He does not say explicitly where he took his list of signa, and unfortunately, as stated above, it has proved impossible to check Boherius' source by identifying the *Breviarium* among extant manuscripts. Thus the possibility remains that Boherius mistakenly identified the Cluniac list for that of Leo and if this be the case we may hope that Leo's authentic work will some day be found.

If the list given by Boherius does in fact derive from the *Breviarium* cited by Nicholas then the mystery deepens. Why should Leo's name have come to be associated with a Cluniac list of signs ? The first point that should be stressed is that the list is definitely Cluniac in origin[1]. The problem might be easier to solve if we knew at what period language by signs was introduced at Monte Cassino. It is not spoken of in the Rule of St. Benedict, nor do any of the early Cassinese customaries allude to it[2]. This of course need not mean it was not in use. We know from the biography of Saint Odo of Cluny that he greatly favoured such an institution[3]. And we know also that Saint Odo had been responsible for reforming the Cassinese community, exiled in Capua, towards the middle of the xth century[4]. Is the use of sign language at Monte Cassino in the xith—xiith centuries a further vestige of the reforming influence of the Cluniac abbot ? Even if this were so, it is difficult to see what direct light it can shed on the existence of Leo's "Cluniac" list. Bernard of Cluny may have been incorporating an already existing list into his customary, a list which we could presume had been transmitted to the Cassinese community in the xth century and copied down again by Leo, as a dean of the monastery, at a later date. In this case it is remarkable, if not incomprehensible, that some adaptation of the list should not have been made for Cassinese usage in the intervening period, if only by elimination of terms that were not part of the Cassinese vocabulary (e.g. *froccus*).

If in fact Leo was responsible for copying out this Cluniac list then a more suitable occasion perhaps could be found in the visit of Abbot Hugh of Cluny to Monte Cassino towards the end of the xith century[5]. The difficulty that can be brought against such a thesis is that it presupposes Leo to have copied the list from historical interest. Now Nicholas di Frattura refers to the list of Leo as the one representing Cassinese usage itself. It would seem too illogical to suppose that at a time when Monte Cassino was criticising Cluniac

---

1. It contains a sign for the garment called *froccus*, a name that also occurs in two other signs (*manica* and *cotus*). Abbot Bernard states explicitly in his commentary that the term *froccus* was not Cassinese : *...monachi cluniacenses et ultramontani monachi scapulare illud cucullam appellant et desuper vestem manicatam sine caputio gerunt. quam vestem froccum vulgariter dicunt* (p. 348). One cannot imagine Cassinese custom having changed on this point between the time of Leo and Abbot Bernard.

2. E. g., those published by D. B. Albers in vol. III of his *Consuetudines Monasticae*, and Abbot Theodemar's *Epistola ad Theodericum*, re-edited by Dom J. Winandy in *Rev. Ben.* t. 50 (1938) p. 257-65.

3. Cf. Dom L. Gougaud *op. cit.*, p. 17 and n. 1.

4. See the excellent article by Dom T. Leccisotti, *Una lacuna della storia di Monte Cassino al secolo X*, in *Studia Benedictina in memoriam transitus S. P. Benedicti* (= *Studia Anselmiana* n. 18-19) p. 273-81.

5. Cf. *Chronicon Casinense* III. 51 (*MGH SS* VII, 741).—The objection could be raised that the list includes the word *Furenna* (Forellen-Germ.) for Truita, which may indicate a Cluniac customary deriving from a German source?

customs to Abbot Hartwig of Hersfeld and asserting its position as a fountain-head of monastic observance, it was adopting the Cluniac list of *signa* into its own life[1]!

The problem therefore remains and we hope that the work of reediting medieval Benedictine customaries, at present being undertaken under the direction of Dom C. Hallinger, may bring to light material that will help towards its solution.

Quarr Abbey,
Isle of Wight.

P. MEYVAERT.

1. *Epistola Casinensis Congregationis de Institutis Regularibus ad Hartwigum abbatem Eresfeldensis cenobii*, ed. DUMMLER, *Neues Archiv* t. 3 (1878) p. 189-91 : *Unde non parum miramur cur aliqui* [the Cluniacs are aimed] *per insolentiam superbie fastu inflatis temerarie per unam etsi bonam (consuetudinem) aliam non minus bonam vel forsitan meliorem destruere audeant. De quibus tamen pre ceteris specialius nobis scripsistis, de tonsura scilicet et habitu cluniacensium breviter respondere possumus quia nec nobis placent nec cuiquam qui regulariter vivere voluerit iure placenda sunt... quia ad montem fortitudinis questiones vestras retulistis. quia de ipso fonte haurire desiderastis ; quia tabulis testamenti leges vestras firmari voluistis... hec vobis de communi ⟨proposito⟩ scribere studuimus, etc.*

COMPTES RENDUS

ÉCRITURE SAINTE

D. Baly. **The Geography of the Bible.** — Londres, Lutterworth, 1958, 15,5 × 23, xivi-303 p., 35 cartes dont 7 en coul., 97 phot., 23 diagr. ; rel., jaquet. en coul., 25/-.

Fruit de 20 ans de travail, dont 15 en Palestine, enrichi de cartes détaillées et de photos inédites ou qu'on ne trouve guère ailleurs, ce livre est une merveilleuse réussite. Après une description générale du pays, l'A. étudie successivement le sous-sol et les phénomènes géologiques, les diverses régions naturelles, le climat et notamment le régime des pluies, les influences que peuvent en subir les habitants, la végétation et la faune, les voies de communication et les villes ; puis en détail la zone côtière, le pays des Philistins, la plaine d'Esdrélon et la vallée de Jezréel, les collines de Juda, Éphraïm et Manassé, la Galilée, le cours du Jourdain, la mer Morte, l'Arabah, la Transjordanie, Ammon, Moab, Édom, le désert, etc. Quand on connaît suffisamment les récits bibliques, on voit, en lisant ce livre, les événements se situer à leur vraie place, ce qui aide à les mieux comprendre. L'A. établit lui-même plusieurs rapprochements et insiste sur certaines dispositions de la Providence. On peut n'être pas d'accord pour certaines de ses interprétations ; en général elles sont bien fondées. A la fin, un glossaire des termes géologiques, une bibliographie de 10 pages, des tables des textes bibliques cités, des noms propres et des sujets traités. Nous recommandons vivement cet excellent volume. D. R. REUL

P. Montet. **L'Égypte et la Bible.** — Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959, 13,5 × 21, 141 p., 21 illustr., 8 pl. h.-t. ; 6,50 fr. s.

M.M. n'est pas de ceux qui veulent éliminer de l'histoire les personnages bibliques antérieurs à l'Exode : Abraham et Saraï (XII^e dyn.), Jacob et ses fils (rois Hyksos à Avaris), Moïse et la fille de Pharaon (Ramsès II ; Exode sous Merenptah) ont un état civil reconnu. Nombreux rapprochements éclairant les uns par les autres les textes de la Bible et de l'Égypte. Israël a emprunté beaucoup à ce pays, c'est incontestable ; mais cela n'explique pas tout, et le surnaturel garde ses droits. D. R. REUL

H. Skrobucha. **Sinai** (Stätten des Geistes). — Olten et Lausanne, Urs Graf-Verlag, 1959, 23 × 30, 126 p., 1 carte et 1 plan h.-t., 99 illustr. dont 10 h.-t. et 20 en coul. ; rel., titre or, jaquette illustr. en coul., 38 fr. s.

Les photos sont de G. W. Allan. *Jahwé descendit sur la montagne du Sinaï... et Moïse monta* (J) ; et de même : *Israël campa là, vis-à-vis de la montagne, et Moïse monta vers Élohim* (E). Aucune mention de la théophanie du Sinaï n'étant faite ni Deutéronome, VI, 21-23, et XXVI, 5-9, ni Josué, XXIV, 7 ss., ni Psaume CXXXVI, 13 ss., certains en ont nié l'historicité. Mais les traditions J et E sont les plus anciennes. Pour résoudre la difficulté, notre A. émet l'hypothèse que les tribus israélites du Sinaï étaient autres que celles sorties d'Égypte.

Quoi qu'il en soit, même si un excellent exégète catholique, Fr. E. Gigot, a pu écrire : *Very mysterious indeed was the Theophany wherein Yahweh made His presence and will known upon Mount Sinai ; and hardly less obscure, because very complicated and apparently conflicting in some of its details, is the account of it which has come down to us*, c'est en toute vérité qu'un historien non catholique réputé, R. Kittel, a affirmé : *In der ganzen Moseüberlieferung ist der heilige Gottesberg ein ebenso fester Punkt wie der heilige Quell von Qades, und wir können uns das Israel der Wüste ohne jenen ebensowenig vorstellen wie ohne diesen.* Mais la localisation traditionnelle est-elle exacte? Il est permis d'en douter, sans qu'on soit d'accord pour en déterminer une autre. C'est néanmoins à ce Sinaï contestable et contesté qu'est consacré le présent album, car c'est celui que, depuis des siècles, juifs, chrétiens et musulmans ont toujours vénéré comme le lieu où Dieu apparut et parla à Moïse, et c'est là que se retirèrent des milliers d'ermites et de cénobites, et que furent fondés de célèbres monastères, notamment celui, dédié primitivement à la Vierge, qui reçut plus tard le nom de Sainte-Catherine. C'est toute l'histoire de ce Sinaï et de ses moines, histoire à certaines périodes défigurée par des légendes, qu'on trouvera ici. On sera surpris d'apprendre qu'à l'exception de quelques années de la fin du XV^e^ s. les relations entre Rome et le Sinaï furent toujours excellentes jusqu'au début du XVIII^e^ s. Ce n'est qu'en 1704 qu'un nouvel archevêque du Sinaï, Cosmas, laissa sans réponse la demande que lui faisait le pape Clément XI de souscrire et retourner à Rome le formulaire de profession de foi catholique qu'il lui envoyait. Un dernier mot sur la bibliothèque de Sainte-Catherine. C'est là que furent notamment retrouvés par Tischendorf, il y a un peu plus d'un siècle, le célèbre *Codex Sinaiticus ;* par Mrs Smith Lewis, en 1893, le *Codex Syrsin ;* et par une expédition américano-égyptienne, en 1950, le *Codex Syriacus*. A la première guerre mondiale est imputable la perte de plus de 10.000 photos, notamment de mss grecs et arabes, prises en 1914 par C. Schmidt et B. Moritz. L'expédition américano-égyptienne susdite a pu cataloguer près de 3400 mss en 11 langues ; G. Garitte en mentionne 2289 grecs, 580 arabes, 276 syriaques, 3 palestiniens, 98 géorgiens, 1 arménien, 41 slaves, 6 éthiopiens, et plus de 2000 autres documents. Du travail pour les érudits. D. R. REUL

G. Ricciotti, C.R.L. **La Bible et les découvertes récentes.** Trad. de l'italien par A. Mesritz. — Bruxelles, Office de Publicité, 1959, 14 × 19, 155 p., 6 cartes et plans, 88 illustr. ; 100 fr.

L'A., bien connu par divers savants ouvrages traduits en français, notamment la célèbre *Storia d'Israele* et la *Vita di Gesù Cristo* (trad. en 18 langues), a daigné descendre quelques instants de sa chaire professorale à l'Université de Bari pour s'adresser aux *profanes*. Il montre d'abord quelques contacts des récits bibliques avec les antiques littératures orientales et les découvertes archéologiques (poème de Gilgamesh ; Gézer ; stèles de Hammurabi, Mernephtah, Mésha ; etc.). Il parle ensuite de Qumrân, et enfin des événements qui préparèrent et accompagnèrent la ruine de Jérusalem en 70 ap. J.-C. On corrigera facilement quelques imperfections de traduction et erreurs typographiques ; ainsi, p. 21, l. 15, il faut *ill. 19* ; p. 29, l. 11, *de la Pentapole ;* p. 42, l. 22, *Ézéchias ;* p. 105, l. 24, *De Bello Judaico ;* et p. 149, l. 26, le mot *compensation* est-il exact? Nous souhaitons que l'*Office de Publicité* multiplie, pour les *profanes*, les traductions d'ouvrages bibliques catholiques de vulgarisation bien choisis.

D. R. REUL.

A. Guillaume (†), P.S.S. **The Religion of Israel.** Trad. du français par J. R. Porter. — Londres, Burns and Oates, 1958. 12 × 18, 144 p. ; rel. 7/6d.

Trad. de L'Islam et Israël dans le Livre (Payard). Dans le cadre d'un bref aperçu historique, expose sommaire mais profond de la Religion d'Israël : alliance, code moral, culte et patriarches, attente messianique et Serviteur de Jahvé, mouvement missionnaire, développement des idées sur l'au-delà ; puis caractéristiques de l'Islam. Excellent petit livre. D. B. REID.

G. W. Anderson. **A Critical Introduction to the Old Testament.** — Londres, G. Duckworth, 1958. 12,5 × 18,5, VIII-280 p. ; rel. 12/6d.

Malgré son petit format, ce vol. contient une multitude de renseignements utiles. D'abord un résumé de l'histoire de la critique de l'A.T. et des notions sur le canon de celui-ci. Ensuite l'objet du contenu et de la formation de chacun des Livres constituant la Bible hébraïque. Enfin on expose des genres qui s'y rencontrent et de l'histoire littéraire d'Israël, ainsi que des considérations sur le développement de la religion de l'A.T. et ses rapports avec celle du N.T. Pour finir, une bibliographie sommaire et les tables. L'A. se montre très au courant de l'état des questions. Il nous semble qu'il adopte généralement les solutions moyennes les mieux justifiées. Nous aurions bien quelques réserves à faire, mais très peu. Il insiste avec raison sur le fait qu'à travers toutes les phases de l'évolution religieuse d'Israël quelques thèmes essentiels se retrouvent toujours et reparaissent dans le N.T. Excellent livre qui peut servir d'introduction aux ouvrages plus savants. D. B. REID.

E. Sellin. **Einleitung in das Alte Testament.** 9e ed. entièrement remaniée par L. Rost. — Heidelberg, Quelle und Meyer, 1959. 14 × 22, 186 p. ; rel. DM. 13,20.

M. L. R. écrivit dans le Vorwort qu'il ne reste presque rien, dans le volume, qui vienne de M. E. S., et il précise les principes qui l'ont guidé dans son travail. Il a su rester dans son livre une incroyable abondance de renseignements qui en font un merveilleux aide-mémoire. Outre des indications bibliographiques et des notions sur l'Einleitung en général, on y trouvera : Die Geschichte des Textes der alttestamentlichen Schriften (histoire critique, texte massorétique, Pentateuque Samaritain, versions anciennes) ; Die literarische Gattungen im Alten Testament, en 9 paragraphes ; Die Entstehungsverhältnisse und Zeit der einzelnen Bücher des Alten Testaments (livres protocanoniques), avec bref exposé des opinions des principaux critiques les plus récents ; Die alttestamentlichen Apokryphen, parmi lesquels les livres deutérocanoniques ; Die wichtigsten Pseudepigraphen des Alten Testaments (avec les découvertes de Qumrân) ; Die Geschichte der Sammlung und Kanonisierung des Alten Testaments (vues personnelles très intéressantes) ; Chronologisch geordnete Übersicht über die Entwicklung der alttestamentlichen Literatur (tableau très utile). Nous ne voudrions pas faire nôtres toutes les opinions de M. L. R. ; mais nous reconnaissons volontiers qu'elles sont généralement modérées et que les remarques judicieuses abondent. D. B. REID.

G. von Rad. **Gesammelte Studien zum Alten Testament.** — Munich, Chr. Kaiser, 1958. 15 × 21, 312 p. ; DM. 12.

L'A. a inclus dans le Vorwort de reproduire sans changement des études remontant jusqu'à 1933 ; il y a été poussé par le prof. H. W. Wolff. Certes,

après 28 ans des rajeunissements seraient opportuns. Néanmoins nous nous réjouissons de cette publication ; car, bien que les idées religieuses et exégétiques de l'A. ne soient pas toutes les nôtres, nous apprécions beaucoup ses travaux, avec les réserves que nous jugeons nécessaires. Nous sommes donc heureux de trouver réunies en un volume ces *kleine Schriften* jusqu'à présent dispersées un peu partout et présentant encore un très grand intérêt. Impossible d'en donner ici une analyse. En voici seulement la liste avec les dates originales : *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, 1938 ; *Verheissenes Land und Jahwes Land im Hexateuch*, 1943 ; *Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes*, 1933 ; *Welt und Lade*, 1931 ; *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit*, 1951 ; *Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens*, 1936 ; *Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel*, 1944 ; *Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbüchern*, 1947 ; *Das judäische Königsritual*, 1947 ; *Die Stadt auf dem Berge*, 1949 ; *« Gerechtigkeit » und « Leben » in der Kultsprache der Psalmen*, 1950 ; *Die levitische Predigt in den Büchern der Chronik*, 1934 ; *Hiob 38 und die altägyptische Weisheit*, 1955 ; *Josephsgeschichte und ältere Chokma*, 1953 ; *Die Vorgeschichte der Gattung von 1. Kor. 13, 4-7*, 1953. Et trois tables. D. R. REUL.

H. Renckens, S. J. **Israëls visie op het verleden. Over Genesis 1-3.** 3e éd. — Tielt (Belgique), Lannoo, 1958, 12,5×20, 247 p. ; br. 80 fr., rel. 105 fr.

Version allemande déjà publiée ; italienne et espagnole sur le chantier ; française et anglaise en perspective. Pour être compris, ces chapitres doivent être replacés dans leur cadre historique. Ils sont loin d'être les plus anciens de la Bible. On a pensé que certains textes des prophètes y faisaient allusion ; mais ce sont eux qui ont été rédigés sous l'influence de la prédication prophétique. Des détails apparemment énigmatiques s'expliquent par les idées courantes à l'époque (ainsi le paradis) ; et l'auteur, écrivain de talent, a tenu compte d'erreurs à combattre (ainsi, pour sauvegarder monothéisme et causalité universelle de Jahwé, il n'a pas nommé le démon, et pour détourner des cultes chananéens, où le serpent occupait une grande place, il a présenté le tentateur sous la figure de cette bête et rappelé que celle-ci n'est qu'une créature de Dieu). Car aucune tradition humaine de ce qui s'est passé aux origines n'a pu arriver jusqu'à lui ; il a fallu une révélation divine. Or la révélation se limite d'ordinaire à ce qui intéresse religion et morale. Même s'il écrit sous l'action de l'inspiration, un auteur doit, pour le revêtement extérieur, utiliser ses connaissances personnelles ou des sources dont il importe de discerner le genre littéraire, et il ne peut s'exprimer que d'une manière à la portée de ses lecteurs. Le P.R. s'applique donc à discerner dans Genèse 1-3 ce qui est vérité révélée et ce qui n'est qu'imagerie, et à expliquer l'une et l'autre. Il discute tous les problèmes importants. Ses principes sont incontestables. Pour les applications, on pourra peut-être parfois douter. Son livre mérite d'être lu et relu ; il contribuera certainement à une meilleure intelligence de ces chapitres et à des progrès notables dans l'exégèse de l'A.T. D. R. REUL.

É. Balla (†). **Die Botschaft der Propheten.** Herausg. v. G. Fohrer. — Tubingue, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1958, 14×22, VII-484 p. ; br. DM. 15,50, rel. DM. 19,80.

Ce livre, dit M.G.F., est *das eigentliche Lebenswerk seines Verfassers*. Nous ne faisons pas nôtres toutes les vues ou interprétations de l'A. ; mais, les réserves

nécessaires étant faites, nous n'hésitons pas à dire que c'est un excellent ouvrage. L'A. ne croit guère à l'histoire des Patriarches ; seul un petit groupe d'Israélites s'est fixé en Égypte ; au temps de Moïse leur religion était encore *wie die Religion der Ursemiten überhaupt, eine polytheistische ELreligion.* La religion de Jahwé était celle des Madianites, *keine « monotheistische » Religion, sondern nur eine « monolatrische » Religion.* Les Madianites furent *zweifellos... in vielen Punkten die Lehrmeister Moses.* Mais voici une belle profession de foi (nous traduisons) : *Cependant cette dépendance* (à l'égard des Madianites) *n'explique pas tout. La science historique est absolument incapable de dire pourquoi ce n'est pas la religion madianite de Jahwé mais la religion mosaïque de Jahwé qui est devenue « die Keimzelle dreier Weltreligionen ». Quiconque professe une des trois « Weltreligionen » doit proclamer sans hésiter que le seul Dieu unique a choisi Moïse et les siens pour être les premiers témoins de sa vérité.* L'A. retrace ensuite, en précisant les circonstances historiques, le développement du prophétisme hébreu à partir de Moïse. Après Moïse, il étudie successivement : *Die Anfänge des Prophetentums, Das altisraelitische Sehertum, Das altisraelitische Kultprophetentum, Die ältesten Einzelpropheten, Elia und Elisa, Amos,* etc., pour finir par le *Deuterojesaja* et *Die Schriftpropheten der nachexilischen Zeit.* L'A. prend soin d'indiquer, pour les principaux prophètes, ce que, selon son interprétation, chacun a ajouté à l'apport de ses prédécesseurs et comment leurs prédictions se sont réalisées. En général, c'est parfait. Nous avons bien quelques remarques à faire. Limitons-nous à celles-ci. L'A. ne distingue pas suffisamment entre les *vrais* prophètes favorisés par Dieu de révélations surnaturelles et les *illuminés.* Ce n'est pas en ayant recours à la musique, la danse, des mutilations, qu'on entre en extase ; cela dépend uniquement du bon vouloir divin. Isaïe est traité un peu trop brièvement. L'A. traduit VII, 14 : *Ein junges Weib...* ; mais l'hébreu a l'article ; celui-ci suppose que la personne était, *en tout cas, déterminée pour le prophète* (Joüon). Nous pensons avec Steinmann qu'il s'agit de la future mère d'Ézéchias, lui-même figure du Messie. L'A. prend à la lettre les textes prophétiques qui semblent condamner le culte. Nous renvoyons à ce que nous disions (*Rev. Bén.*, 1960, p. 255) dans notre recension du *Jeremia* de W. Rudolph. Une comparaison de Malachie, I, 10, avec plusieurs autres passages du même Livre, p. ex., I, 8, et III, 3-4, le confirme. Il ne distingue que peu de prophéties messianiques. *Der Knecht Jahwes, von dem in den Knecht-Jahwe-Worten die Rede ist, kann unter keinen Umständen eine kollektive Grösse... sein.* Retenons cet aveu. *Der Knecht Jahwes ist vielmehr... der Prophet Deuterojesaja selber.* Quelle sotte suffisance aurait été la sienne ! L'A. reconnaît que l'échec fut complet. Cela ne prouve-t-il pas que le *Knecht Jahwes* est bien *der Messias des Neuen Testamentes, Jesus Christus*? D. R. REUL.

J. STEINMANN. **Le Prophétisme biblique des origines à Osée** (Coll. « Lectio divina », 23). — Paris, Éd. du Cerf, 1959, 14×23, 260 p. ; 12,60 fr. fr.

L'A. avait déjà publié dans *Lectio divina* trois volumes consacrés respectivement à Isaïe, Jérémie et Ézéchiel. Celui-ci aurait dû les précéder. Le contenu en déborde le titre : c'est presque une histoire d'Israël depuis la conquête de la Terre Promise jusqu'à la mort d'Osée. Il débute par une description de l'état de *Canaan lors de l'invasion des Benê Israël.* Tous les prophètes de la période sont étudiés, à partir de Débora, et plus particulièrement Samuel, Élie, Élisée, Amos et Osée. Pour finir, quelques considérations sur le *prophétisme classique.* On peut n'être pas convaincu de l'exactitude de toutes les corrections textuelles

proposées par l'A. et comprendre autrement que lui les chap. I et III d'Osée ; on ne peut nier que ce soit un beau et excellent livre. Pourquoi faut-il que l'*Introduction* détonne? La *légitime critique* ne peut jamais devenir *injure;* d'accord. Mais que viennent faire dans cette affaire *la langue des examens particuliers de Tronson* et *le français congréganiste de Crampon ?* Erreurs typographiques assez nombreuses. On annonce encore trois volumes : *Le Livre de la Consolation d'Israël, La Pensée des Prophètes, Le monde des Apocalypses.* Puissent-ils ne pas tarder. D. R. REUL.

H. SCHNEIDER. **Die Bücher Esra und Nehemia übersetzt und erklärt** (Die Heil. Schrift des A.T., IV/2). — Bonn, Hanstein, 1959, 17 × 25, XV-268 p., 1 carte et 1 plan h.-t. ; br. DM. 24, rel. DM. 28.

Ce vol. est le dernier complément de l'A.T. de Bonn. Impossible d'entrer dans les détails du commentaire, celui-ci occupant en moyenne les trois quarts de chacune des pages. Nous nous limitons à l'introduction. Celle-ci est aussi très développée. D'abord une bibliographie s'étendant aux questions connexes (archéologie, chronologie, etc.). Puis un aperçu historique commençant à Saül. Notons ceci : le *deuteronomistische Geschichtswerk* est du milieu du VI^e^ s. ; c'est déjà durant l'exil qu'en vue de la restauration on commença à réunir et à revêtir d'une nouvelle forme les traditions législatives anciennes écrites et orales ; Deutéro-Isaïe (XL-LIV) se situe vers la fin de l'exil et ses oracles reçurent leur forme définitive entre 546 et 539. Aussi un long paragraphe sur la tradition juive depuis Sirach et chrétienne relative aux deux Livres. Si Sirach ne nomme pas Esdras, c'est sans doute parce qu'alors Esdras n'était pas encore auréolé par la légende comme il le fut plus tard. Après la fin de la période perse, on perdit la notion de la chronologie ; alors qu'elle avait encore duré 183 ans après la reconstruction du Temple, on estima cette durée à 34 ans ; d'où un manque de perspective dont il faut tenir compte pour l'interprétation d'Esdras-Néhémie. Il n'est pas certain que Chroniques et Esdras-Néhémie aient formé à l'origine un seul ouvrage ; s'il en fut ainsi, la séparation se fit très vite et dès avant l'ère chrétienne on avait perdu le souvenir de cette unité. M.S. passe ensuite en revue tous les documents qu'on peut distinguer dans Esdras-Néhémie pour en rechercher les origines et les transformations ; c'est la partie la plus intéressante de l'introduction ; mais nous ne pouvons nous y arrêter. L'ordre des faits racontés dans Esdras-Néhémie n'est pas chronologique ; l'œuvre primitive n'aurait-elle pas été bouleversée par un rédacteur postérieur et pourrait-on la reconstituer? M.S. expose les récentes hypothèses de W. Rudolph, N. H. Snaith, S. Granild, K. Galling, mais n'en est pas satisfait ; avec O. Eissfeldt il estime qu'il y eut un *abschliessender Hauptgestalter* à qui est due la forme actuelle d'Esdras-Néhémie ; il le situe avec A. Bea dans la première moitié du III^e^ s. av. J.-C. Puis la critique historique. Notons seulement ceci. Zorobabel semble devoir être distingué de Sheshbassar ; c'est celui-ci qui serait revenu le premier à Jérusalem, et seulement avec un petit groupe d'exilés ; le grand retour, avec Zorobabel, n'aurait eu lieu qu'en 521. L'arrivée de Néhémie se place certainement en 445 ; quant à celle d'Esdras, M.S. incline à la placer après celle de Néhémie, mais il reste hésitant ; aucune des dates proposées : 458, vers 428, 398, ne s'impose. Enfin un excellent résumé de la théologie d'Esdras-Néhémie. Nous devons nous arrêter. Nous espérons avoir suffisamment montré l'intérêt et l'importance de l'ouvrage de M.S. D. R. REUL.

W. G. Braude. **The Midrash on Psalms (Midrash Tehillim).** Traduction de l'hébreu et araméen avec introduction et notes (Yale Judaica Series, XIII). — New Haven, Yale University Press, 1959, 14 × 21,5, 2 vol. de xxxvi-563 et v-630 p. ; rel. $ 15.

Le t. I contient l'introduction et le *Midrash* sur les *Ps.* 1-72 ; le t. II, celui sur les *Ps.* 73-114 et 116-150, la liste des abréviations, les notes, un glossaire et trois tables : textes bibliques et de la *Mishna*, autorités alléguées, matières traitées et noms cités. L'introduction rappelle qu'il n'existait qu'une seule traduction de *Midrash Tehillim* en langue moderne européenne, allemande, de 1892-93, fort défectueuse. On sera donc content d'avoir ces deux beaux volumes dont l'impression est claire et soignée. M. Br. donne ensuite quelques précisions sur cette œuvre curieuse, parfois bizarre, mais intéressante et ne manquant pas d'importance pour l'exégèse scientifique, qu'est le *Midrash* : nature, origine, etc. ; et sur la présente traduction. *Midrash Tehillim* consiste en une suite de brèves homélies sur divers mots ou versets des Psaumes et d'autres textes bibliques connexes, lesquelles commencent souvent par la phrase *Rabbi un tel dit* (ou *enseigne, explique...*), ou sont attribuées aux Rabbis ou Maîtres ou Sages en général ; parfois aussi les commentaires sont donnés sans aucune référence à un auteur quelconque. Cette méthode d'interprétation était déjà en usage avant notre ère en Palestine. Une allusion y est faite, *Néhémie*, viii, 8, et on en trouve des exemples dans les pseudépigraphes palestiniens, les rouleaux de la mer Morte, les écrits juifs hellénistiques, le Nouveau Testament. Mais les compilations de *Midrashim* ne commençèrent qu'au iie s. de notre ère pour se continuer jusqu'au moyen âge. La majeure partie de la matière des *Midrashim* les plus récents, et c'est le cas pour *Midrash Tehillim*, provient de la période talmudique. *Midrash Tehillim* traite de sujets fort variés ; à côté des plus élevés apparaissent tout à coup des choux, radis, concombres. Il s'est constitué peu à peu, à partir du iiie s. de notre ère, par des additions successives : insertion dans le texte de notes marginales de lecteurs et de commentaires tirés d'écrits analogues ou même rédigés à cette fin. Mais où et quand a-t-il reçu sa forme définitive? Zunz estime que la partie *Ps.* 1-118 fut publiée dans l'Italie du sud dans la seconde moitié du ixe s., et que la partie *Ps.* 119-150 a été ajoutée après 1512, car elle manque dans la première édition, qui parut à Constantinople cette année-là. D'après Buber la première partie est beaucoup plus ancienne, de la période talmudique, et de Palestine ; la seconde aurait été ajoutée entre 1241 et 1340. D'autres autrement. M. Br. traite aussi dans l'introduction des doctrines développées dans *Midrash Tehillim* et de la méthode qu'il adopte pour son édition. Mais nous préférons donner maintenant, à titre d'exemples, la traduction de deux courts passages du *Midrash. Ps.* 2, 2-3 : « *Les rois de la terre... disent : Brisons leurs liens, et rejetons loin de nous leurs chaînes... Brisons leurs liens* — c'est-à-dire, les liens des *Tefillin* que les enfants d'Israël portent au bras ; *et rejetons loin de nous leurs chaînes* — c'est-à-dire, les chaînes des *Tefillin* que les enfants d'Israël portent à la tête. Un autre explique : *Brisons leurs liens* — c'est-à-dire, brisons les sept lois imposées aux enfants de Noé ; *et rejetons loin de nous leurs chaînes* — c'est-à-dire, les préceptes relatifs à des choses telles que la hutte et la couronne de fête — préceptes dont l'observation requiert l'entrelacement de branchages, et qui pour ce motif sont appelés enchaînants (*Lév.*, xxiii, 40). Ainsi aussi, dans le verset, *Et des nations nombreuses viendront et diront : Venez et montons à la montagne de Jahwé, à la maison du Dieu de Jacob ; et il nous instruira de*

ses voies, et nous marcherons dans ses sentiers (*Is.*, II, 3), les voies et les sentiers sont les sept lois qui liaient les enfants de Noé. » *Ps.* 2, 5 : «*Alors il leur parlera dans sa colère*... Mais ailleurs l'Écriture dit : *Jahwé, Dieu miséricordieux et compatissant, lent à la colère, et riche en bonté* (*Ex.*, XXXIV, 6). Il faut donc conclure que Dieu est miséricordieux et compatissant à l'égard des enfants d'Israël, mais qu'envers les nations de la terre qui ont terrorisé les enfants d'Israël, Dieu est courroucé et transporté de colère, selon ce qui est écrit : *Voici que le jour de Jahwé est venu, jour cruel, de fureur et d'ardente colère* (*Is.* XIII, 9). C'est pourquoi il est dit : *Alors il leur parlera dans sa colère.* » Les petites homélies de *Midrash Tehillim* sont généralement plus longues et les interprétations proposées plus nombreuses ; ces deux exemples donnent cependant une idée suffisante de ce curieux genre littéraire. Celles qui ont pour objet les textes messianiques sont particulièrement intéressantes ; mais nous ne pouvons pas nous étendre davantage. D. R. REUL.

A. AESCHIMANN. **Le Prophète Jérémie. Commentaire.** Préface d'E. Jacob. — Neuchâtel et Paris, Delachaux et Niestlé, 1959, 13,5 × 21, 247 p. ; br. 9,50 fr. s.

L'A. est un pasteur, formé à l'école de Lucien Gautier, que son ministère n'a jamais détourné de l'étude. *Le présent ouvrage*, dit-il, *...ambitionne seulement de mettre le public de langue française quelque peu au courant des multiples et remarquables travaux qui ont été, depuis un siècle, publiés sur le prophète d'Anatôt.* Pas de traduction ; l'A. suppose qu'on en a une bonne, p. ex., la Bible de Jérusalem. Mais une *Introduction* très détaillée, des notes critiques, un commentaire, d'après les auteurs récents, notamment Rudolph (éd. 1947), Condamin, Gelin, Steinmann. Faute de place, notons seulement ceci : *En fait, dans la deuxième partie du VII^e siècle*, dit l'A., *il y a à Jérusalem deux catégories de « nebiim » : ceux que l'on pourrait appeler « les prophètes à bien plaire », en qui revivent plus ou moins les « prophètes de métier » du IX^e et du VIII^e siècle, qui cherchent à flatter le peuple en abondant dans le sens de ses tendances les plus contestables,... et les « prophètes de vocation »,... qui... ont reçu de Dieu un appel précis, et qui... disent ce que leur Dieu lui-même leur a dit.* Distinction capitale. Au sujet de VII, 21 ss. : *Cette parole... devient moins étonnante..., si l'on se souvient du sens « intensif » qu'ont parfois les verbes hébreux... Nous trouvons ici la même pensée que dans Osée, 6, 6 : « J'aime la miséricorde plus que les sacrifices ». Chez Jérémie, l'affirmation est moins nuancée,... mais c'est la même inspiration.* Livre excellent. Observons cependant que l'Église Romaine ne pratique nullement *l'adoration de la vierge Marie* (p. 80), si l'on entend par adoration le culte de latrie, et que l'efficacité *ex opere operato* des sacrements ne relève pas de la *magie... par la vertu d'une formule* (p. 242), *mais de la part de Yahvé et par sa force*, quand les conditions requises par l'institution divine sont vérifiées. D. R. REUL.

De Boeken van het Oude Testament uit de Grondtekst vertaald en uitgelegd. X. *Jeremias, Klaagliederen, Baruch, Brief van Jeremias*, par B. N. WAMBACQ, O. Praem. XI. *Ezechiël*, par A. VAN DEN BORN ; *Daniël*, par J. T. NELIS, S.S.S. XII. *De Kleine Profeten*, par D. DEDEN, S.C.J. — Roermond (Pays-Bas) et Maaseik (Belgique), Romen en Zonen, 1953-1957, 16 × 23,5, 394, 287 + 133, 400 p. ; rel. 318, 340, 321 (pour les souscripteurs : 293, 310, 295) fr. b.

La traduction de chacun de ces écrits est précédée d'une *Inleiding* très détaillée, accompagnée de notes occupant souvent plus de la moitié inférieure des pages, et, à l'exception de Baruch, Lettre de Jérémie, Daniel, Jonas, suivie de remarques de critique textuelle sous le titre *Tekstverantwoording*. Une *Algemene Inleiding* est de plus consacrée aux Petits Prophètes. Nous nous limiterons aux grandes lignes. Jérémie avait de 25 à 30 ans (I, 6 : *puer ego sum*) lors de son appel en 627/626. Dieu lui avait sans doute déjà parlé plusieurs fois avant de lui imposer sa mission. La lutte de Josias contre l'idolâtrie était commencée ; mais la réforme qui suivit la découverte du Livre de la Loi ne vint que plus tard. L'A. adopte 587 comme date de la prise de Jérusalem. La théologie de Jérémie est amplement étudiée. Il parle peu du Messie, même dans ses promesses de salut : Jahweh agit par lui-même. Jérémie n'a nullement été opposé au temple, au culte, à la réforme de Josias ; mais il a combattu la confiance superstitieuse qu'on avait en l'existence du temple, et le formalisme du culte. Une religion purement intérieure, sans manifestation extérieure, ne durerait pas. Si, lors de la découverte du Livre de la Loi, Jérémie n'a pas été consulté, mais Holda, et n'a pris aucune part à la réforme, c'est sans doute parce qu'après avoir commencé sa lutte contre l'idolâtrie dans les provinces du nord, il était rentré dans le silence lorsqu'il crut que l'action de Josias serait suffisante. Quant à l'indifférence qu'il sembla manifester plus tard à l'égard de la réforme de Josias, elle s'explique non par une antinomie entre le Livre de la Loi et l'alliance du Sinaï, mais par l'échec final de la réforme, dû au manque de sincérité de beaucoup et à la mort prématurée du roi. La LXX, plus brève que TM, dépend d'une recension abrégée de l'hébreu. Chaque cas de divergence doit être discuté. Dans le genre *Klaagzangen* il faut distinguer *Treurzang* et *Klaaglied*. Lamentations 1, 2, 4, sont des *politieke treurzangen* avec des éléments de *klaagliederen ;* 3 est un *individueel klaaglied* avec un *wijsheidspsalm* et un *klaaglied van het volk ;* 5, un *klaaglied van het volk*. Lam. 1 a pour objet la déportation (de 597?), les autres la ruine de Jérusalem en 587. Aucune n'est de Jérémie ; elles sont de plusieurs auteurs inconnus. Lam. 1 daterait d'entre 597 et 587, 2 et 4 de peu après 587, 5 d'avant la reconstruction du temple ; 3 est la plus récente. C'est par une fiction littéraire que le Livre qui porte son nom a été attribué à Baruch. L'introduction historique I, 3-14 semble avoir été écrite en grec et ajoutée au Livre avant l'an 70 de notre ère ; I, 15-III, 8 supposent un original hébreu, dépendent de Daniel et sont donc postérieurs à 165 av. J.-C. ; III, 9-IV, 4 dont l'original était peut-être hébreu, seraient de peu antérieurs à l'insurrection macchabéenne ; IV, 5-V, 9 doivent avoir été écrits en grec peu avant 63 av. J.-C. ; puis l'ensemble I, 15-V, 9 aurait été constitué vers 60 av. J.-C. La Lettre de Jérémie a sans doute été écrite en hébreu ; mais il est invraisemblable qu'elle soit de lui ; elle doit dater du règne d'Artaxerxès II (404-358). Après avoir retracé *het klassicke Ezechiël-beeld* (Éz. déporté dès 597 exerçant tout son ministère en Babylonie) et rappelé la théorie qu'il défendit jadis (ministère d'Éz. à Jérusalem jusqu'en 587/586, ensuite en Babylonie), M. v. d. B. prétend que le Livre d'Ézéchiel est un pseudépigraphe du temps d'Esdras-Néhémie. L'unité en est indéniable, mais c'est une unité d'école : dans plusieurs passages se retrouvent bien l'esprit et le style de l'ensemble, mais le *spraakgebruik wijkt er enigszins van af, is meer deuteronomistisch en jeremiaans ;* les chap. 38-39 semblent être du temps d'Alexandre le Grand ; 40-48 ne sauraient être d'un auteur unique. La théologie du Livre est en substance celle du *priesterlijke wetgever* du Pentateuque. Celle-ci ignorant le messianisme des prophètes,

le *servus meus David* d'Éz. ne doit pas être le Messie. *In trigesimo anno* de I, 1 renvoie peut-être à Jérémie, LII, 31 ; il s'agirait de la 30e année de la captivité de Jojakin. Comprenant cela de l'âge du prophète, quelqu'un aurait ajouté le synchronisme erroné 2-3. Les récits d'actions symboliques d'Éz. ne seraient que des fictions littéraires. Daniel protocanonique constitue une réelle unité, œuvre d'un seul auteur, lequel peut avoir utilisé des matériaux plus anciens. Aucune explication satisfaisante de la dualité des langues n'a encore été donnée. Les divers récits de II-VI, indépendants entre eux, sont du même auteur, qui les réunit plus tard en ajoutant I comme introduction. Les chap. VII-XII ont une *spiraalstructuur :* ce qui suit éclaire ce qui précède. Dans XI, 2-20 résument les faits de Cyrus à Antiochus IV ; 21-45 racontent le règne de celui-ci, ses persécutions contre les Juifs, et prédisent sa fin. L'A. estime que Daniel canonique *in zijn huidige vorm*, sans excepter I-VI, est postérieur à 167 mais antérieur à décembre 164 et même probablement au printemps 165. Les parties deutérocanoniques sont plus récentes. Les récits de I-VI sont des *Haggadôt*, genre édifiant et libre dans lequel les données historiques éventuelles sont souvent dénaturées par des anachronismes et des légendes. Les visions de VII-XII sont des apocalypses. Il est impossible de dire si l'auteur a emprunté la figure de Daniel à un personnage en vue du temps de l'exil ou au folklore chananéen (Dan-El). Le P.D. insiste sur l'importance de l'action des Petits Prophètes et les similitudes de la question sociale de leur temps avec celle de la nôtre. Osée exerça son ministère dans le royaume du nord entre 750 et 737. Son Livre a été retouché : ainsi la *Ik-vorm* de I a été remplacée par la *Hij-vorm*. Certains détails s'expliquent par ce qu'Osée voyait autour de lui, sans qu'il faille recourir aux théories de Freud. Les récits de I et III doivent être historiques. Gomer était vierge quand Osée l'épousa. Ce n'est qu'après ce mariage qu'elle s'abandonna à ses passions. Les trois enfants de I sont adultérins. Osée finit par se séparer d'elle, puis voulant la reprendre, la soumit à une épreuve. Peut-être n'est-ce qu'assez tard qu'il se rendit compte du sens symbolique de tout cela et eut conscience que c'était arrivé par une disposition de la Providence. Le Livre de Joël date d'après l'exil ; mais impossible de préciser davantage. Il n'y a pas lieu de distinguer deux auteurs. Au chap. I il s'agit de sauterelles au sens propre (pour le chap. II ce n'est pas clair). De la description de l'invasion des sauterelles l'auteur passe au chap. II à celle du Jour de Jahweh. Amos, le premier des prophètes-écrivains, s'adressa surtout au royaume du nord, parfois à Juda. Quoi qu'il en soit de l'authenticité ou de l'ordonnance de quelques passages, le Livre est d'Amos quant à sa substance, notamment les détails biographiques en *Ik-vorm* et les oracles divins en *dichtvorm ;* ce qui ne veut pas dire qu'Amos a écrit lui-même et n'exclut pas toute *geleerde bewerking*. Les détails en *Hij-vorm* ne doivent pas être de lui. La date la plus probable d'Abdias est le Ve s. av. J.-C. L'authenticité de 19-21 est discutée. Le P. D. n'est pas convaincu par les raisons alléguées contre celle de II, 3-10 et IV, 5-9 de Jonas. Ce Livre n'est pas un récit populaire mais une œuvre essentiellement didactique d'un Israélite instruit, qui voulait, en montrant que Dieu pardonne aux païens repentants, réagir contre le particularisme des Juifs (peut-être aussi contre l'exclusivisme des réformes d'Esdras-Néhémie) et amener ceux-ci à la pénitence ; entre 612 (plus probablement après 539 ou les réformes susdites) et 200. De peu postérieur à Amos et Osée, contemporain d'Isaïe (fin VIIIe s.), Michée exerça son ministère dans le royaume du sud. Allusion à lui Jérémie XXVI, 18. Le Livre qui porte son nom semble être une fusion maladroite de deux

collections d'oracles. C'est dans I-II, 11 et III qu'on trouve ses prophéties indiscutées. Rien de décisif ne s'oppose à l'authenticité de la plus grande partie du reste, notamment de V, 1-3 ; au contraire les contacts avec Amos, Osée et Isaïe ne manquent pas, et Michée aurait-il pu finir par III, 12? Nahum se situe entre 663 et 612 en Juda. Son Livre n'est pas une liturgie prophétique mais une collection d'oracles et de cantiques antérieurs à la chute de Ninive. L'hymne I, 2-10 n'est peut-être pas de lui. Le Livre d'Habacuc date d'immédiatement avant la prise de Jérusalem (597). Il imite une liturgie mais ce n'en est pas une. Quoique I et II aient seuls été retrouvés à Qumrân, III semble pouvoir être considéré comme authentique. Les oppresseurs sont les Chaldéens. Prédictions dans II, 1-4 ; dans I, 5-11 vue rétrospective sous forme de prédictions. Sophonie prophétisa à Jérusalem au temps de Josias. Son Livre date d'avant la réforme de 622. Quelques passages rédactionnels, gloses et additions postérieures. Aggée n'a pas écrit lui-même son Livre. Celui-ci rapporte les exhortations et l'oracle désignant Zorobabel comme roi messianique par lesquels le prophète raviva d'août à décembre 520 le zèle des Hiérosolymites pour la reconstruction du temple. Il semble que les idées d'Aggée aient été fidèlement consignées. Zacharie fut aussi un zélateur de la reconstruction du temple. Ses prophéties datées s'espacent sur une durée de plus de deux ans. La première est postérieure de deux mois à la première d'Aggée. Bien que I-VIII aient probablement été remaniés, les prophéties de ces chapitres sont certainement authentiques. Par contre *zo goed als zeker* IX-XIV ne le sont pas. Il n'est pas prouvé qu'il faille attribuer XII-XIV à un Trito-Zacharie. Le Deutéro-Zacharie se situe après l'exil, pas nécessairement à la période hellénistique. Il est probable que les visions de I, 7-VI, 8 ne sont qu'un procédé littéraire dont Zacharie se servit pour exprimer ce qu'il avait à dire. L'anonyme qu'on a coutume d'appeler Malachie est le dernier des prophètes de l'A.T. : entre 516 et les missions d'Esdras et Néhémie. Quelques versets seulement de son Livre sont contestés, notamment I, 11-14. Les objections contre ces derniers sont sérieuses mais pas décisives. L'interprétation qu'en a donnée la tradition catholique est la plus conforme à l'exégèse scientifique. Quoique nous ne soyons pas en tout point d'accord avec les AA. (nous croyons, p. ex., devoir défendre *het klassieke Ezechiël-beeld* et la réalité de ses actions symboliques), nous estimons que les trois volumes sont des ouvrages de valeur, dignes d'une étude attentive. D. R. REUL.

Commentaar op het Oude Testament. G. Ch. Aalders : *Het Hooglied ; Ezechiël* (I. chap. 1-24 ; II. chap. 25-48). C. van Gelderen (†) en W. H. Gispen : *Hosea.* J. Ridderbos : *De Psalmen* (I. Ps. 1-41 ; II. Ps. 42-106). W. H. Gispen: *Numeri* (I. chap. 1,1 — 20,13). — Kampen (Pays-Bas), J. H. Kok, 1952-1959, 17 × 24, 152, 400, 367, 427, 423, 515, 329 p. ; rel. fl. 6.90, 17.50, 18.50, 16.90, 18.50, 19.75, 14.75.

Nous avons déjà signalé (*Rev. Bén.*, 1960, p. 250) trois volumes de ce *Commentaar*. Voici la suite. La caractéristique en est le souci d'être précis et complet. Le TM est continuellement comparé aux versions anciennes ; l'étymologie et l'acception des mots sont soigneusement étudiées et les questions grammaticales traitées à fond ; les opinions de nombreux auteurs, même français, discutées. On trouvera quantité de renseignements utiles qu'on chercherait vainement ailleurs. *Hooglied, Hosea, Psalmen,* sont traduits entièrement et expliqués ; *Ezechiël* et *Numeri* seulement expliqués, avec les traductions partielles nécessaires. Les AA. ne sont pas systématiquement opposés aux corrections du TM,

mais ils n'y sont pas favorables. Nous ne dirons pas qu'ils ont toujours raison. Mais, même si nous ne sommes pas d'accord, nous reconnaissons que leurs avis méritent d'être pris sérieusement en considération. HOOGLIED. M. A. traduit I, 1, *Het Hooglied, OP Salomo*, car le *lamed* est précédé du pronom relatif, ce qui ne se rencontre jamais quand il s'agit du *lamed auctoris*. Le Cantique ne se présente donc pas comme étant de Salomon ; ce roi n'en est qu'un des acteurs. M. A. réfute les raisons linguistiques alléguées en faveur d'une date tardive. Thirza, résidence des rois du nord depuis Jéroboam jusqu'à Omri, étant égalée à Jérusalem, VI, 4, le Cantique doit être de cette époque. Ce n'est pas un recueil de chants nuptiaux, comme le veulent Wetzstein et d'autres ; car rien ne prouve que des usages observés de nos jours en Syrie existaient en Palestine il y a plus de 2800 ans, et, si le *dilectus* est appelé roi, la *dilecta* n'est jamais appelée reine. M. A. rejette aussi l'interprétation dramatique d'après laquelle il s'agirait d'une paysanne aimant un paysan et introduite malgré elle dans le harem royal ; car une lecture attentive ne révèle l'existence que d'un seul *minnaar* (amoureux). Il rejette enfin l'interprétation allégorique, amour de Dieu pour Israël ou du Christ pour l'Église ; car ce serait le seul cas d'une allégorie soutenue dans un Livre entier, et d'ailleurs beaucoup de détails ne sauraient être expliqués allégoriquement. M. A. propose une interprétation typologique : le Cantique est un poème lyrique célébrant un mariage réel de Salomon avec une paysanne, ce mariage ayant été une préfiguration de l'union du Christ avec l'Église. M. A. explique ensuite en détail le Cantique en fonction de cette interprétation ; mais il nous est impossible de le suivre ici. EZECHIËL. C'est en 597 qu'Éz. fut déporté, et en Babylonie qu'il entendit un appel divin authentique et exerça tout son ministère ; quand il s'adresse aux habitants de Jérusalem et de Juda, c'est de là, comme quand il apostrophe les peuples étrangers. Les vers. 2-3 du chap. I ne sont pas d'Éz. Celui-ci, sans se nommer, avait daté sa vision de la trentième année, sans préciser à quoi se rapportait ce calcul (ce qui est encore maintenant impossible). Un éditeur intercala 2-3 pour révéler l'identité du prophète et situer l'événement en la cinquième année de la déportation. Pour le reste, notre Livre d'Éz. est intégralement son œuvre personnelle. Klostermann et d'autres ont prétendu ou insinué qu'Éz. était physiquement et psychiquement anormal. On invoque surtout III, 25-27, et IV, 4-8. M. A. rejette à bon droit, comme G. Fohrer, cette hypothèse ; rien dans le Livre ne justifie le moindre soupçon de *geestesstoornis*. Pour un examen approfondi de la question M. A. renvoie à l'étude de Dieckhoff. Voici comment M. A. explique les textes susdits. Les vers. 9-15 du chap. IV mentionnent nombre d'actions qu'Éz. devait accomplir pendant le temps durant lequel il devait rester couché ; c'est donc qu'il lui était possible de se mouvoir ; l'immobilité prescrite devait être gardée volontairement ; il lui suffisait de rester dans cette position quand il recevait des visites ; il pouvait en prendre une autre pour la nuit et faire durant le jour tout ce qui était nécessaire. Et pas d'impossibilité de parler ; les vers. 26-27 du chap. III ne le visent qu'en tant que prophète ; ils signifient que Dieu ne lui mettra pas tout de suite des messages prophétiques dans la bouche ; mais il ne lui était ni impossible ni interdit de parler d'autres sujets. M. A. donne une interprétation intéressante de IV, 4-8. Il maintient les 390 jours pour Israël et les 40 pour Juda ; mais par Israël il entend l'ensemble des deux royaumes et pas seulement celui du nord, et les nombres d'années sont ceux de la durée de l'iniquité et non du châtiment. Pour Israël, 390 ans, presque 10 générations, reportent au règne de Salomon, sous lequel commença l'apostasie ;

pour Juda (royaume du sud), 40 ans c'est la dernière génération, aux péchés de laquelle est due la catastrophe. Bien des choses seraient encore à relever, notamment au sujet des chap. XXXVIII-XXXIX et XL-XLVIII ; mais des limites nous sont imposées. HOSEA. A sa mort, le 18 novembre 1945, M. v. G. était arrivé au milieu du commentaire de x, 3. M. G. explique les normes selon lesquelles il a complété l'œuvre. L'introduction insiste sur l'importance des Petits Prophètes au point de vue religieux et pour la connaissance de la situation dans les royaumes de Juda et d'Israël aux diverses époques de leur existence. Par ordre chronologique les trois premiers furent Jonas, Amos, Osée. Celui-ci reçut sa mission prophétique avant 742, très probablement au plus tard en 747, et elle se prolongea jusqu'après 727. Les faits racontés I et III sont réels. Quand Osée l'épousa, Gomer n'était pas une prostituée, mais encline à le devenir. Osée savait par révélation ce qui l'attendait, mais il se soumit, car il savait aussi que cela faisait partie de sa mission. Nous sommes incapables de comprendre la psychologie d'un prophète. L'infidélité d'Israël à l'égard de Jahwé, que devait symboliser celle de Gomer à l'égard d'Osée, n'était-elle pas plus affreuse? Or *le serviteur n'est pas plus grand que son maître* (Jean, XIII, 16). Les trois enfants étaient d'Osée ; ils ne sont appelés enfants de prostitution que par participation au déshonneur et peut-être aux inclinations de leur mère. C'est sur l'ordre de Dieu qu'Osée leur donna des noms symboliques. Après la naissance du troisième, Gomer partit, s'abandonna à ses passions, finit par être réduite en esclavage pour dettes. C'est à son maître que, sur l'ordre de Dieu, Osée la racheta ; mais, avant de la réadmettre à la vie conjugale, il lui imposa un temps d'épreuve. Le *chef unique* (TM, II, 2 ; passage reconnu par Sellin comme authentiquement oséen) est sans doute un davidique, ce qui est dit explicitement, III, 5. Les mots *et David leur roi,* souvent contestés depuis Wellhausen, sont critiquement aussi bien attestés que *Jahwé leur Dieu.* D'ailleurs Amos avait déjà dit (IX, 11) : *En ce jour-là, je relèverai la hutte branlante de David..., je la rebâtirai telle qu'aux jours d'autrefois.* Le bonheur promis à Israël est indissolublement lié à son retour à David, mais cela ne se réalisera pleinement qu'au temps messianique, ce qu'insinuent les derniers mots de III, 5 : *dans la suite des temps.* Mais nous devons nous arrêter. PSALMEN. L'introduction générale est renvoyée à la fin du t. III ; on ne trouvera ici que quatre appendices traitant de l'autorité des titres et du sens du *lamed ;* de certaines idées récentes concernant les Psaumes ; des ennemis dans les Psaumes individuels ; des malédictions dans les Psaumes. I. Après avoir dressé un tableau des diverses opinions, M. R. expose les siennes. L'origine davidique des Ps. XVI, XXXII, XLI, LXIX, CX, attribués par leurs titres à David, est affirmée d'une manière qui n'autorise aucun doute par le NT (Matth., XXII, 41-45 ; Marc, XII, 35-37 ; Luc, XX, 41-44 ; Act., I, 16, II, 25-35 ; Rom., IV, 6-8, XI, 9-10). Les autres titres, même s'ils ne sont pas de l'auteur du Psaume, pourvu qu'on puisse prudemment supposer qu'ils appartenaient au texte hébreu avant la clôture du Canon, doivent être considérés comme ayant une autorité canonique. M. R. discute ensuite les divers sens du *lamed* et la mesure dans laquelle David s'est révélé dans ses Psaumes. II. Il s'agit de Gunkel, Mowinckel, Birkeland, Hooke et la *Myth and Ritual School,* Engnell et l'École d'Uppsala, Staerk, Kittel, König, Eerdmans, etc. Certes, dit M. R., on ne peut nier l'influence du culte sur la composition de nos Psaumes ; mais vouloir que tout se soit passé en Israël comme dans les pays voisins, c'est oublier que Dieu s'est révélé à Israël et se laisser guider par des préjugés évolutionnistes. Beaucoup de nos

Psaumes, même utilisés plus tard pour le culte, n'ont été à l'origine que des prières individuelles, certaines peut-être aussi anciennes que les Psaumes cultuels et indépendantes d'eux. III. Après un coup d'œil rétrospectif, M. R. discute, en reconnaissant ce qu'elles peuvent contenir de bon, les vues de Gunkel, Begrich, Mowinckel, H. Schmidt, Birkeland, Bentzen, Böhl, Podechard, N. H. Ridderbos, Puukko, Eerdmans ; puis il passe aux siennes : les ennemis dans les Psaumes individuels sont surtout ceux de David, et peut-être du juste-souffrant, préfiguration du Christ, et aussi les impies et les puissants, persécuteurs et oppresseurs des *chasîdim*, *saddîkim*, *tamîmim* et *anāwim*. IV. On ne peut opposer le NT à l'AT, comme si la religion de l'AT était celle de la vengeance et la religion du NT celle de l'amour. L'AT n'ignorait pas l'amour des ennemis et le pardon : cf. Ex., XXIII, 4-5 ; Prov., XXIV, 17, XXV, 21 ; etc. Et le NT est plein de la pensée de la colère de Dieu à l'égard des pécheurs et de leur châtiment, dont les apôtres eux-mêmes se firent parfois les instruments : cf. Matth., XI, 20-24, XXV, 41-46 ; Act., V, 1-10, VIII, 20, XIII, 9-11 ; 1 Cor., XVI, 22 ; 2 Tim., IV, 14 ; Apoc., VI, 9-10 ; etc. Il n'y a qu'un changement de perspective dû à la révélation plus claire de la sanction d'outre-tombe et au fait que Jésus n'est *pas venu pour condamner le monde, mais pour sauver le monde* (Jean, XII, 47). Si, au cri de Jérémie : *Je suis rempli de la colère de Jahwé, je suis las de la contenir*, Jahwé a daigné répondre : *Déverse-la donc sur l'enfant des rues et aussi sur les réunions des jeunes gens* (Jér., VI, 11), pourquoi les psalmistes, qui savaient qu'Israël était le peuple de Jahwé et qu'ils étaient eux-mêmes ses protégés, n'auraient-ils pas pu considérer comme ennemis de Jahwé et maudire comme tels les ennemis d'Israël et leurs propres persécuteurs : « *Jahwé, n'ai-je pas en haine qui te hait, en dégoût, ceux qui se dressent contre toi ?* (Ps. CXXXIX, 21). La traduction de chacun des Psaumes I-CVI est accompagnée d'une introduction et d'un commentaire développé, dans le détail desquels nous ne pouvons entrer. Notons seulement ceci. Les Ps. II, XXII, XLV, sont messianiques, mais pas directement. Le roi dont il s'agit dans Ps. II, David qui parle dans Ps. XXII, Josaphat (?) en l'honneur de qui fut composé Ps. XLV, sont des types du Messie, en qui seul ces Psaumes eurent leur accomplissement parfait. C'est à propos des Ps. XLVII, XCIII, etc. que M. R. discute l'hypothèse de la fête de l'intronisation de Jahwé ; il la rejette absolument, au moins dans la forme proposée par Mowinckel. NUMERI (I). On y reconnaît, dit M. G., une œuvre de l'ancien Orient : une idée centrale est difficile à découvrir. Un plan détaillé du Livre est néanmoins proposé. Pour le problème de sa formation, M. G. renvoie, comme pour le Lévitique, à l'introduction générale au Pentateuque, laquelle n'a pas encore paru. Il se limite ici à quelques généralités. Il est fait mention, XXXIII, 2, d'une activité littéraire de Moïse ; il y a donc dans *Numeri* des documents remontant à Moïse ; M. Aalders a même supposé que Moïse avait rédigé un journal de voyage (on connaît un itinéraire assyrien énumérant les diverses étapes et la durée de chacune). Outre ce qui est dit, XXXIII, 2, on peut notamment attribuer avec probabilité à Moïse les détails des recensements (I, XXVI) et ceux qui lui sont peu favorables de XX, 1-13. Par contre des passages comme XII, 3, XV, 22-23, XXXII, 34-42, sont des *post-Mosaica*. Mais il est impossible de dire si les *Mosaica* nous sont parvenus dans leur forme originale ou ont été remaniés par un rédacteur postérieur ; la mention (XXI, 14) d'un *Livre des Guerres de Jahwé* favorise la seconde hypothèse. Ce qui vient d'être dit s'applique aux sources, si l'on admet la théorie documentaire J, E, P. Le commentaire des diverses parties du Livre expose

comment on en explique la formation d'après cette théorie. Le contenu répond à ce qui est établi par ailleurs, que les Israélites ou leurs ancêtres ont vécu un certain temps en nomades ou semi-nomades dans le désert ; et leurs murmures continuels prouvent qu'ils n'étaient pas habitués aux privations d'une telle vie, ce qui confirme leur séjour de plusieurs siècles en Égypte. La suspicion en laquelle tiennent la valeur historique de *Numeri* les disciples de Wellhausen, Eerdmans, l'École *formgeschichtliche*, et notamment Noth et von Rad, ne se justifie donc pas. La manque de place nous interdit d'entrer maintenant dans le détail des récits. Nous comptons le faire dans la recension du t. II de *Numeri*. Concluons. On peut ne pas partager toutes les vues des AA. du *Commentaar ;* on doit reconnaître que cette œuvre des Théologiens Réformés Néerlandais promet d'être monumentale. Les lecteurs catholiques auront bien l'une ou l'autre réserve à faire ; ils seront surtout édifiés par l'esprit de foi et de piété qui s'y manifeste. D. R. REUL.

H.-J. Schoeps. **Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte.** — Tubingue, Mohr (P. Siebeck), 1959, 16×23, xii-324 p. ; br. DM. 28, rel. DM. 32,50.

Paul est *eine wahrhaft grosse Gestalt ;* mais on porte sur lui des jugements fort différents. L'A. veut l'étudier *als unabhängiger Religionshistoriker... nicht durch konfessionelle Bindungen behindert*. En bien des points nous ne sommes pas d'accord avec lui. Voici simplement sa manière de voir ; nous ne la discuterons pas. Il ne dit pas clairement ce qu'il pense de la théophanie du Sinaï ; mais il estime qu'il n'est pas inconcevable qu'à côté de cette révélation *endgültig und unüberbietbar* pour Israël, il y en ait d'autres *ohne direkte Bedeutung* pour les Juifs. E. Rosenstock rapporte que Fr. Rosenzweig lui déclara un jour que *niemand aus den Weltvölkern* (les non-Juifs) *anders zum Vater kommt als durch Jesus Christus*. Mais notre A. ne croit pas, lui, que Jésus soit le Messie, et encore moins le Fils de Dieu. Les « prophéties messianiques », qui n'étaient qu'une expression purement naturelle de l'attente d'un meilleur état de choses, annonçaient le « Royaume » comme simultané, ou à peu près, à l'apparition du « Messie ». Jésus s'est imaginé être ce « Messie ». Croyant imminent le « Royaume », il n'a pas songé à fonder l'Église. Après sa mort (il n'est évidemment pas ressuscité) les premiers chrétiens et Paul lui-même s'attendaient à une « Parousie » à bref délai. Comme elle ne venait pas, l'Église s'est constituée. Déjà avant Paul on avait corrompu les enseignements de Jésus et introduit des pratiques (p. ex. le baptême et l'eucharistie) qu'il n'avait pas instituées. Survient Paul. L'A. discute les influences qu'il peut avoir subies. Pendant sa jeunesse à Tarse il connut certainement le paganisme et ses « mystères », mais il resta indifférent à leur égard ; indirectement, par des infiltrations dans le judaïsme de la *diaspora*, ils ont cependant agi sur lui. A Jérusalem il fut formé par Gamaliel au strict pharisaïsme palestinien. Mais il lui resta quelque chose de sa première éducation en milieu hellénistique, ce qui explique plus d'un *Missverständnis* à l'égard du judaïsme authentique, notamment en ce qui concerne le rôle de la Loi, la LXX ayant traduit ברית par διαθήκη. Bien des Juifs ont d'ailleurs, comme Paul, expérimenté l'impossibilité morale d'observer toute la Loi ; diverses solutions ont été proposées. Comment le persécuteur de l'Église naissante est-il devenu apôtre du Christ? L'A. se défie du Livre des Actes, mais il accepte ce que Paul écrit aux Galates. Il n'explique cependant pas un point capital : comment Paul a cru voir Jésus lui apparaître, si Jésus n'est

pas ressuscité. Prédicateur de l'Évangile, Paul a introduit dans son enseignement un amalgame d'idées juives et païennes et donné un sens nouveau au baptême et à l'eucharistie. Son opposition à Pierre au sujet des observances judaïques ne fut pas ce que prétendait Baur, car Pierre et Jacques n'étaient pas chefs du parti intransigeant mais appartenaient à celui moyen des conciliants. Paul, qui avait mal compris le judaïsme, fut à son tour mal compris pas les Pères et les Théologiens jusqu'à Luther. D'autres protestants lui ont aussi attribué des doctrines qui n'étaient pas les siennes. On devinera aisément ce que nous pensons de tout cela ! Le dire en détail et justifier nos convictions serait trop long ici. Seuls ceux qui sont capables de séparer le bon grain de l'ivraie pourront donc lire ou consulter le livre de M.S. A ceux-là il pourra être utile, car M.S. connaît admirablement les doctrines, usages et littérature du judaïsme ancien et moderne. D. R. REUL.

G. Deluz. **La Sagesse de Dieu.** Explication de 1 Corinthiens. — Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959, in-8°, 296 p. ; 10 fr. s.

On connaît le style de la collection : commentaires pastoraux suivant le texte pas à pas, pour en dégager la ligne spirituelle à l'adresse d'un public assez large. L'A., qui y a déjà présenté l'Épître aux Romains (« La Justice de Dieu »), nous introduit cette fois au monde plus pratique de la 1re Épître aux Corinthiens : c'est la « Sagesse de Dieu ». Sans prétention à l'originalité ou à l'érudition, il initie aux données d'ensemble de l'exégèse pour en dégager en termes simples la signification chrétienne dans une intention d'actualité. S'adressant à un public protestant, il exécute sommairement les positions catholiques. On peut le regretter spécialement dans le contexte d'une épître éminemment soucieuse d'œcuménicité. A ce propos, relevons une méprise trop fréquente : c'est saint Paul qui proteste en 1.12 : « *mais moi*, je suis du Christ », ce que confirme l'inclusion manifeste de 3.23. E. F.

H. Lilje. **L'Apocalypse.** Le dernier livre de la Bible. Introduction et commentaire; trad. de l'allemand par J.-L. Pidoux (Bibliothèque historique). — Paris, Payot, 1959, in-8°, 296 p. ; 18,00 fr. fr.

La première édition allemande de ce livre, *Das letzte Buch der Bibel*, parue à Hambourg en 1940, passa pratiquement inaperçue hors d'Allemagne du fait de la guerre. Depuis lors, quatre autres éditions en ont été faites, une trad. anglaise a paru en 1957 à Philadelphie *(The meaning of the Revelation of St. John)*. L'auteur, évêque luthérien de Hanovre et président de l'Église Évangélique luthérienne unie d'Allemagne, nous présente un commentaire de l'Apocalypse à portée principalement spirituelle. Il se sert librement, mais en connaisseur, des études critiques qui ont précédé son livre. Mais, à la différence de ces commentaires, il cherche à chaque instant la valeur actuelle du texte inspiré que l'épreuve seule peut faire comprendre et goûter. Ce livre foncièrement bon que l'on refusera sans doute de suivre sur certains points reflétant davantage la théologie réformée, nous paraît relever dans son ensemble d'une méthode honnête, respectueuse de la science et des rapports du sens spirituel au sens historique. M. B.

O. Plöger. **Theokratie und Eschatologie** (Wissenschaftl. Monogr. zum A. u. N. T., 2). — Neukirchen (Kreis Moers), Erziehungsverein, 1959, 15,5×24, 142 p. ; br. DM. 11,25 , rel. DM. 13,50.

L'eschatologie apocalyptique diffère beaucoup de la prophétique. L'A. rappelle ce qu'ont écrit à ce sujet Volz, Buber et Lindblom. Il nous semble qu'il faut distinguer. Des influences étrangères, notamment du dualisme iranien, se remarquent dans plusieurs apocalypses non canoniques ; mais les canoniques (p. ex., les visions de Daniel et de Zacharie), quoique l'imagerie en soit parfois bizarre, sont parfaitement orthodoxes. Comment s'explique ce genre littéraire? Lorsque se fut constituée la communauté postexilienne, et encore plus au temps des Asmonéens, beaucoup, surtout dans les milieux officiels, s'imaginèrent que la Théocratie nouvelle réalisait les promesses des prophètes et que c'en était donc fait de l'attente eschatologique. On trouve un écho de ces idées dans les Livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie. Mais d'autres, qui constituèrent au temps des Macchabées le parti des Hassidéens et plus tard les sectes pharisienne et essénienne, pensaient autrement. Comme on estimait assez généralement que l'époque prophétique était close, ils développèrent leurs idées sous forme de révélations à des personnages célèbres du passé. L'A. analyse Daniel, Isaïe 24-27, Zacharie 12-14, Joël, où se révèle la transition de la prophétie à l'apocalypse. Bien que ne partageant pas en tout point les vues de l'A., nous reconnaissons volontiers que son livre est extrêmement intéressant.

D. R. REUL.

S. Wibbing. **Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte** (Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft, 25). — Berlin, Töpelmann, 1959, in-8°, xvi-128 p. ; DM. 20.

Ces dernières années ont vu un renouvellement considérable dans la présentation de la théologie morale. Tous les auteurs font remarquer l'insuffisance des travaux sur son expression biblique, surtout néotestamentaire et patristique. La présente enquête, conduite selon une excellente méthode, vient combler ce manque sur un point précis. Genre littéraire grec autant que juif, les catalogues de vertus et de vices, résumés de morale populaire, s'insèrent aussi bien, sous forme de qualités abstraites, dans le dualisme essénien de Qumrân (1QS. 4. 3-14) que, sous la forme d'actions à accomplir en vue de *marcher* selon la *nouvelle création*, chez saint Paul. En conclusion de cette remarquable étude, s'affirme le principe fondamental de l'agir chrétien : *Das Zueinander von neuem Sein und neuer Tat ist nicht zu trennen. Der Imperativ ist im Indikativ begründet, die ethische Folgerung wurzelt im Sakrament* (p. 127). M. B.

A. Dupont-Sommer. **Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte** (Bibliothèque historique). — Paris, Payot, 1959, in-8°, 448 p., 1 plan, 2 cartes ; 30,00 fr. fr.

Cet important volume joint à la traduction de tous les textes (non bibliques) découverts à Qumrân et publiés jusqu'ici, les théories de M. D.-S. sur la secte qui fut à l'origine de cette littérature ou du moins la préserva. On admirera sans réserve la probité des traductions. Il suffit pour s'en rendre compte de les comparer avec l'édition et la traduction, cependant excellente, des textes de *Qumran Cave I*. Le lecteur qui ne peut recourir à l'original y trouvera toute sécurité.

Quant aux théories de M. D.-S., disons que, dans l'éventail des hypothèses actuelles, elles nous paraissent les plus sûres. Une certaine cohérence dans la vue d'ensemble donne plus de probabilité aux détails. Ceci dit, et tout en

reconnaissant que l'auteur a abandonné son attitude antérieure d'hostilité contre la foi, avouons que certaines phrases sont bien inutilement destructrices ou ironiques. Mais il ne s'agit plus là de science. M. B.

LITTÉRATURES CHRÉTIENNES

J. Doresse. **Les livres secrets des Gnostiques d'Égypte.** II. *L'Évangile selon Thomas ou les Paroles secrètes de Jésus.* — Paris, Plon, 1959, in-8°, 246 p., 5 pl. h.-t. ; 9,00 fr. fr.

Voici pour le lecteur de langue française, la première traduction de l'*Évangile de Thomas* dont le texte, connu par des fragments grecs, a été retrouvé dans le fonds gnostique de Nag-Hammadi. M. Jean Doresse, pionnier de la première heure et connaisseur subtil de la gnose, nous fait l'histoire de la découverte et de l'identification de ce texte, et, à la suite de sa docte traduction, donne des notes substantielles mais peut-être pas définitives. On ne pourra prétendre comprendre les subtiles allusions qui affleurent partout que lorsqu'on connaîtra mieux le reste de cette littérature. Cette première traduction sera utile à beaucoup. Le spécialiste continuera à se référer à l'édition photographique de Labib (*Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo*, Government Press, Cairo, 1956). M. B.

Saint Irénée. **Démonstration de la Prédication Apostolique.** Nouv. trad. de l'arménien, introduction et notes par L. M. Froidevaux (Sources Chrétiennes, 62). — Paris, Éd. du Cerf, 1959, in-8°, 184 p. ; 9,60 fr. fr.

Ce n'est qu'en décembre 1904 que fut découverte en Arménie, par l'archimandrite Ter-Mekerttschian, dans un manuscrit de 1259-1269, la *Démonstration* de saint Irénée. Encore n'en possédons-nous le texte qu'en traduction arménienne, exécutée par l'école hellénistique de Byzance au dernier tiers du VI^e^ siècle, mais dans un souci extrême de servile fidélité à l'original grec. Tous applaudiront à la parution du présent volume de *Sources Chrétiennes* : grâce à M. Froidevaux, professeur à l'Institut Catholique de Paris, ces pages vénérables de la plus pure veine chrétienne formeront à nouveau la nourriture de l'Église. On retrouve dans la *Démonstration*, tantôt creusés plus à fond, tantôt simplement effleurés, les thèmes majeurs de l'enseignement de l'évêque de Lyon. L'introduction et les notes trahissent une continuelle préoccupation de retrouver, à travers le texte arménien, l'original grec. P. V.

Aem. Michiels, O.F.M. **Index Verborum omnium quae sunt in Tertulliani Tractatu « De Praescriptione Haereticorum »** (Instrumenta Patristica, I). — Abbaye de Steenbrugge, 1959, in-8°, 150 p. ; 125 fr.

Instrumenta Patristica est une nouvelle collection destinée à faciliter la préparation des éditions critiques d'ouvrages patristiques et médiévaux. Elle est patronnée par la vaillante équipe de Steenbrugge, ce qui constitue une solide garantie de sérieux. Le premier volume paru reprend une thèse de doctorat présentée à l'Université de Louvain et consacrée au vocabulaire du *De Praescriptione* de Tertullien. On y trouve un index complet élaboré à partir du texte de base et de l'apparat critique des éditions de Kroymann, de Labriolle et Refoulé. Au premier aspect, cette masse de chiffres hérissée d'astérisques, de

crochets et de croix rebute un peu, mais il faut faire confiance à l'auteur. Des pages très fouillées sont consacrées ensuite à l'étude systématique de trente prépositions : leur forme, leur position dans la phrase, leur signification surtout sont analysées en détail, et de nombreux renvois à des passages parallèles chez Tertullien ou chez d'autres auteurs anciens illustrent les classements et les nuances proposés. Nous sommes gratifiés ici d'un *instrumentum patristicum* des plus utiles ; en le publiant, le Père Michiels apporte une importante contribution au *Lexicon Tertullianeum* dont, en 1949, il souhaitait la rédaction

P. V.

Ed. Schwartz. **Zur Geschichte des Athanasius** (Gesammelte Schriften, 3). — Berlin, de Gruyter, 1959, in-8°, xii-334 p. ; DM. 42.

Il n'est pas toujours facile de se procurer les *Nachrichten* de Göttingen d'avant la première guerre. Il faut donc se réjouir de voir ici groupées une série d'études sur Athanase et son temps qu'y publia Ed. Schwartz. Ces travaux restent pour tous les historiens comme des sources où chacun puise son bien avant de les critiquer. Les éditeurs ont, par fidélité bien comprise, renvoyé à d'autres articles du maître quand l'opinion de celui-ci avait changé au cours de sa carrière. Il reste qu'on ne trouvera pas ici un état des questions. Mgr Lefort a réfuté sa chronologie des Lettres Festales d'Athanase. On ne croit plus guère à un second concile de Nicée en nov. 327. Mais à relire ces pages, on voit quel labeur il a fallu pour assurer des données reçues aujourd'hui sans conteste.

M. B.

E. Corsini. **La questione areopagitica.** Contributi alla cronologia dello Pseudo-Dionigi (Extrait des *Atti della Accademia delle Scienze di Torino*, vol. 93, 1958-59, 100 p.).

E. Turolla a publié en 1956 une traduction italienne des œuvres de Denys l'Aréopagite (Padoue, C.E.D.A.M.). Il y soutient, ainsi que dans un article paru dans *Sophia* (1956), l'authenticité du Corpus. Le présent travail vient heureusement remettre les choses au point, en se servant des données acquises et en développant d'une manière neuve la christologie des écrits dionysiens (quelques expressions malheureuses, mais non monophysisme). M. B.

I. Auf der Maur, O.S.B. **Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des Hl. Johannes Chrysostomus** (Paradosis, XIV). — Fribourg (Suisse), Universitätsverlag, 1959, in-8°, xvi-206 p. ; 15 fr. s.

L'auteur prend soin de nous le dire, personne n'a encore jusqu'ici entrepris d'évaluer et de construire en système tout ce que S. Jean Chrysostome nous dit de la vie monastique (p. 69). On pourrait alléguer ici plus d'une raison de cette carence, mais il vaut mieux saluer le livre attendu par les siècles... Ce n'est d'ailleurs qu'une modeste contribution, dit encore auteur, à l'étude d'un problème toujours actuel. Quelle est la position du grand Docteur oriental vis-à-vis de la rencontre entre monachisme et ministère ecclésial voire action missionnaire? Les historiens ont hésité à la définir, ce qui justifiait l'étude méthodique que voici, conduite avec une rigueur parfaite. La conclusion est que Chrysostome a voulu et encouragé le sacerdoce et l'apostolat monastiques, à quoi était enclin le monachisme syrien. Mais il faut reconnaître que cette conclusion se dégage de textes occasionnels, de faits isolés beaucoup plus que d'une prise de position ex-cathedra ou d'une conduite systématique. L'auteur aurait pu arguer davantage, semble-t-il, d'un des éléments affirmés çà et là par le com-

mentateur de S. Matthieu, l'application des moines à l'étude de l'Écriture : c'était peut-être pour eux-mêmes mais cela les rendait capables de prédication. Le livre, en tout cas, est de prix pour l'histoire monastique orientale de ce temps. TH. D.

G. Bouwman, S.V.D. **Des Julian von Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joel und Amos.** Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese (Analecta Biblica, 9). — Rome, Pont. Istituto Biblico, 1958, in-8°, xx-154 p., 2 pl. h.-t. ; 2.700 lires.

L'A. publie ici une solide étude du Commentaire sur les petits Prophètes restitué à Julien d'Éclane par dom G. Morin en 1913. Une Introduction très documentée précise l'état de nos connaissances sur les écrits polémiques et exégétiques de Julien, distinguant soigneusement ce qui est sûr de ce qui reste controversé (l'A., disciple du Père Vaccari, range le commentaire sur les Psaumes parmi les œuvres authentiques, tout en admettant qu'il y ait peut-être matière à discussion) et apportant même, à propos de l'énigmatique *Praedestinatus* notamment, des remarques qui méritent d'être creusées plus à fond. L'histoire textuelle du commentaire est ensuite retracée : l'édition de Migne repose en définitive, à travers Vallarsi et de la Barre, sur un manuscrit aujourd'hui perdu de la Chartreuse de Mont-Dieu (recension B) et il y a lieu d'en corriger le texte à l'aide du ms. Paris *B.N.* lat. 12148 (s. x) provenant de Saint-Germain-des-Prés qui le tenait de Corbie (recension P) ; mais B et P dérivent d'une source commune déjà passablement viciée et l'A. propose une cinquantaine de corrections personnelles en attendant la parution de l'édition critique promise par le Prof. Van Deyck. Les f^os^ 43^r^ et 48^v^ du manuscrit de Corbie sont reproduits en fac-similés. Suivent un court chapitre sur la langue et le style de l'ouvrage et un autre sur la teneur du texte biblique utilisé : les citations se rapprochent tantôt d'une vieille-latine proche de la Septante, tantôt des meilleurs témoins vulgates. Les deux derniers chapitres, particulièrement fouillés, sont consacrés à l'examen de l'herméneutique et de l'exégèse : aux yeux de l'A., Julien forme en quelque sorte le trait d'union entre la *theoria* antiochienne et l'*allegoria* alexandrine ; cette position médiane se manifesterait principalement à propos de l'interprétation des prophéties messianiques. De bons index achèvent de faire du travail du Père Bouwman une excellente contribution à l'histoire de l'ancienne littérature chrétienne latine. Peut-être lui rendons-nous service en lui signalant les études récentes de M. Stenzel sur le texte biblique des petits Prophètes (cfr *B.A.L.C.L.*, t. IV, n^os^ 88 ss.). P. VERBRAKEN.

J. M. Vilanova, O.S.B. **Regula Pauli et Stephani.** Edició crítica i commentari (Scripta et Documenta, 11). — Abbaye de Montserrat, 1959, in-8°, xxii-240 p.

L'intérêt des diverses règles monastiques qui ont foisonné avant et autour de celle de saint Benoît n'est plus à démontrer : on en souligne tous les jours davantage l'importance. Depuis la fondation d'un « Institut monastique » au collège Saint-Anselme de Rome, plusieurs jeunes moines ont entrepris l'étude de certaines de ces règles. Leur maître, dom Steidle, a bien démontré comment de l'examen et de la confrontation de ces textes on pouvait arriver à une meilleure connaissance du *Mutterboden* de la règle bénédictine.

C'est sous la direction de dom Mundò que son jeune confrère catalan a entrepris l'étude de la *Regula Pauli et Stephani ;* il publie maintenant dans sa

langue maternelle le fruit de ses patientes recherches, et cela dans la belle collection *Scripta et Documenta* de l'abbaye de Montserrat. De cette règle, mystérieuse par son origine et ses auteurs, dom Vilanova nous livre une étude exhaustive et très pénétrante.

Dans l'introduction, il résume l'état des recherches antérieures ; les plus importantes furent celles de dom Berlière et de dom Perez de Urbel qui s'accordent pour localiser l'origine de cette règle en Gaule ou en Espagne, et très approximativement du temps de saint Benoît.

Avant l'édition critique, l'A. nous donne une histoire détaillée de la tradition manuscrite qui confère à ce travail un intérêt tout particulier. La classification par familles est très révélatrice et le tableau synoptique des pages 34 et 35 extrêmement suggestif. Cette première étude amène l'A. à deux conclusions ; d'abord, le contenu des manuscrits et l'ordre dans lequel les diverses règles s'y suivent font constater que *RPS* est presque toujours jointe à la Règle de saint Augustin ; en second lieu, son origine ne semble pas devoir être recherchée en Espagne ou en Angleterre ; dès ce moment, la tradition manuscrite italienne lui apparaît importante. L'édition critique elle-même est faite d'après tous les manuscrits actuellement connus. Les plus anciens sont les célèbres *codices* de Munich (Staatsb. Clm 28118), de Lambach (Stiftsb. 31), de Paris (*B.N.* lat. 4333 B) et de Zurich (Zentralb. 566).

Dans un second chapitre, l'A. aborde l'étude des sources scripturaires, liturgiques et monastiques. Ces dernières sont les plus importantes et révèlent l'utilisation des écrits de S. Pachôme, de S. Basile (dont elle est un témoin intéressant pour la diffusion des règles basiliennes en Occident), de S. Augustin et de Cassien. Cette utilisation n'est pas servile, mais démontre une assimilation vivante. Si la Règle de saint Benoît semble lui avoir été inconnue, par contre il n'en est pas de même de la *Regula Magistri* (pp. 71-72 et 76-77). Les relations avec les règles de Gaule et d'Espagne s'avèrent très générales, tandis que les analogies avec la *Regula Magistri* attirent une fois de plus l'attention sur la possibilité d'une provenance italienne.

La troisième partie enfin est un commentaire du texte. L'A. le situe dans le contexte monastique de l'époque : la comparaison avec d'autres écrits lui fait dire que la *RPS* ne constitue pas une règle complète et détaillée, mais est plutôt une invitation de réforme sur quelques points précis, une exhortation à une pratique plus fidèle de toutes les règles des Pères.

Les conclusions de l'A. sont très nuancées : les auteurs de la *RPS* sont deux abbés d'un même monastère et nous ne connaissons que leur nom. L'origine italienne semble devoir être retenue et la présence d'un répons de l'antiphonaire romain la circonscrit encore davantage. Tous les indices de langue, de style, de coutumes et d'horaires monastiques, de doctrine, etc..., démontrent la datation du VI^e^ siècle que dom Vilanova retient.

Remercions ce dernier d'avoir apporté des lumières nouvelles et précises sur le lieu et la date d'origine de la *Regula Pauli et Stephani*, et puisse ce travail n'être que le point de départ de recherches nombreuses sur d'autres anciennes règles monastiques. H. LEDOYEN.

S. COSTANZA. **Un « Martyrion » inedito di S. Lucia di Siracusa** (Extrait de *Archivio storico Siracusano*, III, 1957, 54 p.).

Il s'agit d'un *martyrion* de sainte Lucie inédit sinon inconnu, de la bibliothèque de l'Université de Messine. Il se distingue des autres par un renchérissement de

rhétorique et par un passage assez long d'apologie contre les dieux païens. Peut-on signaler une grave faute typographique : p. 5, deux fois Delaye pour Delehaye? TH. D.

B. F. Huppé. **Doctrine and Poetry. Augustine's Influence on Old English Poetry.** — New York, State University, 1959, in-8°, VIII-248 p. ; $ 6,00.

Caedmon, né en Northumbrie, moine à Streaneshalch, mort vers 680, est le plus ancien des poètes anglo-saxons de langue vulgaire. Bède lui a consacré une longue notice, comportant une traduction latine du poème intitulé *Hymn*, chant de louange à Dieu pour la splendeur de ses œuvres, dont le texte original s'est conservé par ailleurs. Un autre poème, *Genesis*, lui est aussi attribué à juste titre. Caedmon fut imité de bonne heure, comme le prouvent d'autres compositions du même genre, telles *Exodus*, *Daniel*, *Christ and Satan*, qui sont associés à *Genesis* dans un manuscrit célèbre. Cependant, de l'œuvre de Caedmon, M. Huppé ne se borne pas à présenter ici une simple étude littéraire. Il a voulu en pénétrer l'esprit et déceler les secrets ressorts. Or, il apparaît que l'inspiration profonde du poète est dirigée et alimentée par le grand courant d'esthétique religieuse et biblique, dont S. Augustin formula les normes dans le *De doctrina christiana*, doctrine qui fut vulgarisée par Isidore de Séville et mise en œuvre par bien des poètes du haut moyen âge, singulièrement par Aldhelm, compatriote de Caedmon. L'A. commente avec finesse, en ce dernier, les procédés d'allégorisme et de symbolisme appliqués aux récits bibliques, qui sont la mise en œuvre bien personnelle des principes énoncés par le Docteur d'Hippone. C. L.

LITURGIE

M. Righetti. **Storia liturgica.** IV. *I sacramenti. I sacramentali. Indice generale dell'opera.* 2e éd. — Milan, Éd. Ancora, 1959, in-8°, xx-686 p.; 2.700 lires.

La seconde édition de ce quatrième volume est enrichie de 20 pages d'introduction qui donnent : un aperçu théologico-liturgique des sacrements, une brève histoire du mot *sacramentum*, nombre septénaire des sacrements, évolution des rites sacramentels. Outre une sérieuse remise à jour de la bibliographie, trois chapitres ont été particulièrement refondus : dans l'étude du Baptême et de la Pénitence, les textes liturgiques et patristiques témoins ne sont pas seulement évoqués ou résumés mais cités dans leur entièreté autant que faire se peut ; les chapitres de la Pénitence et de l'Ordre voient leur partie théologique en relation avec l'histoire des rites, beaucoup plus développée. A. N.

G. Lucchesi. **Mysterium fidei.** Il testo della consacrazione eucaristica nel canone romano. — Faenza, Lega, 1959, in-8°, 102 p.

L'A. étudie les textes de la consécration. Il passe en revue les Anaphores connues et les met en parallèle. Il caractérise ensuite la ligne générale du développement de la formule romaine. Il en vient alors à l'étude des différentes hypothèses sur l'introduction et le sens de *Mysterium fidei*. L'A. croit pouvoir établir avec une certitude suffisante les points qui suivent : 1. La formule consécratoire du Canon romain n'est que le fruit d'une nouvelle élaboration littéraire (ve siècle?) d'éléments traditionnels, lesquels s'étaient déjà développés eux-

mêmes selon des normes précises et facilement discernables. — 2. Cette composition littéraire a été ensuite adaptée aux exigences pratiques du rite, ce qui a entraîné la disparition d'éléments primitifs du Gélasien. — 3. L'expression *Mysterium fidei* n'est pas un *corpus extraneum* introduit furtivement dans les paroles du Christ, mais elle est le fruit de cette même élaboration littéraire. L'expression vise à nous livrer et à traduire, d'après le lexique et le goût du v^e^ siècle, l'authentique pensée de Jésus. Il n'en reste pas moins que *Mysterium fidei* ne semble pas avoir précisé beaucoup cette pensée puisque son ambiguïté a donné lieu à tant de thèses... et à cette dernière étude. A. N.

P. Salmon, O.S.B. **L'office divin** (Coll. « Lex Orandi », 27). — Paris, Ed. du Cerf, 1959, in-16, 256 p. ; 9,90 fr. fr.

Ouvrage fort important que celui-ci. S'il n'entend pas reprendre les études faites par Mgr Batiffol, dom Bäumer et dom Baudot, il y a très longtemps déjà, il éclaircit certains points essentiels. L'office apparaît comme la prière concrète du clerc attaché à une église. C'est le fondement de l'obligation de l'office, et non, par exemple, l'Ordination. Toute église suppose la célébration de l'office. Ceci amène l'A. à rechercher quelles sont, d'après les différentes qualifications des églises de Rome et de Gaule, les différentes célébrations de l'office. Celles-ci diffèrent donc d'après la classification des églises. — L'A. passe alors à l'étude de la christianisation des psaumes dans leur emploi liturgique. Le Dr Balthasar Fischer en avait fait l'examen pour le III^e^ siècle ; on le poursuit ici de la fin du IV^e^ au début du VII^e^. Les commentaires patristiques au cours de la liturgie elle-même, ainsi que les titres des psaumes et les oraisons psalmiques montrent qu'on se trouve en face d'une longue tradition qui a interprété le psautier comme un livre prophétique accompli par le Christ. Par ailleurs, la diversité des formules, les procédés et les principes variés d'interprétation prouvent une large liberté dans la manière de christianiser les psaumes. — Passant à l'étude des lectures, l'A. peut donner trois conclusions fermes : elles suivent le cycle liturgique et donnent des textes appropriés à la fête et au temps. Il n'y a pas d'autre systématisation. A partir du VI-VII^e^ siècle, la distribution des livres bibliques ne change guère et, depuis le IX^e^ siècle, les commentaires patristiques restent substantiellement les mêmes. Deux lignes d'évolution cependant : tendance à abréger les leçons et recherche de nouveaux textes. — Enfin l'ouvrage examine la formation de l'office actuel.

On saura gré au Rme dom Salmon d'avoir réuni plusieurs de ses articles et de contribuer ainsi à la connaissance de l'histoire de l'office et à une meilleure compréhension des problèmes que pose l'étude, en cours, de sa réforme.

A. N.

J. Janini. **S. Siricio y las Cuatro Temporas.** — Valence, 1958, in-8°, 132 p.

Ce petit ouvrage fourmille d'aperçus intéressants dont il ne faudrait pas infirmer la valeur, sous prétexte que leur expression est parfois tranchante et trop affirmative. Les arguments apportés en faveur de l'attribution à Sirice des IV Temps de Pentecôte n'en sont pas moins sérieux. L'A. croit ne pouvoir retenir comme suffisantes les preuves données par Bourque et Holl pour leur attribution de ces IV Temps à Damase. En étudiant les textes et la mentalité ambiante à cette époque, on arrive, pense l'A., à montrer d'une manière irréfutable que Sirice est bien le pape qui introduisit l'usage des IV Temps à Rome. En comparant les formulaires 226, 206, 227, 207, 229 du Léonien avec le sermon

De ieiunio Pentecostes I de saint Léon (*P.L.* 54, 416 A et B), les variantes montrent que le Léonien insiste sur le caractère d'innovation de ces IV Temps, que le sermon de saint Léon accommode à la période oratoire le style liturgique, etc... On arrive à conclure à la dépendance de saint Léon par rapport à ces formulaires du Léonien. Si on étudie dans ses lettres le vocabulaire du pape Sirice et qu'on se rappelle ses préoccupations théologiques (condamnation de Jovinien), on doit reconnaître qu'il y a une grande vraisemblance (l'A. y voit une certitude absolue) pour qu'il soit bien l'auteur de ces formulaires des IV Temps de Pentecôte. Le silence de saint Jérôme dont on sait par ailleurs les oppositions aux IV Temps et dont on connaît le jugement sur Sirice, est étudié dans la 2e partie dont les arguments sont fermes. Une troisième partie : « Les désirs de Rome », décrit et analyse la fortune des IV Temps de Pentecôte à Rome. A. N.

A. Paredi. **Il Sacramentario di Ariberto.** Edizione del ms. D 3,2 della Biblioteca del Capitolo Metropolitano di Milano (Extrait de *Miscellanea A.Bernareggi*). — Bergame, Ediz. Opera B. Barbarigo, 1958, in-8°, 160 p.

Ce manuscrit de la Bibliothèque Capitulaire de la Cathédrale de Milan est l'œuvre d'Aribert, archevêque de cette ville de 1018 à 1045. Malgré son époque tardive, il présente bien les caractéristiques d'un sacramentaire et ne contient que les oraisons et les préfaces. Le manuscrit comporte 18 cahiers dont l'un est perdu. Manquent également les messes des saints de juillet à octobre. Pour présenter un témoin le plus complet possible de la liturgie milanaise, l'éditeur du manuscrit a jugé utile de compléter les lacunes en recourrant aux missels contemporains de son ms., même aux témoins qui ne sont pas rédigés à l'usage d'un évêque mais du prêtre. Ce beau sacramentaire contient des miniatures intéressantes qui ont été étudiées jadis par Delisle (Mémoire... 1886, p. 203-204) et Ebner (Quellen... 1896, p. 90-91). Plus récemment, A. Giuffré en a donné plusieurs illustrations (Milan 1957). A. N.

The Salisbury Psalter. Edited from Salisbury Cathedral Ms. 150 by C. Sisam and K. Sisam (Early English Text Society, 242). — Oxford University Press, 1959, in-8°, xii-312 p., 1 pl. h.-t. ; 84/-.

Il s'agit d'un psautier latin de type gallican, écrit vers 975 au monastère féminin de Shaftesbury ; au début du xiie siècle, le texte original fut enrichi d'une traduction anglo-saxonne interlinéaire. La reproduction du folio 110v donne une idée suggestive de l'agencement des deux textes. Manifestement, les éditeurs n'ont négligé aucun effort pour éclairer la lecture et le sens de la vieille version anglaise, dont la valeur historique s'avère importante. Quant au texte latin, il est très proche de celui du Psautier d'Utrecht, dont les variantes sont reproduites ici au bas des pages. Outre le psautier, le ms. de Salisbury et sa présente édition contiennent le texte des cantiques d'Isaïe, d'Ézéchias, d'Anne, de Moïse, d'Habacuc, du Deutéronome, du *Benedicite omnia opera*, du *Magnificat*, du *Benedictus*, du *Te Deum*, du *Nunc dimittis*, du *Gloria in excelsis*, du *Pater*, du Symbole des Apôtres et du Symbole *Quicumque*. Le calendrier a été édité dès 1934 par la *Bradshaw Society*. P. V.

Études Grégoriennes. Publiées par l'Abbaye de Solesmes sous la direction de D. J. Gajard. T. III. — Solesmes, 1959, in-4°, 202 p. ; 40,00 fr. fr.

Relevons dans ce troisième recueil, particulièrement riche, quelques articles qui s'inscrivent dans le cadre de notre Revue. Sous le titre : « *Vieux-Romain* » *et* « *Grégorien* ». *Simple contribution à l'étude du répertoire primitif* (p. 7-26), dom J. Gajard pose le problème de l'origine et des relations chronologiques entre le répertoire liturgique actuel (grégorien ou *Standard*) et le répertoire Vieux-Romain (*Spécial*). Contrairement à ce que beaucoup pourraient croire, il n'a pas été apporté jusqu'ici de preuves décisives en faveur de l'antériorité du *Spécial* par rapport au *Standard* (il en va de même pour l'antériorité inverse) ; d'autre part, il est difficile d'admettre une origine gallicane pour le répertoire *Standard*. Telles sont les conclusions de dom Gajard, qui, on le voit, laissent le problème ouvert. R. Arnese (*Codici di origine francese della biblioteca nazionale di Napoli*, p. 27-33) examine quatre mss de provenance française actuellement conservés à la bibliothèque nationale de Naples ; il s'agit d'un Missel (VI-G-11) de 1150-1160 provenant sans doute d'un monastère bénédictin de la région normande, d'une *Passio Sanctae Catharinae Virginis et Martyris* (XIII-G-24) du XII^e^-XIII^e^ s., d'un Lectionnaire (VIII-B-51) probablement du XIII^e^ s., originaire d'un scriptorium de la région rémoise, enfin d'une sorte de Manuel musical (VIII-D-14) du XII^e^ s., en provenance sans doute du sud-ouest de la France. H. Gavel, étudiant l'*Accentuation des mots du Canon de la Messe dans un Manuscrit d'Angers* (Angers 91, X^e^ s., qui appartint très tôt à l'abbaye St-Aubin d'Angers), conclut que le moyen âge a maintenu fidèlement la place des accents latins et que c'est la Renaissance qui est responsable de nombreuses erreurs dans ce domaine (p. 35-39). Dom G. Frénaud examine les *Témoins indirects du chant liturgique en usage à Rome aux IX^e^ et X^e^ siècles* (p. 41-74) ; on ne peut pas, conclut l'A., déterminer actuellement avec certitude les témoins indirects du chant spécial romain antérieurs au milieu du XI^e^ s., le plus ancien, actuellement connu, étant le graduel de Sainte-Cécile (Londres, *Philipps*, 16069) de 1071 ; d'autre part, le missel de Norcia (ms. Biblioth. Vallicellana, B. 8) du X^e^-XI^e^ s., la table de Fulda (Cassel, Landesbibl., Theol. fol. 36), du IX^e^ s. et le Missel Barberini, latin 560 (X^e^-XI^e^ s.) peuvent être considérés comme les témoins indirects certains du chant standard à Rome. Celui-ci, cependant, au X^e^ s., a probablement déjà subi des influences franques. Les articles de dom R. Weakland *(The Compositions of Hucbald)* et de dom J. Hourlier *(Le bréviaire de Saint-Taurin)* qui se trouvent dans le présent recueil seront analysés dans le *Bull. d'Hist. bénéd.* D. M.

A. Bugnini, C.M. **Documenta Pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia, II (1953-1959).** — Rome, Edizioni Liturgiche, 1959, grand in-8°, X-116 p. ; 600 lires.

Depuis la publication du t. I de cet ouvrage (cfr *Rev. Bén.*, 1954, p. 137), d'assez nombreux documents liturgiques romains ont paru, dont plusieurs très importants : Simplification des rubriques, Semaine sainte, Musique sacrée, Congrès d'Assise, Tabernacle, etc., sans oublier la *Commonitio* du Saint-Office du 14 févr. 1958. Dispersés dans divers volumes des *Acta Apostolicae Sedis*, les voici maintenant réunis, ce qui en facilitera la connaissance et l'observation, car : *Unius Apostolicae Sedis est tum sacram ordinare liturgiam, tum liturgicos approbare libros* (c. 1257). Ont été ajoutées quelques pièces particulières non promulguées dans les *Acta;* qu'on n'oublie pas que ne peuvent s'en prévaloir que ceux à qui elles sont adressées. D. R. REUL.

THÉOLOGIE

L. Richard. **Le mystère de la Rédemption** (Bibl. de Théologie, série I : Dogmatique, 1). — Tournai, Desclée et Cie, 1959, in-8°, x-302 p.

Voici un beau livre qui porte bien son titre : il s'agit vraiment d'une « approche » du Mystère. L'Auteur mène d'abord largement une enquête positive qui ne suit pas seulement l'histoire du dogme, de l'époque patristique à la théologie moderne, mais qui en cherche la genèse dans la Révélation de l'Ancien et du Nouveau Testament. La synthèse doctrinale est centrée sur le terme paulinien et johannique de l'*Agapè* de Dieu dont le Christ est le Révélateur et le Médiateur. Six excursus, des notes abondantes et simples, achèvent de faire de cette étude, mieux qu'un manuel, un instrument de travail bienvenu et bienfaisant. PL. R.

J. Comblin. **La Résurrection de Jésus-Christ.** Préface de H.-M. Féret, O.P. — Bruxelles et Paris, Éditions Universitaires, 1959, 14×21, 219 p.

L'A., prêtre de l'archidiocèse de Malines, docteur en théologie de Louvain, est professeur à l'Université catholique de Campinas (Brésil). Il intitule modestement son livre *Essai*. Ce n'est pas une étude historique et critique sur le fait de la Résurrection de Jésus, mais, supposant le fait établi, il examine, à la lumière des Écritures, notamment de l'Apocalypse et de l'Évangile de S. Jean, l'importance, à laquelle on ne prête souvent pas assez d'attention, de cette Résurrection dans le plan de Dieu sur le monde et du rôle que remplit dès maintenant à l'égard de l'humanité le Christ ressuscité. Occasionnellement l'A. touche de nombreuses autres questions. Nous pourrions faire quelques objections pour certains détails ; mais nous sommes d'accord pour reconnaître la profondeur et l'intérêt de la substance de l'exposé. Il ne faudrait cependant pas qu'on oublie que l'efficacité de cette action de Jésus glorifié présuppose sa Passion : la Résurrection serait inutile sans la Croix. Trop d'erreurs typographiques ; notamment, p. 200-201, plusieurs casse-tête, heureusement pas insolubles. D. R. REUL.

J.-F. Bonnefoy (†), O.F.M. **La Primauté du Christ selon l'Écriture et la Tradition.** Préface de S. Exc. Mgr Socche, Évêque de Reggio Emilia. — Rome, Herder, 1959, 17×24, xii-467 p., portrait de l'Auteur ; 4.800 lires.

L'A. (1897-1958) fut professeur d'Écriture Sainte et est déjà connu par divers écrits. *Cet ouvrage...*, dit une note, *était en pages lors de son décès. Il restait à le publier tel quel, en se contentant des minimes corrections matérielles.* On n'y mit guère de soin ! Les erreurs typographiques abondent. P. ex., nous ne comprenons pas *consécration* (p. 40, l. 5 par le bas) et encore moins *conmernente* (p. 294) ; des mots sont omis, d'autres répétés ; dans la citation de S. Jean, p. 391, il faut lire *Maiorem hac dilectionem* et non *charitatem*, et *ponat* au lieu de *donat ;* les mots grecs sont massacrés ; en hébreu, *resh* au lieu de *daleth*, *taw* avec *dagesh* rendu par *th* et *ajin* par esprit doux, etc. P. 415, n. 206, *Janssens* n'est pas *S.J.* mais *O.S.B.* (Laurent Janssens, moine de Maredsous, recteur et professeur à *S. Anselmo* de Rome, puis évêque titulaire de Bethsaïde). Que dirait de cela le P.B. ! Dans son *Introduction* l'A. rappelle ce passage d'un discours prononcé en 1937 par le card. Pacelli (plus tard Pie XII) : *Voulant créer le monde, au commencement du temps, pour épancher son amour et faire*

qu'il existât d'autres heureux que lui, Dieu a tout d'abord (si l'on peut parler ainsi, selon notre manière de voir et d'agir successive) Dieu a d'abord jeté les yeux sur celui qui devait en être le chef et le roi... Là est le chef-d'œuvre de Dieu, la plus excellente de ses œuvres ; quelles que soient la date et les circonstances de sa manifestation dans le temps, c'est assurément celle qu'il a d'abord voulue, et en vue de laquelle il a fait toutes les autres. Et l'A. ajoute : *Les pages qui suivent ne feront qu'illustrer ces vérités révélées, à l'aide de l'Ancien et du Nouveau Testament.* Bien qu'à notre avis tout n'y soit pas également solide, qu'il y ait des longueurs et quelques répétitions fastidieuses, l'ouvrage est extrêmement intéressant et mérite de retenir l'attention. Il est trop dense pour que nous puissions en donner ici un aperçu détaillé. On peut résumer l'essentiel en ces thèses : le Christ est absolument premier dans l'ordre des intentions divines ; il est cause finale seconde, cause exemplaire seconde et cause efficiente seconde *per modum meriti* de tous les êtres, dans l'ordre naturel aussi bien que dans l'ordre surnaturel, à l'égard des anges autant qu'à l'égard des hommes ; il n'y a pas à distinguer *gratiam Dei* et *gratiam Christi*, toute grâce étant *gratia Christi*. L'A. prouve ces thèses par de nombreux textes des Écritures et de la Tradition. Ceux de l'Écriture sont principalement *Proverbes*, VIII, 22-IX, 6 ; *Ecclésiastique*, XXIV, 1-21 ; *Sagesse*, VII, 22-VIII, 1, et IX, 9-XI, 4 ; *Colossiens*, I, 12-20 ; *Éphésiens*, I, 3-14 ; dont le P.B. discute et croit pouvoir rectifier les traductions courantes. Pour son interprétation de *Colossiens* et *Éphésiens* nous croyons qu'on ne fera guère difficulté. Pour celle de *Proverbes*, *Ecclésiastique*, *Sagesse*, nous ne nierons pas ce que le P.B. y lit ; mais nous doutons que les auteurs humains de ces livres aient entrevu ce sens christologique de ce qu'ils écrivaient ; nous aurions donc le sens *littéral* que certains modernes appellent *plénier* et que dans le t. I de *Il Libro Sacro* (cf. *Rev. Bén.*, 1959, p. 369) D. Frangipane définit *un senso da Dio inteso, più abbondante di quello che l'agiografo comprese e volle esprimere.* Quoi qu'il en soit, nous estimons qu'après avoir soumis à une critique sévère (ce qu'il nous est impossible de faire ici) les textes scripturaires et patristiques allégués par le P.B. ainsi que ses argumentations, les professeurs de théologie, tant scotistes que thomistes, feront bien de revoir et amender plusieurs de leurs thèses. D. R. REUL.

J. HERING. **Le Royaume de Dieu et sa venue.** Nouv. édition revue et augmentée (Bibl. théologique). — Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959, in-8°, 294 p. ; 12,50 fr. s.

Exception faite de quelques appendices trop brefs, cette édition reproduit sans modification celle qui avait paru une première fois en 1938. Malgré le malheur des temps, et sans être nouvelle en tous points, la thèse de l'A. marqua un jalon dans l'interprétation du messianisme de l'Église primitive. On sait qu'elle oppose fortement dans la pensée de Jésus l'attente du Messie et la représentation, d'ailleurs ambivalente, du Fils de l'Homme. Jésus se réclamerait de celle-ci seule et repousserait celle-là ; la fusion des deux courants résulterait de l'effort théologique de la première génération chrétienne. Sans être entièrement nouvelle, cette thèse avait le mérite d'enraciner son exégèse dans une analyse sérieuse du judaïsme contemporain, ce qui représentait alors une prise de position courageuse. Les pages consacrées à l'étude du Fils de l'Homme et à celle de l'*Anthrôpos* demeurent suggestives, et l'on ne peut pas ignorer sa critique du messianisme de Jésus, même si on l'estime outrée et, telle quelle, difficilement défendable. Une comparaison avec la *Christologie du N.T.* de

Cullmann est significative à cet égard. On regrettera d'autant plus que l'A. n'ait pas jugé utile de refondre l'ensemble de son travail à la lumière des progrès considérables accomplis depuis vingt ans tant en matière d'exégèse que du point de vue comparatisme. Deux pages sur Qumrân, trois de compléments bibliographiques, c'est dérisoire. On se réjouira malgré tout de la réédition d'un ouvrage qui fit date, et dont maintes analyses demeurent suggestives.

E. F.

J. Guitton. **L'Église et l'Évangile** (Coll. « Église et temps présent »). — Paris, Grasset, 1959, in-16, 452 p. ; 9,90 fr. fr.

Faisant suite à la série d'ouvrages sur l'A.T. et sur le « Problème de Jésus », celui-ci envisage, à partir d'une réflexion sur Jésus et le Temps, l'origine de l'Église puis son émergence, heureusement distinguées comme temps des « témoins » immédiats et temps « de ceux qui n'ont pas vu » ; sur l'arrière-fond de la problématique renouvelée par les études de Cullmann, l'A. y étudie surtout le rapport Jésus-Pierre, puis le rapport Écriture-Tradition, Esprit-Institution (épiscopat), à l'intérieur d'une réflexion pertinente sur la signification du temps chrétien. Le développement de l'Église est ensuite envisagé sous le triple aspect du pouvoir, de la vérité religieuse, et du culte, la pensée s'attachant à dégager la signification du devenir historique de l'Église, dans le paradoxe de sa plénitude et de son incomplétude. Ces perspectives sont enfin reprises, d'abord sous la forme de trois dialogues œcuméniques avec la pensée protestante contemporaine, puis aux dimensions, extensives et intensives, du monde. Non plus que les autres ouvrages de J. G., celui-ci ne laisse indifférent. On y reconnaît la même qualité de réflexion probe, personnelle, suggestive, respectueuse du réel, soucieuse de totalité, ouverte au dialogue. Peut-être est-ce même sa première qualité que d'engager son lecteur à prolonger personnellement ce travail d'assimilation lucide de la foi, dont les données sont présentées de façon parfois un peu simplifiée, sans être jamais simpliste. E. F.

J. N. D. Kelly. **Early Christian Doctrines.** — Londres, A. & Ch. Black, 1958, in-8°, XII-502 p. ; 30/-.

Voici un ouvrage dont on désirerait vivement la traduction ou un équivalent en français. Il n'est que d'en comparer le plan à celui du vieux Tixeront pour en reconnaître l'originalité. Tout en épousant de façon plus prégnante le développement intime de la pensée patristique, cette étude s'affirme plus résolument synthétique. Une longue introduction situe le milieu doctrinal, religieux et philosophique, juif, grec et gnostique, du christianisme primitif : la constitution de la *regula fidei* introduit au rapport entre Écriture et Tradition ; enfin, la fixation du canon donne l'occasion de préciser les principes de l'herméneutique scripturaire. Deux grandes parties se partagent le corps de l'ouvrage : avant et après Nicée. S'adaptant à la problématique propre à chacune de ses périodes et à la polarité Orient-Occident, l'exposé s'y développe de façon analogue : théologie au sens propre : triade et trinité ; développement de l'« économie » : christologie, anthropologie et ecclésiologie. Le tout se ramasse en une conclusion sur les perspectives eschatologiques.

Cependant, le souci de synthèse ne nuit pas, bien au contraire, à l'intelligence, souple et nuancée, de l'optique propre à chaque étape et à chaque écrivain. L'A. s'efface autant que possible devant les textes qui, abondants et judicieusement retenus, sont intégrés au corps même de l'exposé. Nous ne pouvons discuter ici le détail de l'exégèse. Mais nous y retrouvons les qualités de jugement

et l'esprit de finesse que nous avait déjà fait apprécier l'analyse des *Early christian Creeds*. La bibliographie choisie qui termine chaque chapitre témoigne d'ailleurs de cette maîtrise dans l'érudition, caractéristique de la grande tradition des scholars.

On regrettera seulement que l'A. n'ait pas poussé plus loin son effort de synthèse. Dans le temps tout d'abord : Chalcédoine signifie crise au moins autant qu'aboutissement, et il y a quelque arbitraire à ne pas poursuivre au moins jusqu'au IIe Concile de Constantinople. Dans toutes les dimensions de la vie ecclésiale ensuite : le monachisme et ce qu'assez malheureusement nous appelons la théologie spirituelle sont passés sous silence : signe d'une dissociation que les Pères eussent répudiée entre la doctrine et la mystique ; il faut en dire autant de la liturgie et de la pastorale. L'A. était libre toutefois de fixer les limites temporelles et matérielles de son étude. Une troisième limitation semble plus dommageable, parce qu'affectant plus intimement l'objet même de sa synthèse : celle des milieux. Le milieu judéo-chrétien et syriaque, dont on reconnaît de plus en plus l'importance dans la genèse de la pensée de l'Église, n'est pas représenté, en dehors de ses interprètes grecs. Pour sensible qu'elle soit, cette lacune ne peut cependant nous faire sous-estimer la haute qualité et le mérite de l'œuvre. E. F.

H. Duméry. **La foi n'est pas un cri,** suivi de **Foi et Institution.** — Paris, Éd. du Seuil, 1959, in 16°, 398 p. ; 12,00 fr. fr.

Mis à l'index, cet ouvrage nous est rendu corrigé et expliqué. La plupart des retouches accentuent la transcendance du Christ-Révélateur. Deux passages importants sont remaniés et précisés : sur la foi des Apôtres en la Résurrection (p. 79-84), et sur la Révélation de l'Absolu (p. 167-168). Puis, en 200 pages inédites, l'auteur s'explique avec les théologiens qui l'ont critiqué. Une première partie (p. 179-305) précise les objectifs de *La foi n'est pas un cri ;* il y est répondu aux principales objections. C'est la méthode elle-même qui fait l'objet du second développement : l'A. s'y soucie de traduire pour le théologien son langage de phénoménologue. Il entend démontrer que le philosophe de la religion respecte le domaine propre du théologien. Les très loyales et très appréciables précisions de M. Duméry relanceront certainement la discussion. Puisse-t-elle s'approfondir en dialogue ! Peut-être n'a-t-on pas encore réussi à poser à M. Duméry la question du surnaturel dans son œuvre ? Il y a là une exigence pour les théologiens. On souhaiterait que d'autres disciples de Blondel rappellent à M. Duméry l'intuition chrétienne de son maître, tout en sauvegardant les progrès incontestables de sa propre méthode. J-B. R.

J.-Y. Calvez et J. Perrin. **Église et société économique.** L'enseignement social des Papes, de Léon XIII à Pie XII : 1878-1958 (Coll. « Théologie », 40). — Paris, Aubier, 1959, in-8°, 580 p.

L'enseignement social de l'Église en ces 80 dernières années se confond presque totalement avec l'enseignement des Papes. Il n'était exposé, généralement, qu'en confrontation plus ou moins polémique avec les systèmes communistes et capitalistes. Cette présentation nouvelle permet de situer l'enseignement pontifical dans la perspective propre de l'Église, qui n'est ni économique, ni sociologique ou politique, mais « un éclairage religieux et philosophique des traits fondamentaux de l'existence humaine engagée dans les liens économiques » (p. 11). L'exposé est constitué par la mise en œuvre systématique des textes

pontificaux, commentés et situés historiquement. Les 3 premiers chapitres justifient et délimitent l'intervention de l'Église dans le domaine des rapports sociaux. Le 4e en retrace l'historique, et les chapitres suivants traitent des différentes catégories sociales, en allant des plus fondamentales (les catégories anthropologiques) aux plus spécialisées (structures et organisation de la vie économique et sociale), ordre qui est « dicté par le caractère même de l'intervention de l'Église en ce domaine ». Cette étude tout objective donne son plein relief à l'enseignement social de l'Église. Celui-ci suppose une méthode d'analyse originale dont chaque chrétien doit reprendre l'esprit pour résoudre les problèmes techniques auxquels il est affronté et dont l'Église ne peut lui dicter la solution toute faite. C'est cette méthode que suggère la conclusion. J-B. R.

SPIRITUALITÉ

I. Ryelandt, O.S.B. **The Quest for God.** Traduit du français par M. Dillon, O.S.B. — Londres, Herder, 1959, in-16, 208 p. ; sh. 12/6.

Les enseignements de la Règle de saint Benoît dépassent assurément les observances claustrales. En faveur des chrétiens du monde, l'auteur a dégagé de la Règle les convictions de foi et les directives pratiques recommandées par le Patriarche à l'âme qui « cherche vraiment Dieu », qui aspire à communier à sa vie. En quatorze chapitres, il nous parle du « sens de Dieu » si souvent absent de nos existences, de la piété liturgique et privée, de la fidélité, du progrès spirituel. L'édition française, parue en 1955, fut très favorablement accueillie. Des recensions, qui furent toutes élogieuses, nous nous bornerons à citer ces lignes du chanoine J. Giblet : « Vues capitales, exposées avec une admirable et contagieuse sérénité, qui seront profitables à tous. » La présente traduction est faite dans une langue limpide. La présentation du livre est parfaite. C. L.

B. Welte. **L'Esprit, vie des chrétiens.** — Paris, Éd. de l'Orante, 1959, in-16, 112 p.

L'A. nous avait habitués à des ouvrages d'ordre philosophique et théologique d'un style assez dense. En voici un d'une autre venue : une série de méditations sereines tournent et retournent le thème de la liberté en Esprit, autour de quelques textes majeurs du Nouveau Testament. La vie en Église en constitue la toile de fond, peut-être un peu intemporelle faute d'une référence plus précise à l'histoire du Dessein de Dieu. E. F.

Thérèse d'Avila. **Correspondance.** Texte français par M. Auclair (Bibliothèque européenne). — Paris, Desclée De Brouwer, 1959, in-16, 900 p., 3 pl. h.-t. ; 330 fr. b.

Bien qu'en général elle écrive à une allure pressée, Thérèse a le don de « bien tourner » ses lettres. — La traductrice, grâce à un authentique talent d'écrivain, a réussi à rendre la vive spontanéité, le mouvement, l'impromptu du style thérésien. Il semble que, même traduites, ces lettres permettent de saisir, avec vérité, le complexe féminin de la sainte. — Dans cette correspondance, tracasseries diverses, maladies, sommes à payer tiennent beaucoup de place. Thérèse ici ne traite pas au long de sujets spirituels, comme dans ses

livres ; mais par moments, le spirituel affleure, et combien judicieux, en quelque brève directive. Des notes et un précieux index des noms cités enrichissent ce volume admirablement imprimé et présenté ; la *Bibliothèque européenne* est digne du grand éditeur brugeois. I. R.

L. Lallemant. **Doctrine spirituelle.** Introd. et notes de Fr. Courel, S.J. (Coll. « Christus », 3). — Paris, Desclée De Brouwer, 1959, in-16, 414 p. ; 120 fr. b.

Ouvrant une collection de « classiques de la spiritualité française », ce livre reproduit l'*édition princeps* de 1694, due au Père Champion. Une introduction, une biographie et une précieuse addition de notes spirituelles recueillies par le Père Surin, en 1638, au cours de son second noviciat, sous la direction du Père Lallemant, complètent l'ensemble. Le premier éditeur reconnaît ingénument que les retouches d'un confrère ont contribué à « l'onction » de l'œuvre. L'intégrité du texte publié laisse donc à désirer. Mais, du point de vue doctrinal, l'œuvre est bienfaisante, judicieuse (sauf quelques passages, par ex. p. 293, l. 11-12). L'intérêt majeur relève plutôt de l'histoire : le livre inaugure, dans la Compagnie, une orientation plus prononcée vers le mysticisme ; on y voit un moyen de mieux spiritualiser l'action. I. R.

HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

J. van der Ploeg, etc. **La secte de Qumrân et les origines du christianisme** (Recherches bibliques, IV). — Paris, Desclée De Brouwer, 1959, in-8°, 248 p. ; 180 fr. b.

Ce volume dont le point de départ est constitué par les IX^es^ Journées Bibliques qui eurent lieu à Louvain en 1957, présente en quelque manière une vue d'ensemble sur Qumrân. Le P. van der Ploeg qui le présidait, y donne un article bibliographique long et précis s'étendant aux détails des recherches qumraniennes de 1952 à 1958. Le P. G. Lambert y présente l'apocryphe de la Genèse. Suit une note de Mgr Coppens sur les allusions historiques qu'on rencontrerait dans cet écrit suivant F. Altheim. Du même Mgr Coppens, un article sur la piété des Psalmistes à Qumrân (et aussi, soyons-en reconnaissants, la traduction des articles en langue étrangère). De O. Betz, jeune théologien de Tubingue, nous lisons : « Le ministère cultuel de la secte de Qumrân et le Christianisme primitif. » Les articles de A.S. van der Woude et de F. Nötscher sont le résumé d'ouvrages parus maintenant. Le P. Barthélémy étudie avec beaucoup de profondeur la notion de sainteté à Qumrân et dans l'Évangile. Les contributions de J. Schmitt (L'organisation de l'Église primitive et Qumrân) et celle de Mgr Cerfaux marquent, l'une par la méthode dont elle se sert, l'autre par celle qu'elle préconise, la voie à suivre dans l'avenir. Ce volume très riche, abondant en vues originales, témoigne d'un Congrès qui, lui aussi, avait été une réussite. M. B.

M. Guarducci **La Tomba di Pietro. Notizie antiche e nuove scoperte.** — Rome, Editrice Studium, 1959, 15,5×21, 225 p., 48 illustr., 3 plans et 10 planches h.-t. ; rel. 2.500 lires.

L'*Autrice*, qui est *titolare* à l'Université de Rome, participe depuis plusieurs années aux fouilles sous la Basilique Vaticane. Elle s'est appliquée au déchiffrement des *graffiti*. Le résultat en a été publié en 1958 en 3 volumes, dont nous ne saurions rien dire car nous ne les avons malheureusement pas reçus. Elle n'en donne ici qu'un résumé, très intéressant mais déjà discuté, dans un chap. intitulé *La testimonianza delle iscrizioni*. ΠΕΤΡΟC ΙΕΝΙ *Petrus inest*, croit-elle lire sur le *Mur Rouge*, inscription qui daterait de peu après l'an 160. Et de l'an 300 environ celle du sépulcre des Valeri qu'elle lit : *Petrus roga pro sanctis hominibus chrestianis ad corpus tuum sepultis*. Et bien d'autres. Aussi, de 315 environ, donc avant la *Vie de Constantin* d'Eusèbe, le monogramme ☧ avec les mots *Hoc* (ou *In hoc*) *vince*. C'est la partie la plus originale du volume. Dans le chap. *La testimonianza degli antichi autori* l'A. multiplie les citations ; mais, à notre avis, de plusieurs on ne peut rien conclure ; il eût mieux valu s'en tenir aux textes vraiment efficaces. Dans les chap. *La necropoli sotto la basilica* et *La Memoria dell' Apostolo*, beaucoup de données utiles ; mais l'argumentation manque de rigueur. Dans le chap. *Il culto degli apostoli Pietro e Paolo sulla via Appia*, l'A. croit pouvoir réfuter les arguments de Duchesne, Carcopino, etc., en faveur d'un transfert *in Catacumbas* en 258. Nous ne prétendons pas que ce transfert soit *una verità ormai indiscutibile* et ne nions pas les difficultés qu'il a ou aurait dû rencontrer. Mais les explications que l'A. donne de l'origine du culte des deux apôtres à la *via Appia* en 258 (et de l'érection d'une basilique par Constantin ?) ne nous satisfont pas. Illustrations et planches fort belles et intéressantes. D. R. REUL.

A. J. Festugière, O.P. **Antioche païenne et chrétienne.** Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie (Biblioth. des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 194). — Paris, de Boccard, 1959, gr. in-8°, 540 p. ; 35,00 fr. fr.

Science ou vulgarisation ? Un tel livre montre que le dilemme n'est pas insoluble. Science d'abord, qui s'étend à tous les domaines de la connaissance de l'antiquité, tant païenne que chrétienne, tant grecque qu'orientale. Les investigations du P. Festugière montrent qu'aucune de ces sources ne lui est étrangère : utilisation des plus récents travaux archéologiques en Syrie (Lassus et Tchalenko), positions personnelles en hagiographie, défendues particulièrement contre le P. Peeters (p. 362 et 377 ss), recherches prosopographiques sur les élèves de Libanius (l'auteur n'a pas pu utiliser : P. Petit, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV^e s.*, Paris, 1956), tout concourt à donner au lecteur une vue éclairante sur l'Antioche du IV^e s. Vulgarisation aussi. A part les notes et quelques passages plus techniques, l'ensemble est d'une lecture aisée. Nombre de textes de Jean Chrysostome, de Théodoret, de Libanius ou d'hagiographes sont traduits et on se réjouit de lire ces témoins peu connus, perdus sous la masse des documents.

L'ouvrage est divisé en deux parties. La première décrit le milieu : Antioche et les Antiochiens. La seconde présente les environs d'Antioche avec les moines de Syrie. Logiquement il en comprendrait trois : l'Antioche païenne, les chrétiens d'Antioche, les moines d'Antiochène. Une telle division qui suit l'ordre des chapitres mettrait en relief l'idée fondamentale de ce livre : la tension vécue par les chrétiens d'Antioche entre l'érémitisme et la vie païenne, tension que l'œuvre de Jean Chrysostome symbolise parfaitement.

Trois planches, des tables, des appendices (traduction de Libanius et de la vie de Syméon Stylite par Antoine) achèvent la présentation de ce livre qui témoigne de la science humaniste et du sens chrétien de son auteur. M. B.

Mittellateinisches Wörterbuch. Bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert. Herausg. von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. — I. *Abkürzungs- und Quellenverzeichnisse.* — II. Band I, Lieferung 1 : *a — adcumen.* — Munich, C. H. Beck'sche Verlag, 1959, in-4°, 96 et VIII-80 p. ; DM. 18 et 15.

Les rédacteurs de ce nouveau dictionnaire, le Prof. Otto PRINZ, de Munich, et le Prof. J. SCHNEIDER, de Berlin, se sont fixés comme but, par cette publication, de donner un aperçu du latin médiéval comme langage et comme reflet de la vie culturelle et intellectuelle au moyen âge. Ils ont tenu à situer leur œuvre dans le prolongement du *Thesaurus linguae latinae*, englobant toute la période qui va du début de l'époque mérovingienne à la mort d'Albert le Grand (1280). On pourra, de la sorte, suivre de façon continue le développement du latin depuis ses origines jusqu'au XIII^e^ siècle. Le matériel présenté dans ce dictionnaire est tiré des textes littéraires et diplomatiques issus des territoires d'influence germanique très largement compris, à l'instar des limites géographiques que se sont fixées les éditeurs des *M.G.H.* Les mots qui apparaissent pour la première fois sont signalés par un astérisque ; on sait donc qu'on ne le rencontrera pas dans le *Thesaurus*. Si l'on parcourt le premier fascicule de ce premier volume, on remarque que près de la moitié des mots sont nouveaux. Les auteurs du présent dictionnaire ont veillé à attirer l'attention sur l'importance sémasiologique et grammaticale des mots. La traduction est donnée en latin et en allemand. Signalons ici spécialement l'intérêt du fascicule des *Quellenverzeichnisse ;* quatre colonnes partagent chacune des 82 pages : dans la première, on trouve sinon la date exacte de composition de l'œuvre du moins le siècle ; dans la seconde, les sigles utilisés dans le dictionnaire pour signaler l'auteur et son ouvrage (même manière que le *Thesaurus*) ; dans la troisième, l'explicitation de ce sigle, le nom de l'auteur et celui de l'ouvrage ; dans la quatrième colonne enfin, les éditions avec les références précises. On ne peut que saluer avec joie cette magnifique entreprise ; ces premiers fascicules garantissent son succès. D. M.

J. BALLON. **Ius Medii Aevi.** I. *La structure et la gestion du domaine de l'Église au moyen âge dans l'Europe des Francs.* — Namur, Godenne, 1959, 2 vol. in-8°, XL-566 p.

M. Balon inaugure une histoire du droit médiéval en trois volumes ; nous avons ici les deux tomes du premier ; le second volume sera consacré à la *Lex Iurisdictio*, le troisième au *Droit salique*. Voilà de très nombreuses années que l'auteur s'est attaché à l'étude de l'histoire du droit ; on connaît ses *Fondements du régime foncier au moyen âge depuis la chute de l'Empire romain en Occident* qui furent si remarqués par les médiévistes.

Le vocabulaire juridique du moyen âge est, contrairement à ce que trop d'historiens pensent encore, étonnamment précis. Il était souhaitable qu'un juriste se penchât sur ces termes de droit, en scrutât la signification exacte, et cela en confrontant le plus grand nombre possible de textes. C'est ce qu'a magistralement fait M. Balon. Il s'est limité ici à l'étude de la structure et de la gestion du domaine ecclésiastique dans l'Europe occidentale. Dans la pre-

mière partie du premier tome (p. 9-52), il examine la qualification juridique du mandat exercé dans le domaine de l'église par les officiers de justice et d'administration (*episcopus, abbas, advocatus, villicus, prepositus, rector, custos, boni viri, scabini*, etc.). Dans la deuxième partie, (p. 53-93) l'auteur étudie la qualification juridique des éléments constitutifs du domaine de l'église, comme *villa, curtis, curtilis locus, curtile, area, mansus, hoba*, etc. Dans la troisième partie enfin, ce sont les titres sur les biens ecclésiastiques qui sont abordés dans leur qualification juridique (p. 94-220), tels *beneficium, honor, feodum, precaria, censa, dotalicia, hospitagium, vilare, curia claustralis*, etc. Le second tome contient les notes, — constituées en majeure partie de longues citations — qui forment ainsi une sorte de recueil de preuves, c'est l'objet de la quatrième partie (p. 229-457). Viennent ensuite un dictionnaire et un répertoire du droit (p. 461-546) qui seront très appréciés par ceux qui sont soucieux non seulement d'une définition exacte mais aussi de références aux textes. Deux tables, des lieux et des personnes, qui clôturent l'ouvrage faciliteront l'usage de ce travail éminemment utile. D. M.

A. M. Burg. **Le Duché d'Alsace au temps de Sainte Odile.** — Woerth (Alsace), Sutter, 1959, in-8°, 116 p., 2 cartes ; 11,10 fr. fr.

Le duché d'Alsace ne dura qu'un siècle : de 640 à 740. Si éphémère qu'il apparaisse, il n'a pas manqué toutefois de marquer profondément ce pays d'entre-Vosges-et-Rhin. Les ducs, en effet, en ont réalisé l'unité politique, administrative et religieuse. Dans le domaine monastique particulièrement, leur œuvre fut importante ; au duc Adalric revient la fondation d'Ebersmunster qui adopta la règle bénédictine, probablement sous l'influence de saint Pirmin, et celle de Hohenbourg et de Niedermunster, toutes deux de moniales pratiquant la *laus perennis* (influence d'Agaune et de Remiremont) ; au duc Adalbert, la fondation de la communauté de moniales de Saint-Étienne de Strasbourg, et celle de Honau pour des moines *scotti* (peut-être aussi Lautenbach ?). Il faut signaler d'autres monastères fondés à cette époque soit par des membres de la famille ducale, comme la communauté bénédictine de Murbach, l'abbaye bénédictine de Masevaux, soit par les évêques, comme Neuwiller, soit enfin par des seigneurs, comme Schwarzbach et Gegenbach. Le petit livre de l'abbé Burg expose brièvement les données, souvent fort maigres, qu'on possède sur ces maisons et tente, à l'aide de sa méthode des indices — toponymie, sépultures, culte, nom de famille, etc., — d'en faire l'histoire pour la période proposée. Nous n'avons relevé ici que ce qui intéresse l'histoire des fondations monastiques ; il faudrait encore signaler tout ce que ces pages contiennent d'enrichissant sur les ducs d'Alsace et leur famille, sur l'évêché de Strasbourg, sur l'œuvre de saint Pirmin, etc. D. M.

Eug. Willems, S.O.Cist. **Esquisse historique de l'Ordre de Cîteaux**, II *(1493-1958)*. Appendice de E. Grosjean. — Aubel (Belgique), Abbaye Notre-Dame du Val-Dieu, 1958, 16×25, 286 p., 3 cartes doubles, 42 illustr. dont 5 h.-t. ; 195 fr.

Le t. I de cet ouvrage (cfr *Rev. Bén.*, 1958, p. 318) a été différemment jugé : loué par les uns, violemment critiqué par d'autres. Il ne nous appartient pas de nous immiscer dans des controverses opposant entre eux des membres de l'Ordre de Cîteaux. Il est à présumer qu'ils connaissent mieux que nous l'histoire de leur Ordre. Nous devons nous en remettre à l'A., et éventuellement à ceux

de ses confrères qui auraient des objections à formuler. On trouvera dans ce volume les deux chapitres qui, par suite d'un accident, manquaient au t. I. La matière est divisée en six sections : de la fin (et non du début) du XV^e s. à la fin du XVI^e ; du début du XVII^e s. au bref d'Alexandre VII, 9 avril 1666 ; du Chapitre général de 1667 à celui de 1738 ; de 1738 au dernier Chapitre général, 1786 ; de la suppression et de la restauration définitive de l'Ordre ; de l'avènement de Pie XI à nos jours. L'appendice contient diverses notices liturgiques (Office propre de saint Bernard, bréviaire de Bursfeld, ancien bréviaire de Cîteaux, bréviaire dit de saint Étienne, etc.). Le tout constitue un ensemble intéressant. Mais trop d'erreurs et confusions. Dans la bibliographie, p. 7, il faut *Amrhein* au lieu de *Armheim*, et *Berlière* au lieu de *Berlier ;* p. 10, l. 6-5 par le bas, nous ne comprenons pas *ad comitis generalis ejusdem S. Order.* P. 23, l. 24, il faut *Galice*, car la *Galicie* ne se trouve pas en Espagne, et l. 26 ne faudrait-il pas *du Prat* au lieu de *du Part ?* P. 57, l. 18, nous préférerions *indiction* à *interdiction.* P. 90, l. 19, ne faut-il pas *benedictinus* au lieu de *benedictorum ?* P. 103, l. 2 par le bas, *Hergenröther* au lieu de *Herhenrother.* P. 106, dernière ligne, *Séez* au lieu de *Suez.* Etc. Nous sommes étonné d'apprendre (p. 166, l. 23) que des monastères furent supprimés en 1835 par Napoléon mort en 1821. Nous laissons donc à d'autres, plus au courant que nous des choses cisterciennes, le soin de porter un jugement vraiment qualifié sur l'ouvrage de D. W. Nous ne méconnaissons pas la peine qu'il s'est donnée ; nous regrettons qu'il se soit laissé aller à tant de négligence dans la lecture des documents, la traduction des textes et la correction des épreuves. R. REUL.

The Life of Christina of Markyate, a twelfth Century Recluse. Edited and translated by C. H. TALBOT. — Oxford, Clarendon Press : Oxford Univ. Press, 1959, in-8°, x-194 p., 1 pl. h.-t., 1 carte ; 35/–.

La vie de sainte Christine de Markyate (1096/98-1155/66) fut écrite par un moine de St. Albans, dont le nom n'est pas connu. Vivant au XII^e s., dans une abbaye qui n'était éloignée de Markyate que de quelques milles, l'auteur fut fort lié avec la recluse, au point que le ton du récit tient presque de l'autobiographie. De là, le grand intérêt de cette *Vita.* Le moine de St. Albans n'a pas cherché à édifier, son attention ne s'est pas portée exclusivement sur les vertus surnaturelles de son héroïne, il a négligé les rapprochements avec la vie d'autres saints ; ce n'est donc pas une pièce d'hagiographie conventionnelle et nous remercions M. Talbot de nous l'avoir éditée. Ce n'était guère chose facile, d'ailleurs. Un seul ms. nous en a conservé le texte : le ms. Cotton Tiberius E. I, vol. 2, du Brit. Mus. Cet in-folio, apparemment du second quart du XIV^e s., fut écrit pour et dans le monastère de St. Albans. Il passa ensuite entre les mains de Sir Robert Cotton ; puis, de là, dans la bibliothèque de la Reine, à Ashburnham House ; c'est là qu'il fut grandement endommagé par un incendie, en 1731. Il fut considéré dès lors comme indéchiffrable. Grâce aux rayons ultraviolets, M. Talbot est parvenu à rétablir presque complètement le texte. Il en donne en regard une traduction anglaise. Cette édition soignée, due à un excellent connaisseur de l'histoire monastique anglaise, nous fournit un document extrêmement précieux sur la vie recluse au XII^e siècle. D. M.

D. J. GEANAKOPLOS. **Emperor Michael Palaeologus and the West, 1258-1282.** A Study in byzantine-latin Relations. — Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1959, in-8°, XIV-434 p., 4 pl. h.-t., 7 cartes ; $ 7,50.

Le présent ouvrage est la mise au point d'une dissertation doctorale que l'auteur présenta en 1953 à la *Harvard University*. Depuis, il a publié dans plusieurs revues divers articles qui tous traitent des relations entre Latins et Byzantins au bas moyen âge. C'est d'ailleurs sous l'angle bien précis des rapports entre Byzance et l'Occident que la carrière de Michel Paléologue est étudiée ici, et, disons-le tout de suite, de façon magistrale. Dans la première partie de son travail, M. Geanakoplos étudie Michel Paléologue qui, dans l'empire de Nicée (1204-1261), régent après le meurtre de G. Muzalon (1258) puis proclamé empereur l'année suivante, parvint, à la suite de sa victoire à Pélogonia (1259) et du traité de Nymphée (1261) qui faisait des Génois ses alliés, à reprendre Constantinople aux Latins (1261). La seconde partie est consacrée aux premières années de l'empire byzantin restauré (1261-1266) : politique intérieure (repopulation et reconstruction de Constantinople, organisation d'une flotte, restauration des murailles de la ville, attitude à l'égard de la population latine de Constantinople), politique extérieure, surtout vis-à-vis du pape Urbain IV, du roi Manfred de Sicile, de Venise et de Gènes. La troisième partie traite du conflit qui mit aux prises l'empereur et Charles d'Anjou (1266-1282), campagnes, négociations, union du Concile de Lyon (1274) et ses conséquences, requêtes pontificales et offensives angevines et finalement le triomphe de Michel avec les Vêpres siciliennes (1282). En appendice, on trouvera entre autres quelques documents inédits qui illustrent les relations entre Latins et Byzantins à cette période. Une bibliographie annotée des sources et des travaux (p. 387-417) rendra de très grands services à ceux qui désirent approfondir un point particulier. Remercions M. Geanakoplos, actuellement Assistant à la Faculté d'Histoire de l'Université de l'Illinois, de nous avoir présenté, grâce à l'utilisation de sources nouvelles ou négligées, une interprétation pénétrante de la politique du premier empereur Paléologue à l'égard de l'Occident.

D. M.

Ph. Sherrard. **Athos, der Berg des Schweigens** (Stätten des Geistes). Trad. de l'anglais par T. Burckhardt. — Olten et Lausanne, Urs Graf-Verlag, 1959, 23×30, 119 p., 1 carte h.-t., 57 illustr. dont 9 h.-t. et 29 en coul. ; rel., titre or, jaquette illustr. en coul., 38 fr. s. ou DM.

Photos en coul. du P. Chrys. Dahm, O.S.B., et de P. du Marchie. L'Athos entre dans l'histoire avec le désastre de la flotte perse, en 492 av. J.-C., et le canal de Xerxès. Après cela les légendes abondent. Parmi les moines de l'Athos il faut distinguer les ermites, les semi-ermites des laures, les cénobites. Le premier ermite connu est Pierre l'Athonite, vers le milieu du IX^e^ s. La première laure se forma un peu plus tard autour d'Euthyme de Thessalonique. Le premier monastère attesté de cénobites fut celui de Jean Kolobos ; une bulle qui lui fut concédée par l'empereur Basile I^er^ le Macédonien est antérieure à 881. La Grande Laure doit son origine à Athanase l'Athonite, dans la seconde moitié du X^e^ s. Ermites, semi-ermites et cénobites continuèrent à vivre côte à côte ; malheureusement la bonne entente ne régna pas toujours entre eux. L'A. revient en arrière pour raconter les origines de la vie monastique dans l'Église : Évangile, Paul de Thèbes, Antoine, Pacôme, Basile, etc. A la fin du volume, un exposé de la doctrine ascétique des moines orientaux et notamment de l'Athos ; plusieurs textes sont cités, très édifiants, mais que nous ne souscririons pas tous sans réserves. Quant à l'histoire des moines de l'Athos après Athanase l'Athonite, l'A. la retrace à grands traits. Ils eurent beaucoup à souffrir de la part de certains Croisés, puis des mercenaires catalans de l'em-

pereur Andronicus II. Cela explique leur impérissable rancune contre les Latins mais ne peut justifier leur hostilité à l'égard du Pontife Romain ; car le Christ, dont ils font profession d'être les disciples, a prié Son Père *afin qu'ils ne fassent qu'un, comme nous..., afin qu'ils soient parfaitement un* (Jean, XVII, 11, 23), unité qui ne peut se réaliser qu'autour de Pierre et de ses successeurs, puisque *Je te dis que tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église* (Matth. XVI, 18). Les moines de l'Athos se montrèrent d'ailleurs également jaloux de leur indépendance à l'égard du Patriarche de Constantinople et même de l'empereur d'Orient lorsque celui-ci entreprit des tractations pour l'union avec l'Église Romaine. Plus tard, ce furent l'invasion turque et, depuis un siècle et demi, des événements politiques qui produisirent des rivalités regrettables entre les moines des diverses nationalités. L'A. décrit ensuite les diverses espèces de monastères actuellement existants : à côté de ceux où la vie cénobitique est strictement observée, il y a les idiorythmiques, où le relâchement est manifeste ; puis les degrés dans la vie monastique : Rasophores, Staurophores ou Microschèmes (moines du petit habit), Mégaloschèmes (moines du grand habit) ; puis la journée des moines, jours ordinaires et solennités. Tout cela est extrêmement intéressant et généralement fort édifiant. Cependant la vie monastique à l'Athos ne semble plus, à certains points de vue, à la hauteur de ce qu'elle fut à ses origines. Nous souhaitons vivement qu'elle retrouve son ancienne splendeur ; mais cela ne pourra se réaliser que par le rétablissement de la communion avec le successeur de Pierre, communion dans laquelle vivaient les grands moines et évêques d'Orient, Antoine, Pacôme, Athanase, Basile, Chrysostome ; ce qui ne les empêcha jamais d'être d'authentiques Orientaux.

D. R. REUL.

L. BUISSON. **Potestas und Caritas.** Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, bd. 2). — Cologne, Böhlau Verlag, 1958, in-8°, XII-448 p. ; DM. 34.

Les historiens savent les multiples incidences du conflit perpétuel entre les droits du pape et ceux du prince, chacun ayant conscience de son devoir et de son droit et chacun, fatalement, moins soucieux du droit et du devoir de l'autre partie. La papauté est humaine aussi, avec son droit divin. C'est à exposer, en une coupe longitudinale de Gratien à Louis XI, la lutte entre la *plenitudo potestatis* revendiquée par le pape, *vicarius Christi*, et la *potestas* du souverain, dans le mouvement intérieur de l'*opinio communis*, et à montrer l'apparition et l'efficience des normes qui sont trouvées que ce livre est consacré. Trésor d'information et de discussions longuement élaborées, ton partout serein. Ce fruit d'un long et perspicace travail pouvait mériter l'agrément, comme « Habilitationschrift » de l'Université de Fribourg-en-Brisgau. TH. D.

R. BRENTANO. **York Metropolitan Jurisdiction and Papal Judges Delegate** (University of California Publications in History, 58.). — Berkeley-Los Angeles, Univ. of California Press, 1959, in-8°, XVI-294 p.

Ce travail doit être regardé comme une importante contribution à l'histoire ecclésiastique de l'Angleterre du XIII^e s. C'est une étude, une recherche de définition de la structure canonique de cette Église, avec les droits enchevêtrés des ordinaires, voire des couvents, des métropolitains, du roi, du pape, avec les jeux opposés du droit commun, des privilèges, de la coutume... Leurs pouvoirs étaient trop mal précisés pour que leur exercice, leurs tentatives d'exercice simplement parfois, ne provocassent pas d'interminables conflits,

témoin celui qui est ici raconté tout au long entre l'archevêque d'York et son suffragant l'évêque-abbé de Durham. Il a fallu pour le ranimer de longues recherches aux archives ecclésiastiques de Durham et de York, dont de nombreux documents sont publiés en un appendice de 75 pages, voire avec fac-similés : c'est œuvre de probe et soigneux historien. TH. D.

D. Knowles, O.S.B. **The religious Orders in England.** III. *The Tudor Age.* — Londres, Cambridge Univ. Press, 1959, in-8°, xiv-522 p., 1 pl. h.-t. ; 55/-.

Voici le dernier volume d'une série qui peut être considérée comme un monument de la science historique anglaise. Le savant professeur d'histoire moderne à l'Université de Cambridge avait déjà publié en 1940 son ouvrage sur l'Ordre monastique en Angleterre ; en 1948 et en 1955 paraissaient les deux premiers volumes de *The Religious Orders* dont il a été rendu compte dans cette Revue.

Le contenu de ce volume est des plus riches et des plus variés. Signalons ici quelques titres seulement, réservant au *Bull. d'Hist. Bénéd.* ce qui concerne plus particulièrement les Bénédictins. Le livre s'ouvre par un survol de la vie monastique et de ses activités au début de la période Tudor, qui jette une lumière nouvelle sur la fortune des abbayes cisterciennes et sur l'influence qu'exerçait sur les moines l'humanisme naissant. Des chapitres sont ensuite consacrés aux visites des maisons norbertines par l'évêque Redman, aux *friars* et aux chartreux, puis au changement de climat religieux, depuis les tentatives de Wolsey jusqu'à la réforme, à l'influence d'Érasme et à la carrière d'Élizabeth Barton. La situation économique des monastères est examinée comme prélude à la sombre histoire de la suppression, éclairée cependant de quelques rares lueurs d'héroïsme. Les derniers chapitres traitent de la restauration sous Marie Tudor. Un épilogue permet à l'auteur de jeter un regard en arrière sur les six siècles du monachisme anglais dont ce volume clôture l'histoire. Dom Knowles en tire une leçon : *only in fidelity to the Rule can a monk or a monastery find security.* D. M.

A. M. Burg. **Marienthal (Alsace).** Histoire du couvent et du pèlerinage sous les Guillelmites, les Jésuites et le clergé séculier (Alsatia monastica, 3). — Phalsbourg, Impr. Franciscaine, 1959, in-8°, 304 p., 24 pl. h.-t., nombr. ill. dans le texte.

Marienthal, non loin de Haguenau, est un des plus anciens lieux de pèlerinage d'Alsace. En 1257, par les libéralités d'Albert de Haguenau et de sa famille, un couvent fut érigé et confié aux Guillelmites. Le sanctuaire, placé sous le patronage de la Vierge, attira les pèlerins, surtout à partir du milieu du xiv^e^ siècle. Au xvi^e^ siècle, le dernier guillelmite résidant à Marienthal embrassa la réforme luthérienne et vendit le couvent et les biens qui en dépendaient à la ville de Haguenau, qui en resta propriétaire jusqu'en 1617. A cette date, les Jésuites occuperont l'ancien monastère et le garderont jusqu'à la suppression de l'ordre en 1765. Marienthal alors fut confié au clergé diocésain qui installa dans l'ancien couvent une maison de retraite pour prêtres âgés et un centre de récollection ; le pèlerinage demeure renommé et vivant. Remercions M. l'Abbé Burg, le savant conservateur du Musée de Haguenau, de nous avoir retracé de façon si érudite et si attachante à la fois, l'histoire de ce vénérable sanctuaire. D. M.

Archives de l'Église d'Alsace. Tome X. — Strasbourg, Société d'Histoire de l'Église d'Alsace, 1959, in-4°, xii-276 p.

Ce volume est singulièrement riche. Il témoigne de l'étonnante vitalité de la *Société d'Histoire de l'Église d'Alsace*, dont M. l'Abbé Burg est le secrétaire général, en même temps que le dynamique directeur du présent périodique. H. Dubled y consacre une étude très documentée sur l'*avouerie des monastères en Alsace au moyen âge* (pp. 1-88) ; comme cet article sera analysé dans le *Bulletin d'Histoire bénédictine*, nous nous permettons d'y renvoyer le lecteur. Le chan. M. Barth dans une *Beiträge zur Geschichte elsässischer Kirchorte und ihrer Patrozinien* (pp. 89-140) passe en revue cinquante églises alsaciennes en donnant pour chacune d'elles non seulement les travaux mais aussi les sources imprimées et inédites qui les concernent. Le P. A. Passmann poursuit son étude sur la Chartreuse de Strasbourg (*Die Kartause zu Strassburg*, IV. *Das geistige Leben in der Karthause*) (pp. 141-151). L'Abbé A. Guth continue l'article qu'il avait commencé dans le fascicule de 1958 sur *Les impositions du clergé d'Alsace* (pp. 157-209). M. J. Joachim étudie l'*Affaire d'Hirsingue et l'arrestation des prêtres en 1794* (pp. 211-228). Le Prof. R. Metz présente le cas, très curieux du point de vue juridique, de *La nomination de Mgr L. A. Elchinger à la fonction de coadjuteur de Mgr Weber* (pp. 229-254), nomination faite selon le régime concordataire maintenu dans les évêchés de Strasbourg et de Metz. Le chan. V. Bourgeois attire l'attention sur une œuvre inconnue du maître de Rouffach : *La Déploration de Bischenberg* (pp. 255-264), sculpture médiévale due à un artisan à la sensibilité très fine. Ce fascicule contient, on le voit, une grande diversité d'articles qui, tous, apportent une précieuse contribution à l'histoire de l'Église d'Alsace. D. M.

Le Procès de condamnation et le Procès de réhabilitation de Jeanne d'Arc. Traduits, présentés et annotés par R. Oursel (Coll. « L'Histoire en appel »). — Paris, Denoël, 1959, in-16, 384 p. ; 8,50 fr. fr.

En janvier 1431 s'ouvrait à Rouen le procès de condamnation de Jeanne d'Arc qui devait mourir sur le bûcher le 30 mai de la même année. En novembre 1455 s'ouvrait un second procès, de réhabilitation celui-ci, qui aboutit, le 7 juillet 1456, à l'annulation du premier. J. Quicherat a publié au siècle dernier, savamment commentée, une édition critique des divers manuscrits qui nous rapportent ces instructions. En 1920, P. Champion a donné une traduction littérale du procès de condamnation et une réédition critique de la transcription latine authentique de la minute en français (ms. Paris, Assemblée Nation. 119, récemment édité en fac-similé par J. Marchand). On a tenté à plusieurs reprises de donner, outre une traduction littérale, des adaptations littéraires de ce procès (peu avant la guerre, R. Brasillach le fit brillamment mais peut-être de façon trop schématique). R. Oursel a voulu ici éviter à la fois la traduction littérale et l'interprétation littéraire, rester fidèle à l'esprit de ces procès, « offrir au lecteur de bonne volonté un texte qui fût à la fois lisible et authentique, où figurât l'essentiel dans son contexte ». On peut dire qu'il y a parfaitement réussi. Mis en style direct, les interrogatoires deviennent alertes : ce sont presque des reportages d'audience d'un des procès les plus fameux de l'Histoire. D. M.

Monsieur Vincent. Biographie illustrée sous la dir. de J. Servel, O.M.I. ; texte de Daniel-Rops ; photos de R. Perrin. — Lyon, Éd. du Chalet, 1959, in-8°, 62 p. ill., 99 héliogr. h.-t.

La vie et l'œuvre de saint Vincent de Paul sont si attachantes qu'on ne s'étonne pas de voir tant de biographies à lui consacrées : il en est pour tous

les milieux, pour tous les âges, car son message s'adresse à tous. La présente biographie comblera d'admiration ceux qui souhaitent voir revivre, dans le concret des difficultés quotidiennes comme dans les profondeurs si limpides de son âme, cet homme de Dieu que fut Monsieur Vincent. En une bonne cinquantaine de pages, M. Daniel-Rops nous trace du saint une physionomie finement dessinée et évocatrice de ses combats intérieurs ; après quoi, une centaine de photographies remarquables — tant par la prise de vue artistique que par l'impeccable héliogravure — suggèrent le milieu et les activités de Vincent ; chacune de ces photographies est sobrement commentée. Félicitons très vivement R. Perrin à qui l'on doit la plupart de ces photos et la maquette de ce très beau livre. Sachons gré aussi au P. J. Servel et à l'abbé J. Marie, directeurs de la collection, d'avoir réalisé avec un tel bonheur une œuvre qui réjouira les fervents de l'histoire, de l'art et de la spiritualité. D. M.

Comte de Gobineau et Mère B. de Gobineau. **Correspondance. 1872-1882.** Publiée et annotée par A. B. Duff, avec la collaboration de R. Rancœur. — Paris, Mercure de France, 1958, in-8°, 2 vol. de 320 et 330 p., 7 pl. h.-t.

La lecture de cette correspondance entre l'auteur de l'« Essai sur l'Inégalité des races » et sa sœur, bénédictine à Solesmes, se révèle avantageuse à bien des titres. Elle nous découvre tout d'abord la figure attachante et mal connue de C. de Gobineau dont la sollicitude religieuse poursuit le diplomate sceptique et malheureux : chassé-croisé d'arguments, touchant mais inefficace, où la moniale presse en vain son frère de partager sa foi. Ces lettres simples au style familier font alterner la paix relative du cloître, — nous sommes aux pires moments du sectarisme anti-religieux et républicain, — et les mésaventures de l'ex-ambassadeur, essayant d'oublier dans ses travaux d'érudition et de sculpture le naufrage de son bonheur domestique. Outre le portrait inédit qu'elles nous retracent de leurs auteurs, ces lettres conservent l'écho d'événements et de personnages encore bien vivants dans les mémoires : Pie IX, le ménage Wagner, où Gobineau trouvera un accueil si amical à la fin de sa vie, dom Guéranger et sa communauté monastique dont la Mère Bénédicte relate l'expulsion par les sbires de la République, en 1882. Le régime politique se voit sévèrement jugé : il dégoûte le gallophobe Gobineau et blesse la foi de sa sœur. On ne lit pas sans plaisir ni sans émotion les deux volumes de cette correspondance, bien introduite et soigneusement annotée par A. B. Duff. En appendice, cinq extraits des souvenirs inédits de M^me^ de la Tour, amie de Gobineau, complètent ce qui manquait à notre connaissance des derniers jours de la vie du diplomate-écrivain. L. de W.

PHILOSOPHIE

H. Kesters. **Plaidoyer d'un socratique contre le Phèdre de Platon.** XXVI^e^ discours de Thémistius. Introduction, texte et traduction. — Louvain, Nauwelaerts, 1959, in-8°, xv-296 p., 2 tableaux ; 290 fr.

H. Kesters reprend d'une manière détaillée la preuve de la thèse qu'il avait naguère défendue dans des articles et dans un ouvrage intitulé : *Antisthène, De la Dialectique* (Louvain, 1935). Selon lui, le XXVI^e^ discours de Thémistius serait l'œuvre d'un socratique en réaction contre Platon et se défendant d'avoir

révolutionné la philosophie en prenant la parole au théâtre. Il faut bien de l'audace pour reculer ainsi de sept siècles la date d'un écrit. Nous croyons cependant que les arguments apportés rendent la chose possible. C'est de vraisemblance externe que manque le lecteur. Seule une étude complète de l'œuvre de Thémistius pourrait sur ce point donner plus d'assurance, puisqu'on reconnaît la griffe de Thémistius dans le texte conservé. L'édition critique du XXVI^e discours suit l'exposé des arguments. Félicitons éditeur et auteur pour la remarquable présentation de cet ouvrage. M. B.

E. L. Fortin, A.A. **Christianisme et culture philosophique au V^e siecle.** La querelle de l'âme humaine en Occident. — Paris, Études Augustiniennes, 1959, in-8°, 210 p. ; 20,00 fr. fr.

On sait la révélation que fut pour saint Augustin la découverte des *livres platoniciens* et l'appui que les spéculations plotiniennes sur l'âme donnèrent à sa recherche de la foi. La doctrine de la spiritualité de l'âme, nœud de cette étude, longtemps mise en question par les conceptions stoïciennes au sein de l'Église elle-même, ne trouva plus comme adversaire, après le succès que lui assura Augustin, que le petit groupe des Marseillais. C'est contre un opuscule qui circulait anonymement mais dont il pouvait soupçonner l'auteur, que Claudien Mamert combat dans son *De statu animae*. Le Père Fortin présente celui-ci comme un des premiers penseurs chrétiens à utiliser la philosophie d'une manière totalement libre. C'est en croyant qu'il y recourt, mais sans méfiance comme sans attachement, ainsi que le ferait un converti (cfr p. 173-174). La plus grosse partie du travail (cp. 2 et 3) est consacrée à l'influence du néoplatonisme sur Claudien. Nous avons là une bonne étude du milieu philosophique latin du v^e siècle. Un appendice qui n'est que lointainement apparenté au reste du livre, étudie la notion de παιδεία chez Aristote. Des index facilitent grandement la consultation de cet ouvrage. M. B.

R. Vernaux. **Philosophie de l'homme. — Histoire de la philosophie moderne** (Cours de philos. thomiste). — Paris, Beauchesne, 1956 et 1958, 2 vol. in-8°, 192 et 208 p. ; 5 et 6,90 fr. fr.

Le premier fascicule est une anthropologie métaphysique où l'on retrouve les thèmes habituels des traités classiques de l'école thomiste : la vie, les phénomènes psychiques de connaissance et d'appétit analysés en chapitres nombreux, les facultés et les habitus, l'âme des bêtes et l'âme humaine. Le deuxième fascicule présente un choix des philosophies modernes qui ont paru principales à l'auteur, de Nicolas de Cuse à Hegel. A vrai dire, il a fort bien choisi et l'on ne peut lui faire grief de s'arrêter à Hegel, puisque le fascicule suivant partira de Marx pour traiter de la philosophie contemporaine. On dégage les idées directrices de la pensée de chaque auteur, d'une façon claire et vraiment pénétrante, bien que rapide. Des remarques critiques mettent en relief les difficultés fondamentales de tel ou tel système et c'est heureux, car le lecteur n'est jamais un être indifférent. Notons deux glanes de lecture : la trouvaille de comparer la théorie pascalienne des trois ordres à la théorie thomiste de l'analogie, et l'exposé de la pensée de Wolff qui, dans son ensemble, n'a fait l'objet d'aucune étude en français. IL. F.

A. Birou. **Sociologie et Religion** (Coll. de Sociologie Religieuse, 5). — Paris, Éditions Ouvrières, 1959, in-8°, 266 p. ; **14,40 fr. fr.**

La pratique de la sociologie religieuse s'est imposée dans l'Église. Il est temps d'en préciser la méthode et le domaine, si l'on veut éviter qu'elle n'empiète sur l'ecclésiologie ou qu'elle ne réduise les phénomènes religieux et surnaturel. C'est pourquoi l'A. prend appui sur une brève analyse théologique de l'Église (1re partie). Il peut ainsi discerner en quoi, de par sa nature même, l'Église offre prise à une étude sociologique. Une 2e partie présente les essais de sociologie religieuse à l'intérieur du Christianisme et les difficultés qu'elle rencontre. Une 3e s'interroge sur la valeur de la sociologie elle-même afin de situer le niveau de connaissance auquel elle parvient et les conditions de son intégration dans l'ensemble des sciences de l'homme. Cet ouvrage fait souhaiter une synthèse d'anthropologie chrétienne où les exigences de la foi iraient à la rencontre des aspirations et des difficultés de la sociologie religieuse. J-B. R.

P. Guillaume. **La psychologie de la forme** (Bibl. de Philos. scient.). — Paris, Flammarion, 1959, in-16, 238 p. ; 9,50 fr. fr.

C'est le seizième mille de l'édition de 1937, sans aucun changement. L'exposé porte sur la doctrine de l'école de Berlin, illustrée par les noms de Wertheimer, de Köhler, de Kofka, de Lewin. Pour la comprendre, on suit ces auteurs dans leur laboratoire et l'on assiste à quelques-unes de leurs expériences ; 32 figures illustrent le texte. Depuis l'apparition de cette psychologie, bien d'autres recherches ont eu lieu, mais sans l'avoir vraiment supplantée ; elle garde donc un intérêt qui n'est pas seulement historique. IL. F.

H. van Lier. **Les arts de l'espace** (Coll. « Synthèses contemporaines »). — Tournai, Casterman, 1959, in-8°, 400 p., 61 reprod. ; 96 fr.

L'A. nous propose une Somme sur les « arts de l'espace ». Il fait preuve d'une maîtrise incontestable et l'on se rend compte des nombreux ouvrages utilisés, par les notes qui, à défaut d'une bibliographie dont on regrette l'absence, en font cependant la preuve. Il ne s'agit pas ici d'un simple résumé, mais d'une synthèse nouvelle. Au lieu de se contenter de rassembler les résultats des travaux sur l'esthétique contemporaine, l'A. reprend les recherches antérieures et en fait une étude et une synthèse pénétrantes. De la sorte, l'éclectisme dans le choix des ouvrages envisagés n'entrave en rien une pensée lucide qui va jusqu'au fond du problème. Si une critique nous était permise, nous discuterions peut-être la place trop belle et trop large faite, à notre sens, à la peinture, Sans doute est-ce à son propos que se sont écrits les ouvrages les plus nombreux et les plus pénétrants ; sans doute aussi est-ce à la peinture que l'art contemporain doit sa « renaissance du xxe siècle » qui s'étend jusque dans les « arts mineurs » — pourquoi cette appellation périmée? Mais la peinture de chevalet tient peu de place dans l'histoire universelle des arts, du xive au xxe siècle, en Europe. D'autre part, c'est sans doute pour éviter des généralités qui l'auraient entraîné trop loin de son propos, que l'A. a séparé dès l'abord les différentes formes d'expression artistique. La liaison de ces arts avec la vie va cependant au delà de la séparation des domaines. Penser toute l'expression artistique en liaison avec le temps, la société et les sociétés est un travail que l'on attend. Malgré ces quelques réticences, nous conseillons à tous ceux qui recherchent une voie dans le domaine artistique, de suivre le guide raffiné et perspicace qu'est M. van Lier. Le lecteur se prépare des joies profondes et un enrichissement certain. G. WATELET.

LIVRES REÇUS

Asprenas. Organo dell'Accademia ecclesiastica napoletana. Anno VI, 1959, fasc. 3.

P. E. Beichner, C.S.C. **Daun Piers, Monk and Business Administrator** (Extrait de *Speculum* XXXIV, 1959, n° 4, 10 p.).

J.-M. del Estal, O.S.A. **Precursores ortodoxos de Lutero desde dos siglos antes de la reforma** (Extrait de *La Ciudad de Dios* CLXXII, 1959, pp. 531-552).

J.-M. del Estal, O.S.A. **San Lorenzo y el Real Monasterio de El Escorial** (Extrait de *La Ciudad de Dios* CLXXI, 1958, pp. 470-484).

Estudios Teologicos y Filosoficos. Anno I, 1959, fasc. 3.

A. L. Gabriel. **Les étudiants étrangers à l'Université de Paris au XV^e siecle** (Extrait des *Annales de l'Université de Paris*, 1959, n° 3, 24 p.).

A. L. Gabriel. **The Foundation of Johannes Hueven De Arnhem for the College of Sorbonne**, 1452 (Extrait de *Festschrift for J. G. Kunstmann*, octobre 1959, 12 p.).

A. L. Gabriel. **The Sources of « The Anecdote of the inconstant Scholar »** (Extrait de *Classica et Mediaevalia* XIV, 1958, pp. 152-176).

P. Glorieux. **Les origines du Collège de Sorbonne** (Extrait de *Texts and Studies in the History of Mediaeval Education* VIII, 1959, 24 p.).

Messe chantée des fidèles (La). Selon les Instructions de la S. Congr. des Rites. — Tournai, Desclée et Cie, 1959, in-16, 40 p. ; 15 fr.

Missa populi. — Tournai, Desclée et Cie, 1959, in-16, 14 p. ; 5 fr.

A. Péry. **L'Épître aux Galates**. — Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959, in-16, 98 p. ; 2,75 fr. s.

Fr. Petit, O. Praem. **Les Cantiques des montées**. — Lyon, Vitte, 1959, in-16, 176 p.

R. Rendtorff. **Das Werden des Alten Testament**. — Neukirchen Kreis Moers, Neukirchener Verlag, 1959, in-16, 48 p. ; DM. 2,85.

H. Sanden. **Entzifferungsvorgang neumatischer. Tonzeichen**. — Fribourg-en-Br., Pustet, 1959, in-16, 50 p. ; DM. 8.

J.-J. Stamm. **Le Décalogue à la lumière des recherches contemporaines** (Cahiers théologiques, 43). — Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959, in-8°, 64 p. ; 3,50 fr. s.

L. Vischer. **La Confirmation au cours des siècles** (Cahiers théologiques, 44). — Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959, in-8r, 96 p. ; 5,50 fr. s.

O. Widding et H. Bekker-Nielsen. **A. Debate of the Body and the Soul in Old Norse Literature** (Extrait de *Mediaeval Studies* XXI ,1959, 18 p.

Les Presses Saint-Augustin » Bruges (Belgique) — 26822/22

aujourd'hui ceux des huit autres abbayes suisses, dont les noms sont cités dans le titre du livre. Espérons qu'il pourra mener à bon terme l'entreprise du *Monasticon Benedictinum Helvetiae*, commencée en 1929, et si heureusement poursuivie : il est d'une incontestable utilité.

Le plan de l'ouvrage est connu ; il s'impose par sa logique et sa simplicité. Pour chaque abbaye, il commence par citer les sources et la bibliographie. Suit l'histoire de la fondation et de l'origine du monastère : c'est la partie la plus délicate, elle est souvent encore controversée et prête à discussion. Vient ensuite la liste des abbés (ou administrateurs ou prévôts) avec leur *curriculum vitae*. Enfin la liste des profès, avec tous les détails qui nous permettent de reconstituer leur vie, leur activité, et leurs mérites. Plus on approche de la période contemporaine, plus les renseignements abondent. Pour les moines du moyen âge, l'auteur reproduit, s'il le faut, les séries de noms que nous ont conservées les recueils de confraternités ou les nécrologes, par ex. de Reichenau, de Saint-Gall, de Pfäfers, comme c'est le cas pour Disentis. On ne s'étonnera pas de ne rien y trouver de plus.

L'ouvrage est pourvu d'illustrations documentaires nombreuses et intéressantes.

Disentis. — Spescha (Giosch). *Die Entwicklung der wirtschaftlichen Verhältnisse der Abtei Disentis im 18. Jh.* (Diss.) (Extrait de *Jahrber. d. hist.-antiquar Ges. Graubünden* 86, 1956, p. 1-97). [907

——— Müller (Iso). *Die Disentiser Barockscholastik* (*Rev. d'hist. eccl. suisse* 52, 1958, p. 1-27 ; 151-180). [908

L'abbé Adalbert III de Funs ou von Funs (1696-1716) enseigne la scolastique à Disentis pendant de nombreuses années. Thomiste convaincu, il a opéré un tournant dans la pensée du monastère qui se nourrissait de scotisme. Son cours est conservé en manuscrit et comprend quatre volumes de philosophie et cinq de théologie. On y découvre facilement la *Weltanschauung* de l'époque baroque à Disentis et en Suisse. Le P. Adalbert von Funs a été l'un des esprits les plus remarquables qui ont illustré l'abbaye. Il a laissé également une œuvre historique considérable.

——— Schmid (Leo). *Bernhard Frank von Frankenberg, Fürstabt von Disentis, 1742-1763. Ein Beitrag zur Politik und Geistesgeschichte Bündes im 18. Jahrhundert.* — Coire, 1958, 8°, xxiv-172 p. [909

——— Müller (Iso). *Zum Disentiser Festkalender 1690-1762* (Extrait de *Bündner Monatsblatt*, 1957, 52 p.). [910

Un coup d'œil sur le *Proprium Sanctorum* de Disentis, en 1690, nous révèle les fêtes qui se célébraient à l'époque baroque. Une comparaison avec celui de 1762 est plus instructif encore. D. Müller l'institue dans tous ses détails. Cet examen est des plus intéressants : il s'étend pratiquement sur tous les monastères de la congrégation suisse et constitue une contribution importante à l'étude du

mouvement progressif du sanctoral en liturgie. Relevons seulement que le nombre des fêtes de saint, célébrées avec 3 nocturnes et 12 leçons, s'est accru à Disentis de 77, de 1690 à 1752. Au total, il y avait 320 offices à 12 leçons par an : il restait 45 jours pour la récitation des psaumes de férie ! Disentis dans ce mouvement avait le record : Rheinau, par exemple, en 1746 ne comptait que 215 offices à 12 leçons, Engelberg, 301 en 1735. Et ces bienheureux étaient surtout des saints « espagnols » et « anglais » ! L'auteur nous dit comment s'est opérée cette « invasion » et nous donne, en terminant, la liste alphabétique de ces fêtes avec l'indication des sources.

Einsiedeln. — Henggeler (Rudolf). *Die « Grosse Monstranz » von Einsiedeln* (*R. suisse d'art et d'archéologie* 16, 1956, p. 35-48). [911

——— Henggeler (Rudolf). *Fürstabt Adam Heer von Einsiedeln, 1569-1585, † 1610* (*Mitteil. d. hist. Ver. d. Kt. Schwyz.* 52, 1957, p. 7-99). [912

——— Roedel (Reto). *Un'attività pratica della vecchia abbazia di Einsiedeln* (*Schweiz. Zschr. f. Kaufmänn. Bildungswesen* 51, 1957, p. 75-78). [913

Il s'agit de l'élevage des chevaux.

——— Zingg (Thaddäus). *Die erneuerte Einsiedler Barockfassade. Zur Erinnerung und zum Dank.* — Einsiedeln, Benziger, 1957, 8°, 78 p. [914

——— Henggeler (R.). *Aus dem Einsiedler Stiftsarchiv.* I. *Das Inventar von 1550* (Quellen z. Kultur. u. Kunstgeschichte) (*Z. f. Schweiz. Archäol. u. Kunstgesch.* 18, 1958, p. 196-202). [915

——— Bischoff (Bernard) et Müller (Iso). *Eine rätoromanische Sprachprobe aus dem 10./11. Jahrhundert* (*Vox Romanica* 14, 1954-55, p. 137-146). [916

Concerne la traduction qui se trouve dans le ms. Einsiedeln 199.

Engelberg — Heer (G.). *Abt Placidus Tanner und das Stiftsarchiv Engelberg*, dans *Archivalia et historica*. Festschrift A. Largiadèr, Zürich, 1958, p. 121-148. [917

——— Heer (Gall). *Abt Karl Stadler, 1803-1822. Zum Gedenken an seinen Regierungsantritt vor 150 Jahren* (*Titlisgrüsse* 41, 1954-55, p. 25-38 ; 53-66). [918

——— Hess (Leopold). *Engelberg. Kloster, Tal u. Leute.* — Engelberg, Hess, (1957), 8°, 111 p. [919

Moutier-Grandval. — Bessire (P.-O.). *L'abbaye de Moutier-Grandval et les origines de la puissance temporelle et territoriale des évêques de Bâle.* — Moutier, Édit. de la Clairière, 1955, 8°, 76 p. [920

Münster. — Birchler (Linus). *Le cycle des fresques carolingiennes au monastère Saint-Jean de Mustair* (*Acad. des Inscr. et Belles-Lettres, Comptes rendus*, 1950, p. 355-360). [921

——— De Francovich (Geza). *Il ciclo pittorico della chiesa di San Giovanni a Münster (Mustair) nei Grigioni* (*Arte lombarda* 2, 1955, p. 28-50). [922

Muri. — Amschwand (R.). *Abt Adalbert Regli und die Aufhebung des Klosters Muri.* — Sarnen, Kollegium, 1956, 8°, XVIII-304 p. [923

——— Rohner (Pr.). *Die Klosterschule Muri zur Zeit der Helvetik* (*Unsere Heimat*, Freiamt 29, 1955, p. 17-36). [924

Pfäfers. — Perret (F.). *Aus der Frühzeit der Abtei Pfäfers* (*Neujahrsblatt* 98, 1958, p. 3-40). [925

Pfäfers, chez les Grisons, aurait été fondé par des princes romands de Coire, les Victorides, vers 750. — Voilà qui rompt avec une longue tradition d'après laquelle Pfäfers était une fondation de l'abbaye de Reichenau.

——— Büttner (H.). *Zur frühen Geschichte der Abtei Pfäfers. Ein Beitrag zur rätischen Geschichte des 8./9. Jh.* (*R. d'hist. ecclés. suisse* 53, 1959, p. 1-17). [926

Rheinau. — Hänggi (Anton). *Der Rheinauer Liber Ordinarius (Zürich Rh. 80)*, (Spicilegium Friburgense, I). — Fribourg (Suisse), Universitätsverlag, 1957. 8°, 380 p. [927

——— Henggeler (R.). *Das Rheinauer Archiv in Einsiedeln*, dans *Archivalia et historica.* Festschrift A. Largiadèr, Zürich, 1955, p. 51-60. [928

——— Boesch (Gottfried). *Vom Untergang der Abtei Rheinau. Ein Beitrag zur Aufhebungsgeschichte des Benediktinerklosters auf Grund von Briefen und Tagebüchern.* — Zürich, Schweizer Landesmuseum, 1956, 8°, 71 p. [929

——— Boesch (Gottfried). *Ferdinand Keller und die Abtei Rheinau* (*Rev. d'hist. ecclés. suisse* 50, 1956, p. 321-352). [930

Saint-Gall. — Boeckelmann (Walter). *Der Widerspruch im St. Galler Klosterplan* (*R. suisse d'art et d'archéologie* 16, 1956, p. 125-134). [931

——— Poeschel (Erwin). *Liturgische Marginalien zum St. Galler Klosterplan* (*ib.*, p. 135-139). [932

——— Rave (Wilhelm). *Gedanken über den Sankt Gallener Klosterplan* (*Münster* 9, 1936, p. 46-47, 2 plans). [933

——— Hartl (E.). *Untersuchungen zum St. Galler Passionsspiel*, dans *Festschrift für Wolfgang Stammler...*, Bielefeld, Schmidt, 1953, p. 109-129. [934

——— Dold (A.), Duft (J.). *Die älteste irische Handschriften. Reliquie der Stiftsbibliothek St. Gallen mit Texten aus Isidors Etymologien.* — Beuroner Kunstverlag, 1955, 8°, 12 p. (Extrait des *Texte u. Arbeiten*). [935

——— Duft (Joh.). *The Cathedral and the Library. — La Cathédrale et la Bibliothèque.* — Munich et Zurich, Schnell et Steiner, 1955, 24 p. ill. [936

——— Moser (Marc). *Das St. Galler Postwesen.* Bd. I. *Geschichte des fürstäbtlichen Post.* — Rorschach, Löpfe-Benz, 1953, 8°, 162 p. [937

——— *Rechnungsbuch des Fürstabtes Othmar Kunz (1530-1577)* (*Heimatchronik für Wil* 34, 1955 ; 35, 1956). [938

——— Cordoliani (A.). *Un manuscrit de comput intéressant: Schaffouse Ministerialbibliothek 61* (*Scriptorium* 12, 1958, p. 247-253). [939

Le ms. remonte à l'année 818.

——— Duft (Joh.). *Aegid Tschudis Handschriften in der Stiftsbibliothek St. Gallen* (*R. d'hist. eccl. suisse* 53, 1959, p. 125-137). [940

Tschudi (1505-1572) est le Père de l'histoire suisse. Il est intéressant de savoir comment l'abbaye de Saint-Gall acquit une part importante de son héritage littéraire et en quoi celle-ci consiste.

——— Duft (Joh.). *Die Ungarn in Sankt Gallen. Mittelalterliche Quellen zur Geschichte des ungar. Volkes in der Sanktgaller Stiftsbibliothek.* — Zürich, Thorbecke, 1957, 8°, 80 p. [941

——— Helbling (H.). *Ekkehard IV. Die Geschichten des Klosters St. Gallen.* Traduction du latin (Die Geschichtschreiber der Deutschen Vorzeit, 102). — Cologne, Böhlau, 1958, 8°, 248 p. [942

——— Sprandel (R.). *Das Kloster St. Gallen in der Verfassung des Karolingischen Reiches* (Forschungen zur oberrhein. Landesgeschichte, VII). — Fribourg-en-Br., E. Albert, 1958, 8°, 151 p. [943

——— Spahr (G.). *Die Reform im Kloster St. Gallen, 1417-1442,* dans *Schriften der Vereins für Gesch. des Bodensees u. seiner Umgebung* 75, 1957. [944

——— Duft (Johannes). *Ein Jubiläum der Stiftsbibliothek St. Gallen. Beitrag zur Geschichte der Bibliotheken in der Schweiz. — Erfüllte Bauaufgaben in der Sanktgaller Stiftsbibliothek* (*Nachr. Vereinig. Schweiz. Bibliothekare* 33, 1957, p. 33-38 ; 111-120). [945

——— Duft ((Joh.). *Weihnacht im Gallus-Kloster. Bilder u. Texte aus der Stiftsbibliothek Sankt Gallen.* — Zurich, Ostheim, 1957, 87 p. [946

——— Bessler (H.). *Stand der Forschung um den karolingischen Klosterplan von St. Gallen* (*Schweizer Beiträge zur allgemeinen Geschichte* 16, 1958, p. 229-239). [947

Zurich. — Fischer (Eugen). *Das Monasterium der heiligen Martyrer Felix und Regula in Zurich* (*R. d'hist. eccl. suisse* 53, 1959, p. 151-190). [948

I. MONACHISME PRÉ-BÉNÉDICTIN

Monachisme en général. Cousin (Patrice). *Précis d'histoire monastique.* — Paris, Bloud et Gay, [1958], 8°, 594 p., 7 cartes. [949

Il faut féliciter chaleureusement dom P. Cousin de nous avoir donné le *Précis d'histoire monastique* qu'on désirait vivement. Il l'a conçu à la manière des manuels de la collection *Clio* : après chaque chapitre assez court vient une bibliographie raisonnée et copieuse sur tous les problèmes soulevés.

Le récit des événements est clair et généralement bien ordonné ; la bibliographie, qui les appuie ou les développe, est à jour : peu de travaux importants manquent à l'appel. Elle sera certainement très utile. Je ne pourrais en dire autant de la bibliographie générale, où, du reste, il apparaît visiblement que l'auteur lui-même n'a pas pratiqué plusieurs de ces ouvrages qu'il recommande.

Le sujet traité était vaste au point de décourager le plus audacieux et le plus érudit : toute l'histoire monastique, sous toutes ses formes, en Orient et en Occident, depuis les origines ! En des appendices, l'auteur complète son exposé. C'est ainsi, qu'à la suite du chapitre sur le monachisme à Constantinople, il nous parle de celui du Sinaï et du Mont-Athos. — Je me garderai bien de faire la chasse aux petites erreurs qui se glissent nécessairement en une synthèse aux dimensions presque démesurées. Je me permettrai seulement de m'étonner qu'après avoir cité D. Berlière, *le Culte de saint Placide* qui a rétabli les droits de la vérité historique, l'auteur ait signalé immédiatement l'album humoristique *La vie du petit saint Placide* (1954) ! Ne confondons ni ne mêlons pas les genres. Je regrette que la table analytique soit si restreinte : plusieurs mots importants de matières traitées *ex professo* (par ex. : office divin) sont omis. J'attire l'attention — pour une prochaine édition — sur l'orthographe des noms propres étrangers. Ces quelques remarques ne diminuent en rien mon estime pour cet ouvrage dont l'utilité pour étudiants, professeurs et travailleurs est manifeste. — Sept cartes, très claires, accompagnent ce précieux volume.

——— [Bogler (Theodor)]. *Mönchisches Leben und liturgischer Dienst.* Gesammelte Aufsätze hrsgb. von T. B. — Maria Laach, Ars liturgica, 1958, 8°, 125 p. [950

Contient 8 articles sur le monachisme [catholique, orthodoxe (Athos), protestant (Taizé), musulman, bouddhiste, etc.] considéré sous l'angle général de la prière et particulièrement de la liturgie.

Monachisme oriental. — Rezac (L.). *De forma unionis monasteriorum S. Pachomii* (*Orient. Christiana periodica* 23, 1957, p. 381-414). [951

——— Ranke-Heinemann (Uta). *Die Gottesliebe als ein Motiv für die Entstehung des Mönchtums* (*Münchener Theol. Z.* 8, 1957, p. 289-294). [952

——— Ranke-Heinemann (U.). *Zum Volkommenheitsideal im frühen Mönchtum* (*Erbe u. Auftrag* 35, 1959, p. 109-121). [953

——— *Les moines et la liturgie* (*La Maison-Dieu*, n° 51, 1957, p. 5-95). [954

Contient les articles suivants :

Rousseau (Olivier). *Communauté ecclésiale et communauté monastique* (p. 10-30) ;

Dekkers (Eloi). *Les anciens moines cultivaient-ils la liturgie?* (p. 30-54) : reproduit l'étude signalée, BHB, VI, 57, avec quelques corrections et additions ;

Luykx (Boniface). *L'influence des moines sur l'office paroissial* (p. 55-81) ;

Deseille (Placide). *La liturgie monastique selon les premiers cisterciens* (p. 82-87) ;

Jounel (Pierre). *La veillée pascale monastique* (p. 88-95).

——— Camelot (Th.). *Un guide de lecture pour Jean Cassien* (*La vie spirituelle* 102, 1960, p. 89-99). [955

Monachisme occidental. — Trapé (A.). *S. Augustin y el monacato occidental* (*Ciudad de Dios* 169, 1956, p. 409-424). [956

——— Vilanova (J.-M.). *Regula Pauli et Stephani.* Edició crítica i comentari (Scripta et documenta, 11) — Montserrat, 1959, 8°, xxiii-238 p. [957

Les sources de la RPS semblent en placer l'origine en Italie, au vi^e^ siècle.

——— van den Bosch (J.). « *Capa, Basilica, Monasterium* » *et le culte de saint Martin de Tours. Étude lexicologique et sémasiologique* (Latinitas Christianorum Primaeva, 13). — Nimègue, Dekker et van de Vegt, 1959, 8°, xv-166 p. [958

——— Gindele (C.). *Die gallikanischen « Laus Perennis » — Klöster und ihr « Ordo Officii »* (*RB* 69, 1959, p. 32-48). [959

——— Gindele (C.). *Die Satisfaktionsordnung von Caesarius und Benedikt bis Donatus* (RB 59, 1959, p. 216-236). [960

——— Campos (J.). *Sobre la Regla de san Juan de Biclaro* (*Salmanticenses* 3, 1956, p. 240-248). [961

——— *Le miracle irlandais.* Textes réunis sous la direction de M. Daniel-Rops. — Paris, R. Laffont, 1956, 8°, 253 p. [962

Ce volume contient plusieurs articles sur S. Columban et le monachisme colombanien, la présence des « Scotti » en France, en Belgique, en Suisse, en Écosse et en Angleterre ; la spiritualité des Irlandais, leurs monastères en Irlande, l'apport de l'Irlande à la pensée chrétienne médiévale, etc.

——— Mundò (Anscari). *L'édition des œuvres de S. Colomban.* (*Scriptorium* 12, 1958, p. 289-293). [963

——— Penco (G.). *Il concetto di monaco e di vita monastica in Occidente nel secolo VI* (*Studia monastica* 1, 1959, p. 7-50). [964

II. MONACHISME BÉNÉDICTIN

a) Généralités

——— Leclercq (Jean). *La crise du monachisme aux XI^e^ et XII^e^ siècles* (*Bull. dell'Istituto storico italiano* 70, 1958, p. 29-41). [965

Dom J. Leclercq montre que la crise qui secoua le monachisme aux XI^e^ et XII^e^ siècles fut en réalité une crise de prospérité, contre laquelle s'éleva une réaction — le plus souvent sans les nuances nécessaires — en faveur d'une pauvreté et d'une simplicité (en grande partie extérieures). Cette longue crise contre le monachisme traditionnel rendit possible une reprise de prospérité, mais éprouvée, purifiée, prudente. Les moines ne changèrent pas leurs observances, ils ne le devaient pas. — Dans une note initiale, l'auteur souligne de nouveau l'ambiguïté du mot « érémitique » dont le sens doit être établi pour chaque texte particulier (p. 20).

——— Edwards (Tudor). *Worlds Apart. A Tour of European Monasteries.* — Londres, Longmans, 1958, 8°, XIII-232 p., ill. [966

——— Schneider (Édouard). *Cellules et couvents bénédictins.* — Paris, Amiot, 1958, 8°, 232 p. [967

——— Cocheril (M.). *La première Semaine d'études monastiques de Montserrat* (*RHE* 54, 1959, p. 125-128). [968

——— Rousseau (Olivier). *Monachisme et vie religieuse d'après l'ancienne tradition de l'Église.* — Chevetogne, 1957, 12°, 174 p. [969

——— *Le message des moines à notre temps* (Mélanges offerts à dom Alexis [Presse] abbé de Boquen). — Paris, Fayard, 1958, 8°, 387 p. [970

Entre beaucoup d'articles intéressants, citons comme concernant notre bulletin : *Qu'est-ce qu'un moine* (p. 85-94) par Jacques Leclercq ; *Le cloître est-il un paradis?* (p. 141-160) par Jean Leclercq ; *Le moine au moyen âge* (p. 161-168) par R. Naz ; *Le sens du sacerdoce monastique* (p. 173-193) par A. M. Henry ; *La pauvreté monastique* (p. 195-206) par E. Dupriez ; *La liturgie monastique* (p. 221-247) par B. Besret.

——— Henry (A.-M.). *Saint Benoît et l'histoire des moines* (*La vie spirituelle* 102, 1959, p. 81-88). [971

——— Hilpisch (Stefan). *Das benediktinisch-monastische Ideal im Wandel der Zeiten* (*SMGBO* 68, 1957, p. 73-85). [972

——— Steidle (Basilius). *Der « schwarze kleine Knabe » in der alten Mönchserzählung* (*Ben. Mon.* 34, 1958, p. 339-350). [973

——— Olivar (Alejandro). *Testimonios de piedad y erudición monásticas en épocas de máxima decadencia* (*Studia monastica* 1, 1959, p. 155-170). [974

——— Hallinger (K.). *Neue Fragen der Reformgeschichtlichen Forschung* (*Archiv für mittelrh. KG.* 9, 1957, p. 9-32). [975

——— Büttner (H.). *Verfassungsgeschichte und lothringische Klosterreform*, dans *Aus Mittelalter und Neuzeit. Gerhard Kallen... dargebracht*, Bonn, 1957, p. 17-28. [976

Les réformes monastiques au moyen âge ont toujours inscrit à leur programme, depuis Benoît d'Aniane, la liberté des élections abbatiales. Il en fut de même de la réforme lorraine dite de Gorze, mais qui sortit aussi de Toul et de Trèves : elle voulait la « liberté de la religion monastique ».

——— Werner (Ernst). *Die gesellschaftlichen Grundlagen der Klosterreform im 11 Jahrhundert.* — Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1953, 8°, VII-128 p. [977

——— Hofmeister (Ph.). *Die Wahl des Vorstehers eines Ordensverbandes mit selbständigen Klöstern* (*SMGBO* 69, 1959, p. 102-133). [978

——— Moulin (Léon). *Sanior et maior pars.* Note sur l'évolution des techniques électorales dans les Ordres religieux du VI^e^ au XIII^e^ siècle (*Rev. hist. de droit français et étranger* 36, 1958, p. 368-397 ; 491-529). [979

Malgré son extrême importance, cette évolution ne semble pas avoir retenu l'attention des historiens des institutions. En dépit de l'ampleur et de la complexité du problème, l'auteur examine successivement le « mythe » de l'unanimité ; le principe de la majorité ou la politique du moindre mal ; saint Benoît introduit la notion qualitative de la *sanior pars* ; une majorité qualifiée : la majorité des deux tiers (1179) ; l'accession ; les tentatives du XII^e^ siècle : *sanior et maior pars* ; les trois voies d'élection admises par le IV^e^ concile de Latran (1215) : l'unanimité par quasi-inspiration, le « compromis » ou l'utilisation simultanée des techniques de l'unanimité, de la majorité et de la saniorité ; le scrutin secret et la lutte pour la qualification du nombre. — L'affirmation du principe majoritaire pur et simple (XIII^e^ s.) ; majorité relative. — L'auteur ne se dissimule pas le grand nombre de questions qui restent posées et qui seraient à résoudre.

——— Oliger (Remy). *Les évêques réguliers* (Museum Lessianum). — Paris-Louvain, Desclée De Brouwer, 1958, 8°, 221 p. [980

« Recherche sur la condition juridique des évêques réguliers depuis les origines du monachisme (occidental) jusqu'à la fin du moyen âge ». — On trouvera le résumé de cette thèse présentée à l'université de Strasbourg dans la *Revue de droit cannonique* 5, 1955, p. 458-467.

——— Kern (Léon). *Sur les rouleaux des morts* (*Schweizer Beiträge zur allgemeinen Geschichte* 14, 1956, p. 139-147). [981

Abbés. — Bauerreiss (Romuald). *Abtsstab und Bischofsstab* (*SMGBO* 68, 1957, p. 214-226). [982

——— Noschitzka (C. L.). *Die Kirchenrechtliche Stellung des resignierten Regularabtes, unter besonderer Berücksichtigung der geschichtlichen Entwicklung im Zisterzienserorden* (*Analecta sacri ord. Cisterciensis* 23, 1957, p. 149-314). [983

Administration. — Dubled (Henri). *L'avouerie des monastères en Alsace au moyen âge (VIII^e - XII^e s.)* (*Archives de l'Église d'Alsace* 10, 1959, p. 1-88). [984

——— Werner (Ernst). « *Pauperes Christi* ». *Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums.* — Leipzig, Koehler u. Amelang, 1956, 8°, 226 p. [985

Apostolat. — Holdsworth (Philip). *Monastic Missions* (*The Ampleforth Journal* 53, 1958, p. 84-90). [986

Constitutions, Coutumes. — Hofmeister (Philipp). *Das Breve Pius XII. « Pacis Vinculum » vom 21. März 1952 für die benediktinischen Konföderation* (*SMGBO* 68, 1957, p. 5-184-214). [987

——— Vincenzo (Amandus di). *Lex propria confoederationis congregationum monasticarum O. S. B. Commentarium. Historia, Fontes.* — *S.l.n.d.*, 12°, 333 p. [988

——— Oesterle (Gerard). *Zur Geschichte der Benediktinischen Konföderation* (*Erbe und Auftrag* 35, 1959, p. 42-53). [989

D'après R. Molitor.

——— Protin (J.). *Profession religieuse et incapacité de posséder selon la doctrine classique* (*Ephem. theol. Lovan.* 35, 1959, p. 25-58). [990

——— Dekkers (Eligius). *Profession — Second Baptême. Qu'a voulu dire saint Jérôme ?* (*HJ* 77, 1958, p. 91-97). [991

La profession « équivalente du martyre et remettant de ce fait les péchés, et la profession, second degré de renonciation plus totale après celle du baptême », telle est la pensée de saint Jérôme.

——— Hofmeister (Philipp). *Die Zeugen des klösterlichen Profess* (*SMGBO* 69, 1958, p. 177-200). [992

——— Figueras (Cesareo M.). *Acerca del rito de la profesión monástica medieval « ad succurrendum »*, dans *Liturgica* II, Montserrat, 1958, p. 359-400. [993

C. F. examine d'abord ce que les textes du XI^e^ et du XII^e^ siècle nous rapportent sur le sujet. Il étudie ensuite les conditions canoniques exigées du candidat. Il décrit alors le rite employé et, s'il était nécessaire, le rite abrégé de cette profession. Il note enfin que certains droits n'étaient accordés qu'après la rénovation des vœux qui en cas de survie devait suivre cette profession *ad succurrendum*. — L'étude est faite surtout au point de vue canonique et liturgique et se base principalement sur les coutumiers et les sources monastiques.

——— Semmler (Josef). « *Volatilia* ». *Zu den benediktinischen « Consuetudines » des 9. Jahrhunderts* (*SMGBO* 69, 1958, p. 163-176). [994

——— D'Amato (C.). *Della cocolla monastica*, dans *Studi in onore di D. Mallardo*, Naples, 1957, p. 11-14. [995

Origine, forme et symbolisme.

——— Orestano (R.). *Beni dei monaci e monasteri nella legislazione giustiniana*, dans *Studi in onore di Pietro de Francisci*, Milan, III, p. 561-593. [996

Liturgie. — Ure (James). *The Benedictine Office ; An Old English Text.* — Edinburgh, University Press, 1957, 8°, VI-141 p. [997

Le titre de ce livre pourrait égarer : il ne s'agit ni d'un office proprement dit, ni d'un texte bénédictin. On l'appelle ici, de la sorte, parce qu'il a reçu ce nom lors de sa publication en 1854, et, depuis, ce nom lui est demeuré, indûment. Il concerne cependant ce Bulletin car il a des attaches très étroites avec l'ordre bénédictin. — Il est l'oeuvre de saint Wulfstan, O.S.B., évêque de Worcester, qui l'aurait composé pour des clercs séculiers, en s'inspirant de l'office bénédictin. M. Ure le replace dans son milieu : le renouveau bénédictin du X^e^ siècle, les dernières décades de la culture anglo-saxonne. Le texte de cet office simplifié occupe les pages 81-103 : il est édité d'après le ms. Oxford Junius 121, avec quelques variantes provenant du ms. CCCC 201 (description, p. 3-14). Les sources sont l'objet des p. 15-24 : les introductions sont prises à Raban Maur ; les parties en prose sont dues à Ælfric, mais revues par Wulfstan ; les parties en vers appartiennent à ce dernier. L'« office » est partagé en plusieurs heures qui comprennent quelques versets et oraisons en latin ainsi que des commentaires en vers ou en prose, rédigés en anglo-saxon, du *Pater*, du *Credo*, du *Gloria Patri* et de quelques versets des psaumes. C'est de ces textes si vénérables que M. Ure nous parle en philologue très averti, doublé d'un bon historien. Excellente édition d'un témoin important de l'ancien anglais.

——— Vogel (C.). *L'hymnaire de Murbach contenu dans le manuscrit Junius 25 (Oxford, Bodleian 5137). Un témoin du cursus bénédictin ou cursus occidental ancien* (*Archives de l'Église d'Alsace* 25, 1958, 1-42). [998

Le ms. d'Oxford Bodleian 5137 contient 27 hymnes latines avec traduction interlinéaire en vieux-haut-allemand. Cette collection est connue sous le nom d'hymnaire de Murbach ; le ms. a été rédigé probablement dans ce monastère, vers 726 (ou à Reichenau ?). Les fol 122v-129v forment une série à part, qui fut complétée aussitôt par une main contemporaine ou de peu postérieure (fol. 116r-117v). C'est l'hymnaire primitif : l'écriture date du début du IXe siècle. Des textes de comparaison (Règles de Césaire, d'Aurélien ; Vat. Reg 11, hymnaires de Corbie, Rheinau) montrent que l'hymnaire de Murbach représente le cursus horal liturgique, en ce qui concerne les hymnes, tel qu'il se pratiquait du VIe au IXe siècle. A cette date, il est remplacé par le cursus irlandais-anglo-saxon complètement différent : ce mode nordique aura pu s'implanter sans difficulté à Rome où la place était vide, pour être diffusé ensuite par l'office romain.

——— Vogel (Cyrille). *Le pontifical romano-germanique du Xe siècle. Éléments constitutifs avec indication des sections imprimées* (*Revue des sciences religieuses* 32, 1958, p. 113-167). [999

On sait que ce Pontifical est la compilation liturgique composée, peu après 950, par un moine de Saint-Alban à Mayence. C. V. indique d'une manière détaillée les pièces contenues dans ce recueil mayençais et, pour chacune d'elles, l'ouvrage où le texte correspondant se trouve imprimé.

——— Baumstark (Anton). *Nocturna laus. Typen früh-christlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus.* Aus dem Nachlass herausgegeben von Dr P. Odilo Heiming (Liturgiewiss. Quellen u. Forschungen, 32). — Munster im W., Aschendorff, 1957, 8°, VIII-240 p. [1000

——— Olivar (A.). *Per una revisió dels titols dels sermons i de les homilies del Breviari monàstic*, dans *Liturgica* I (Scripta et Documenta, 7), Montserrat, Abbaye, 1956, 8°, p. 295-309. [1001

——— Luykx (Boniface) *L'influence des moines sur l'office paroissial* (*Maison-Dieu* 51, 1957, p. 55-81). [1002

——— Vila-Abadal (A.). *De iure pontificali Abbatum regularium qui regimine gaudent*, dans *Liturgica* I (Scripta et Documenta, 7), Montserrat, Abbaye, 1956, 8°, p. 523-532. [1003

——— Töpfer (Bernhard). *Reliquienkult und Pilgerbewegung zur Zeit der Klosterreform im burgundisch-aquitanischen Gebiet*, dans *Vom Mittelalter zur Neuzeit. Zum 65. Geburtstag von H. Sproemberg*, Berlin, Rütten u. Loening, 1955, p. 420-439. [1004

——— Szabo (Titus). *De officio perusino immaculatae conceptionis in breviario fratrum minorum et ordinis sancti Benedicti saeculi XIV*, dans *Virgo Immaculata*, t. XVII, Rome, 1957, p. 1-46. [1005

——— Metz (René). *L'Ordo de la consécration des vierges dans le Pontifical dit de Saint-Aubin d'Angers (IX^e-X^e siècle)*, dans *Mélanges M. Andrieu*, Strasbourg, 1956, p. 327-337. [1006

——— Metz (René). *La consécration des vierges dans l'Église franque du VI^e au IX^e siècle* (*Rev. des sciences religieuses* 31, 1957, p. 105-121). [1007

——— Metz (René). *La consécration des vierges en Gaule des origines à l'apparition des livres liturgiques* (*Rev. de droit canonique* 5, 1956, p. 321-339) [1008

Sciences et arts. — Cencetti (Giorgio). *Scriptoria e scritture nel monachismo benedettino* (*Settimana... Centro ital. studi alto medioevo, Spoleto* 4, 1957, p. 187-219). [1009

——— Luff (S. G. A.). *The First Renaissance. An Essay in Early Monastic Studies* (*Irish Eccles. Record.* 88, 1957, p. 229-239). [1010

——— Dubois (J.). *Les bénédictins et la critique des chartes* (*Feuille des Oblats de... Paris*, 1958, n° 41, p. 9-18). [1011

——— Delmelle (Joseph) *Monachisme et littérature* (*Rev. Nationale* 27, 1955, p. 321-328). [1012

——— Rey (Raymond). *Les traditions orientales dans l'architecture monastique d'Occident*, dans *Urbanisme et architecture. Études... en l'honneur de P. Lavedan*, Paris, Laurens, 1954, 4°, p. 331-340. [1013

——— Bron (Lud.). *Le lyrisme des pierres, l'abbatiale romane.* — Strasbourg, Le Roux, 1957, 8°. [1014

——— Aubourg (G.). *Une querelle de l'art sacré au XII^e siècle : Cluny et Cîteaux* (*Art de Basse-Normandie* 5, 1957, p. 26-28). [1015

——— Spahr (Gebhard). *Bruder Andreas Schreck, Planentwerfer und Bauleiter der Abteikirche in Weingarten* (*Ben. Mon.* 38, 1958, p. 302-305). [1016

——— Krausen (Edgar). *Benediktiner als Kartographen* (*SMGBO* 68, 1957 p. 232-240). [1017

——— Wirth (Karl August). *Studien zur Ikonographie ottonischer und salischer Steinskulptur in deutschen Benediktinerklöstern* (*SMGBO* 69, 1958, p. 201-213). [1018

Théologie. — Scheffczyk (Leo). *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit* (Erfurter Theologische Studien, 5). — Leipzig, St. Benno Verlag, 1959, 8°, xxiv-529 p. [1019

C'est presque fortuitement que l'auteur s'est décidé à étudier la pensée mariale de l'époque carolingienne. Il l'a fait de façon magistrale et il nous livre les résultats de son enquête — presque exhaustive en ce qui regarde les imprimés — dans cet imposant volume. Comme les auteurs avec lesquels il prend contact appartiennent en majorité à l'ordre monastique, nous recensons ici cet ouvrage.

L'étude des temps carolingiens avait été quelque peu négligée au point de vue marial. Ils sont plus riches qu'on ne pensait. La synthèse que donne l'auteur de ses résultats nous en convaincra. Après un premier chapitre (p. 13-57) qui pourrait servir d'introduction doctrinale, il développe dans le c. II l'idée centrale de la théologie mariale à l'époque dont il s'agit : c'est la *Deigenitrix gloriosa*. Puis il montre comment les traits de la maternité humaine sont venus s'y ajouter grâce surtout à Ambroise Autpert, Ratramme de Corbie et Paschase Radbert ; sur cette maternité glorieuse, divine et « humaine », se greffa la virginité perpétuelle de Marie, dont il analyse les fondements dans les écrits du temps, spécialement de Ratramme et de Paschase Radbert. Les chapitres suivants exposent la sainteté qui résulte du concept de *Deigenitrix* (il examine ce que pensèrent les docteurs carolingiens de l'absence du péché originel en Marie) ; sa place dans le salut de l'humanité et son rôle d'intercession pour nous au ciel ; son Assomption et enfin sa Royauté. Le chapitre VIII et dernier montre le progrès qu'a fait la théologie mariale aux temps carolingiens et comment elle a préparé le tournant qui s'opérera aux XI-XII^e^ siècles. Elle a servi de pont entre la mariologie patristique et celle du moyen âge. Il signale aussi les rapports qu'elle a avec le milieu grec.

D'excellents index (Sach- und Personregister) faciliteront la consultation de ce travail important.

b) Biographies

Saint Benoît (Vie). — MESLIN (Michel). *Benoît de Nursie* (Coll. « Église d'hier et d'aujourd'hui »). — Paris, Éditions ouvrières, 1957, 127 p. [1020

Bonne initiation à la personne et à la règle du « Patriarche des moines d'Occident ». Elle s'appuie et s'accompagne de longs extraits de la *Vita* par saint Grégoire et de la Règle de saint Benoît. Le récit ne comporte aucune bibliographie, même quand un auteur est cité. On ne sera pas, du reste, d'accord avec toutes les affirmations de M. M. L'ensemble, toutefois, constitue une introduction réussie à la connaissance du saint ; elle se lit avec facilité.

——— DUMAS (A.). *S. Benoît. La Règle des moines et Vie de S. Benoît par S. Grégoire le Grand.* — Namur, Édit. du Soleil levant, 1958, 185 p. [1021

——— GILOTEAUX (Paulin). *L'esprit de saint Benoît d'après sa vie et sa règle.* — Sherbrooke-Montreal, Apostolat de la Presse, 1958, 8°, 271 p. [1022

——— Meyvaert (P.). *L'invention des reliques cassiniennes de saint Benoît en 1484* (*RB* 69, 1959, p. 287-336). [1023

——— Jean-Nesmy (Claude). *Saint Benoît et la vie monastique* (Coll. « Maîtres spirituels », 19). — Paris, Éditions du Seuil, 1959, 12°, 188 p. [1024

La collection des « *Maîtres spirituels* » se devait de faire connaître à ses lecteurs saint Benoît et son œuvre. Cette tâche combien difficile a été confiée à dom Claude Jean-Nesmy, moine de la Pierre-qui-vire. Il s'en est acquitté brillamment et a réussi à nous donner en peu de pages l'essentiel des renseignements qu'on attendait. Il nous expose successivement la vie de saint Benoît et sa survie (reliques, médaille) ; son œuvre (vie évangélique organisée : vie en commun, stabilité, conversion, règle et abbé, prière, travail, lectio divina, histoire bénédictine et tradition). — Pour mieux connaître le saint, il nous communique de longs extraits de la Règle, ceux qui en constituent l'armature spirituelle. Je remercie l'auteur d'avoir choisi ma traduction de la règle. — Pour mieux saisir l'esprit de la tradition monastique, il nous met sous les yeux trois textes qui se répartissent à travers trois époques bien différentes : Smaragde (IX^e^ s.), Pierre le Vénérable (XII^e^ s.), Mabillon (XVII^e^ s.). Enfin il nous donne, en quelques tableaux, les grandes périodes du monachisme bénédictin et une chronologie des principales fondations, avec les cartes de l'expansion de Cluny et des monastères contemporains dans l'Ouest de l'Europe. — En peu de pages nous possédons un excellent exposé de ce qu'est la vie bénédictine et un clair résumé de son histoire. Une nombreuse illustration agrémente cette lecture.

S. Benoît (Règle). — *S. Benedicti Regula.* Introduzione, testo, apparati, traduzione e commento a cura di Gregorio Penco O. S. B. (Biblioteca di studi superiori, 30). — Florence, La nuova Italia, 1958, 12°, CIX-283 p. [1025

Nous avons ici une édition de la *Regula* d'un genre tout nouveau : en fonction des questions actuelles si débattues des relations entre la RM et la RB : La RB est-elle postérieure et a-t-elle puisé dans la RM ses larges parties communes ? C'est sous cette optique très particulière qu'il a publié cet ouvrage et tout le monde lui en sera reconnaissant. Grâce à lui, en effet, nous possédons réunis en un volume tous les éléments qui permettent de juger du problème et de le travailler.

Après une longue bibliographie (p. XI-XVIII) des travaux parus sur la question, l'auteur (partisan de l'antériorité du Maître) nous donne d'abord objectivement l'histoire de la controverse et des recherches récentes. Il examine ensuite ce que peut apporter à la solution du problème : l'étude du texte et de la langue tant de la RM que de la RB, de leur doctrine ascétique, de leur discipline monastique, de leur liturgie, de leurs sources littéraires. Suit le texte de la Règle de saint Benoît d'après le ms. de Saint-Gall 914, auquel G. P. reconnaît plus que jamais une particulière valeur : de front, la traduction italienne. Cette édition est accompagnée de trois apparats : le premier donne les variantes (pour les parties communes) des 2 mss parisiens de la RM ; le second, celles de la RB dans son texte

pur et commun ; le troisième indique les sources, sans les reproduire (ce qu'on pourra regretter). Vient enfin un Commentaire qui suit pas à pas les parties communes aux deux règles (p. 191-256) et les passages parallèles (p. 257-281), avec examen spécial des prescriptions liturgiques.

Remarquons que l'auteur reconnaît (contre dom Froger) que l'authenticité de la RB est *saldamente confermata*, et notons que tout l'ouvrage vise à établir la priorité chronologique de la RM.

Toute l'utilité de cette édition provient de ce que pour la première fois elle nous met sous les yeux d'une manière complète toutes les données textuelles et institutionnelles du problème littéraire si compliqué : les relations de la RM et de la RB. Félicitons chaudement l'auteur de ce travail.

——— *Studia Anselmiana 42. Commentationes in Regulam s. Benedicti.* Cura B. Steidle. — Rome, Sant'Anselmo-Herder, 1957, 8°, IX-358 p. [1026

Ce volume attirera l'attention de tous ceux qui s'occupent de la Règle de saint Benoît. Nous nous arrêterons spécialement aux études historiques :

Kemmer (A.). *Christus in der Regel St. Benedikts* (p. 1-14) ;

Stebler (V.). *Die « Horae competentes » des benediktinischen Stundengebetes* (p. 15-24) ;

Vogué (A. de). *Le monastère, Église du Christ* (p. 25-46) ;

Lafont (G.). *Sacerdoce claustral* (p. 47-72).

Steidle (Basilius). *« Ante unam horam refectionis... ». Versuch einer neuen Deutung von Kapitel 35, 12-14 der Regel St. Benedikts* (p. 73-104).

La Règle, au c. 35, établit que les semainiers « *ante unam horam refectionis* accipiant super statuam annonam singulas biberes et panem ». Qu'est-ce à dire ? Philologiquement et grammaticalement ces mots peuvent s'entendre de trois façons : 1. unam horam ante refectionem, c'est ainsi qu'on les traduit toujours; 2. quelque temps avant le repas (hora signifie un quelconque espace de temps, un moment); 3. ante unicam horam refectionis (hora refectionis = refectio, comme en allemand Mahl*zeit* indique l'heure du repas et le repas) c.-à.-d. avant l'unique repas, c.-à-d. les jours de jeûne ; ces jours-là, ils recevront un supplément ; in diebus solemnibus, les jours non jeûnés, usque ad *missas* sustineant, ils attendront *la fin* du repas (missae = missio = Schluss, fin).

Mundò (Anschari). *L'authenticité de la « Regula Sancti Benedicti »* (p. 105-158).

L'examen critique très documenté des origines de la RB (et de la RM) aboutit aux conclusions suivantes.

La RB *doit* avoir vu le jour en Italie centrale vers le milieu du VI^e^ siècle : sa langue et ses sources le prouvent. Sous aucune de ses deux formes *Obs* et *Aus* elle ne *peut* être attribuée à la Gaule du commencement du VII^e^ siècle. RB *Obs* ne peut dériver de RB *Aus*. La tradition manuscrite unanime depuis le VI^e^ siècle a attribué

la RB à saint Benoît. Personne n'a songé à lui attribuer RM qui reste vraiment anonyme ; personne non plus n'a attribué RB à un autre que saint Benoît. Saint Grégoire lui attribue explicitement RB.

En l'absence d'arguments contraires, RB reste donc authentique. — La thèse de dom Froger (BHB, VI, 117) apparaît donc sans consistance.

Comme hypothèse de travail, on peut retenir l'origine italique ou même romaine de RB *Ausculta*, recension qui s'est répandue ensuite en pays franc où elle était connue au moins déjà vers 620 (Altaripa).

Hanslik (Rudolf). *Die Benediktinerregel im Wiener Kirchenvätercorpus.* (p. 159-169) ;

Dans ces quelques pages, très intéressantes, R. H. nous présente l'édition qu'il va faire paraître de la RB dans le *C.S.E.L.* de Vienne. Il commence par raconter l'histoire de cette édition, décidée il y a plus de soixante ans, et comment les travaux entrepris par H. Plenkers aboutirent à un échec. Il s'arrête à l'édition de Linderbauer, dit les services qu'elle rend, marque ce qu'elle n'a pu donner. Il précise le dessein qu'il a lui-même poursuivi et l'importance extrême des variantes pour l'histoire de la RB : « Die RB ist in vieler Hinsicht ein Sonderproblem ». D'où l'ampleur que prendra l'apparat. — Il parle longuement du Saint-Gall 914, le meilleur ms. de la Regula, mais observe que le texte n'est pas celui transcrit par Grimalt et Tato mais une copie prise sur celui-ci. Enfin il note que son édition pourra éclairer le problème RM-RB. Il est convaincu pour sa part que RM est postérieure à RB et date des environs de 580.

Pour son travail, il a collationné environ 300 mss ; l'édition sera munie de tous les index désirables.

Gindele (C.). *Die römische und monastische Überlieferung im « Ordo officii » der Regel St. Benedikts* (p. 171-222) ;

Holzherr (Georg). *Die « Regula Ferioli », das älteste literarische Zeugnis der Benediktinerregel ?* (p. 223-229) ;

Dom Ménard a vu dans l'auteur de la *Regula Ferioli* (PL., 60, 959-976) Ferreolus, évêque d'Uzès en Provence († 581). Cette identification est probable mais pas certaine. La règle cependant doit appartenir à la seconde moitié du VI^e^ siècle. Dom Butler y avait déjà reconnu le plus ancien témoin littéraire de la RB et dom Chapman avait développé cette idée. Il y a, de fait, entre les deux règles des parallèles nombreux, et certains sont trop précis, que pour avoir pour explication le simple genre littéraire.

Hallinger (K.). *Papst Gregor der Grosse und der hl. Benedikt* (p. 231-319) ;

Saint Grégoire n'a eu qu'un contact lointain avec la RB. Ceci explique que si souvent il a agi contre les prescriptions de la règle bénédictine. Il appartenait à la période de la *regula mixta*, période où ne régnait pas exclusivement la RB, où même celle-ci ne prédominait pas. En conséquence, S. Grégoire ne peut être considéré comme disciple du législateur cassinien.

Penco (Gregorio). *La prima diffusione della Regola di S. Benedetto. Ricerche ed observazioni* (p. 322-345) ;

Aperçu de la diffusion de la règle bénédictine en Occident, durant les trois siècles environ qui ont suivi la mort de saint Benoît. Les détails sont laissés à de plus amples recherches locales ou régionales. Mais on possédera dans ces pages un exposé sérieux de la lente progression du code cassinien dans le monde.

Hafner (Wolfgang). *Paulus diaconus und der ihm zugeschriebene Kommentar zur « Regula S. Benedicti »* (p. 347-358).

Le problème des commentaires dits de Paul diacre et d'Hildemar ont toujours embarrassé les historiens. Dom Hafner en traitera, dit-il, dans une publication prochaine des *Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums* (voir plus bas, BHB, VI, 1028). Il nous expose ici en résumé l'un des principaux résultats : critères internes et externes nous font dénier à Paul diacre la paternité du *Commentaire* qu'on lui attribuait jusqu'ici. A l'avenir nous parlerons d'une tradition sud-italienne de l'explication de la Règle par Hildemar.

——— Lottin (O.). *Le vœu de* conversatio morum *dans la Règle de saint Benoît* (*Recherches de théol. anc. et médiévale* 26, 1959, p. 5-16). [1027

——— Hafner (Wolfgang). *Der Basiliuskommentar zur « Regula S. Benedicti »*. Ein Beitrag zur Autorenfrage karolingischer Regelkommentare (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums..., 23). — Münster i. W., Aschendorff, 1959 xx-158 p., 9 appendices. [1028

Que de choses à dire de ce travail qui aboutit à des résultats surprenants et combien intéressants. — Mais soyons brefs.

On possédait plusieurs mss du ix^e^ siècle contenant un commentaire de la RB, attribué à un moine Basile. Ce commentaire était resté inédit. Dom W. H. d'Engelberg l'a étudié dans un des mss conservés dans la bibliothèque de son abbaye. Ce travail minutieux s'est étendu à des problèmes annexes et a conduit l'auteur à des conclusions inattendues relativement aux commentaires apparentés de Paul diacre et d'Hildemar. Il parvient à établir que ces trois commentaires ne sont en réalité que trois rédactions, déjà « retravaillées », des explications données oralement par Hildemar, moine de Corbie, et prises par ses auditeurs. L'ouvrage de Paul diacre n'est donc pas authentique : on ne peut plus le considérer comme un témoin (combien précieux !) de l'observance monastique au viii^e^ siècle. Il en est de même du commentaire d'Hildemar, tel que nous le possédons (édition Mittermüller, 1880).

On peut imaginer aisément l'incidence de pareille découverte sur la connaissance du bénédictinisme au viii^e^ siècle, et les problèmes qu'elle soulève : nous n'avons pas de commentaire important sur la règle à l'époque carolingienne, et une nouvelle lumière éclaire l'activité de Benoît d'Aniane.

Ajoutons que W. H. publie les parties propres du texte de Basile.

——— Daab (U.). *Die Schreiber des althochdeutschen Benediktinerregel im Cod. Sang. 916.* (*Beiträge zur Gesch. der deutschen Sprache* 80, 1958, p. 379-403). [1029

——— Hanslik (Rudolf). *Herkunft und Text der ältesten Handschrift der Regula Benedikti in Oesterreich* (*Wiener Studien* 70, 1957, p. 117-130). [1030

L'éditeur de la RB dans le *CSEL* étudie ici, avec sa compétence de la tradition manuscrite de la RB, l'origine et le texte du ms. carolingien Vienne lat. 2232 (=B). Le ms. n'est pas originaire de Reichenau. Sa provenance suit la route Weltenburg, Niederaltaich, Klein Mariazell, enfin Vienne.

Le texte montre que le ms. a été copié sur un modèle en minuscule précaroline qui offrait un texte interpolé mais corrigé ensuite d'après l'exemplaire d'Aix-la-Chapelle.

——— Hanslik (R.). *Textkritisch-sprachliche Bemerkungen zur « Regula Benedicti »*, dans *Gedenkschrift Paul Kretschmer*, Vienne, 1956, p. 146-153. [1031

——— Meyvaert (P.). *Problems concerning the « Autograf » Manuscript of Saint-Benedict's Rule* (*RB* 69, 1959, p. 3-21). [1032

——— Talbot (C. H.) *A Cistercian Commentary on the Benedictine Rule* (*Studia Anselmiana* 43, 1958, p. 102-159). [1033

Extraits du ms. Auxerre 50, du début du XIII^e siècle ou de la fin du XII^e. Il contient une collection d'environ 90 homélies sur la Règle de saint Benoît, composées on ne sait quand. Son intérêt réside en ce qu'elle constitue sans doute le premier commentaire cistercien de la *Regula*, le seul provenant du premier siècle d'existence de Cîteaux.

——— Zeller (Hubert van). *The Holy Rule. Notes on St. Benedicts Legislation for Monks.* — New York, Sheed and Ward, 1958, 8°, XII-475 p. [1034

——— Engelmann (Ursmar). *Neue Studien zur Regel St. Benedikts* (*Ben. Mon.* 34, 1958, p. 299-302). [1035

——— Demoustier (Régis). *La Règle de saint Benoît au XX^e siècle* — Paris, Abbaye Sainte-Marie, 1958, 16°, 2 vol. de 237-182 p. [1036

——— Heufelder (Emm.). *Gotteslob und Frömmigkeit nach der Regel des hl. Benedikt* (*Liturgisches Jbuch* 5, 1955, p. 135-144). [1037

——— Bertilo de Boer. — *La soi-disant opposition de saint François d'Assise à saint Benoît* (*Études franciscaines* 8, 1957, p. 180-194 ; 9, 1958, p. 57-65). [1038

Saint Benoît a écrit dans sa Règle : *ut mens nostra concordet voci nostrae ;* saint François : *ut vox concordet menti.* Y a-t-il dans cette inversion une opposition comme le pensent les auteurs du XX^e siècle ? En quoi les deux formules concordent, en quoi elles diffèrent.

Saint Benoît et la Regula Magistri. — *Studia Anselmiana 44. Regula Magistri. Regula S. Benedicti.* — Rome, Sant'Anselmo-Herder, 1959, 8°, VI-144 p. [1039

Payr (Th.). *Der Magistertext in der Überlieferungsgeschichte der Benediktinerregel* (p. 1-84) ;

La critique comparative amène Th. P. à la conclusion que les mss de la RM peuvent se ramener à un archétype commun et que la RM dépend de la RB, dans la forme qui nous est connue. RM et RB ont eu une source commune : ce qui explique bien des choses. — On peut dater la RM des environs de 570. On placerait son origine dans le sud de la Gaule. Son auteur ne serait pas un abbé.

Penco (Gregorio). *La « Regula Magistri » e la storia testuale della « Regula S. Benedicti »* (p. 85-106) ;

L'auteur recherche les relations qui ont eu lieu entre le texte de la RM et celui de la RB, *après* la mort de saint Benoît. Il examine 13 cas où les copistes de la RB (texte interpolé) ont recouru au texte de la RM. Conclusions à en tirer.

Mundò (Anscari). *Les plus anciens synodes abbatiaux et les « Regulae SS. Patrum »* (p. 107-125) ;

La tradition pachômienne prescrivait les synodes abbatiaux. L'usage en Occident les admit spontanément ; on en a des preuves pour le sud de la Gaule et la province Tarraconaise aux Ve et VIe siècles. Nous possédons encore les actes de trois au moins de ces synodes.

Dolle (René). *« Fraterna ex acie ». A propos du chapitre I (5) de la règle bénédictine* (p. 126-128) ;

Gindele (Corbinian). *« Praeveniant horas canonicas ». Die Ordnung der Mahlzeiten für die Kinder und Greise in der Regel St. Benedikts, Kapitel 37, 3* (p. 129-135) ;

Le sens de la prescription de la règle est : vieillards et enfants recevront, six heures avant l'unique repas des jours de jeûne, un réconfort.

Steidle (Basilius). *« De conversatione morum suorum ». Zum philologischen Verständnis von « Regula S. Benedicti », cap. 58, 17* (p. 136-144).

L'auteur explique le sens de l'expression par le génitif apexégétique, lequel se rencontre en d'autres endroits de la règle et chez les Pères. Il ajoute que saint Benoît n'a pas donné ici une formule de profession et qu'il ne s'agit pas d'un vœu (il en est de même de la stabilité), mais d'une promesse *coram omnibus ;* le vœu c'est celui de l'obéissance : *coram Deo.*

——— Mc Cann (Justin). *The Master and St Benedict* (*The Ampleforth Journal* 64, 1959, p. 7-17). [1040

——— Corbett (P. B.). *The Latin of the « Regula Magistri » with particular Reference to its colloquial Aspects* (Recueil de travaux d'hist. et de philologie, IV, 17). — Louvain, Biblioth. de l'Univ., 1958, 8°, 308 p. [1041

——— Courcelle (P.). *De la « Regula Magistri » au corpus vivarien des « Chroniques »* (*Revue des Études anciennes* 50, 1954, p. 424-428). [1042

——— Penco (G.). *La « Regula Magistri » e la spiritualità di San Benedetto* (*Vita monastica* 10, 1956, p. 130-135). [1043

——— Penco (G.). *La liturgia di S. Benedetto e la « Regula Magistri ».* — Finalpia, 1956. [1044

——— Campos (J.). *Sobre la Regla de San Juan de Biclaro* (*Salmanticensis* 3, 1956, p. 240-248). [1045

——— Leclercq (Jean). *« Regula Magistri » et Règle de saint Benoît* (*R. d'Ascétique et de Mystique* 33, 1957, p. 101-105). [1046

Cassiodore. — Gross (J.). *Cassiodorus und die augustinische Erbsündenlehre* (*Z. für Kirchengeschichte* 69, 1958, p. 299-308). [1047

——— Momigliano (Arnaldo). *Cassiodorus and Italian Culture of this Time* (*Proceedings of the Britisch Academy* 41, 1957, p. 207-245). [1048

L'*Histoire des Goths* de Cassiodore est au centre de cette conférence dont le texte est accompagné de 10 pages de notes et de 8 de bibliographie.

S. Grégoire le Grand. — Chazottes (Ch.). *Grégoire le Grand.* — Paris, Éd. ouvrières, 1958, 12°, 110 p. [1049

——— Hucke (H.), *Die Entstehung der Überlieferung von einer musikalischen Tätigkeit Gregors des Grossen* (*Die Musikforschung* (Cassel), 8, 1955, p. 259-265). [1050

———Grosjean (Paul). *La mort de S. Grégoire le Grand révélée à S. Colmán de Lann Elo* (*AB* 76, 1958, p. 411-413). [1051

——— Delhaye (Philippe). *La morale de saint Grégoire* (*L'ami du clergé* 69, 1959, p. 97-109). [1052

——— Dufner (G.). *Die « Moralia » Gregors des Grossen in ihren italienischen Volgarizzamenti* (Miscellanea erudita, 2) — Padoue, Antenore, 1958, 8°, II-203 p. [1053

——— Wasselijnck (R.). *L'influence des « Moralia in Job » de S. Grégoire le Grand sur la théologie morale entre le VII^e^ et le XII^e^ siècle* (Thèse). — Lille, Fac. de Théologie, 1956, 4°, 439 p. [1054

——— Gamber (Klaus). *Hat Gregor der Grosse ein Sakramentar verfasst ?* (*Ephem. Liturg.* 73, 1959, p. 139-140). [1055

——— Ashworth (Henry). *The liturgical Prayers of St. Gregory the Great* (*Traditio* 15, 1959, p. 107-161). [1056

«TRACTATUS IN MATHEUM» PARTIELLEMENT INÉDITS, POUVANT ÊTRE ATTRIBUÉS À CHROMACE D'AQUILÉE

La Bibliothèque de la Ville de Grenoble conserve plusieurs homiliaires provenant de la Grande-Chartreuse, qui n'ont pas encore fait l'objet d'une étude approfondie, ce que l'on peut regretter, car ils appartiennent à un type de lectionnaires très particulier, propre au rit cartusien.

Le témoin le plus ancien de cet homiliaire nous est fourni par les manuscrits 32 (101) et 33 (102) de Grenoble[1]. Le ms. 32 contient les lectures patristiques pour l'office des dimanches de l'année (depuis l'Avent jusqu'au XXV^e dimanche après l'octave de Pentecôte), et le ms. 33, celles du sanctoral, y compris le temps de Noël. Ce deuxième volume a été complété à plusieurs reprises, du XII^e au XV^e siècle, au fur et à mesure que l'ordre cartusien acceptait de nouvelles fêtes en son calendrier. L'étude des fêtes mentionnées permet d'affirmer que le fond de l'ouvrage date d'avant 1134[2] ; on peut préciser d'avant l'avalanche de 1132, et les caractères paléographiques incitent même à proposer une date plus ancienne[3]. J'inclinerais à penser que l'on possède là l'original d'un homiliaire composé dès les origines de la Chartreuse. La première équipe, très « intellectuelle », était capable d'une telle œuvre et disposait déjà d'un riche fond de manuscrits, instrument indispensable pour accomplir ce travail[4].

La Bibliothèque de Grenoble possède plusieurs copies fidèles de cet homiliaire, les principales modifications étant constituées par des compléments apportés au sanctoral :

---

1. Le premier chiffre indique la cote réelle du manuscrit, celui entre parenthèses la cote attribuée par le t. VII du *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France*.

2. Sur ce sujet dom J. Hourlier et dom B. du Moustier apportent quelques détails nouveaux dans un article sur *Le calendrier cartusien*, paru dans les *Études grégoriennes*, t. II (1957), p. 151-161.

3. Cfr B. Bligny, *Recueil des plus anciens actes de la Grande-Chartreuse*, Grenoble, 1958, p. x, qui s'appuie sur une communication orale de dom A.-M. Sochay.

4. Guibert de Nogent, dans une description des origines de la Chartreuse, écrit : *Cum in omnimoda paupertate se deprimant, ditissimam tamen bibliothecam coaggerant* (*P.L.* CLVI, col. 854).

Ms. 20 (99), *Pars hiemalis*, et 22 (100), *Pars aestiva*, in-f°, dernier quart du XII^e siècle[1].
Ms. 23 (106), sanctoral, in-f°, XIV^e siècle.
Ms. 38 (103), temporal, in-f°, XIII^e siècle.
Ms. 425 (104), sanctoral, in-f°, XIII^e-XIV^e siècle.
Ms. 677 (108), sanctoral, in-8°, XV^e siècle.
Ms. 720 (109), temporal et sanctoral, in-8°, XV^e siècle.
Ms. 1079 (107), temporal, in-8°, XV^e siècle[2].

L'homiliaire cartusien a enfin été édité par la Chartreuse de Pavie en 1562-1563[3].

Les lectionnaires de ce type étaient utilisés pour l'office, *in ecclesia*[4]. Mais, ainsi que des notes l'indiquent, les pièces trop longues étaient terminées *in refectorio*. Pour éviter le transport fréquent de ces lourds volumes de l'église au réfectoire et afin de disposer de lectures assez étendues pour durer tout le temps des repas pris en commun, on fut amené à composer des lectionnaires spéciaux pour le réfectoire. Tels sont les manuscrits 9 (110) et 24 (105) de Grenoble, écrits aux XIII^e et XIV^e siècles. L'un embrasse la période qui s'étend de la Saint-André au VII^e dimanche après l'octave de l'Épiphanie ; l'autre commence à la Purification et se termine au IV^e dimanche après Pâques et à la fête des saints Philippe et Jacques. On peut donc supposer qu'il existait un troisième volume, aujourd'hui perdu, qui complétait l'année liturgique. Ces recueils sont conformes, pour le fond, à l'homiliaire des *Sancti catholici patres*[5], mais les pièces déjà utilisées par

1. Dans le ms. 22, la fête de la dédicace, placée entre le 29 sept. et le 28 oct., doit désigner la fête de la dédicace de l'église consacrée un 13 octobre après l'avalanche de 1132 (cfr *La Grande-Chartreuse par un chartreux*, 9^e éd., Grenoble, 1950, p. 37-38). Le ms. 33 situe la dédicace entre le 24 août et le 8 sept. ; il s'agit de la dédicace de la première église consacrée par saint Hugues probablement un 2 septembre.

2. L'homiliaire-légendier de Valère (XIII^e siècle) a utilisé un homiliaire de type cartusien. Ce manuscrit a été analysé par le R.P. B. DE GAIFFIER dans les *Analecta bollandiana* LXXIII (1955), p. 119-139.

3. *Homiliae dominicales et quaecumque a vigilia nativitatis Domini usque ad octa. Corporis Christi secundum ritum cartusiensem intra dominicales includuntur.* In Cartusia Papie monachorum cura, die V. mensis Ianuarii Anno Domini MDLXIII secundum exemplar a Cartusia magna datum. - *Sermones et homiliae in festivitatibus sanctorum legendae per anni circulum.* In Cartusia Papie monachorum cura, XXVI aprilis, secundum exemplar a Cartusia magna datum, MDLXII. Peut-être existait-il un troisième tome pour le temps après la Pentecôte. Un exemplaire des deux volumes cités se trouve à la Bibliothèque de la Ville de Grenoble.

4. D'autres manuscrits contenaient les lectures scripturaires.

5. Dom C. Lambot prépare depuis longtemps une étude sur cette collection, qui constitue un témoin important dans la transmission des sermons de saint Augustin (cfr *Analecta bollandiana* LXVII (1949), p. 257).

les mss 32 et 33 leur ont en général été ôtées, et on leur a ajouté les finales des lectures qui ne pouvaient être achevées à l'office de matines. Les Archives départementales de Toulouse conservent un manuscrit semblable au ms. 9 de Grenoble ; ce codex provient de la Chartreuse de Castres[1].

***

Il est assez facile de discerner à quelles sources l'auteur des mss 32 et 33 a puisé pour composer l'homiliaire cartusien. Il s'agit, pour l'essentiel, de l'*Expositio evangelii secundum Lucam* de saint Ambroise, des *Homeliae in evangelium* de saint Grégoire le Grand, du *Commentarium in evangelium Mathei* de saint Hilaire de Poitiers, des *Commentarii in evangelium Mathei* de saint Jérôme et des sermons de saint Léon. Plusieurs autres pièces proviennent de l'homiliaire des *Sancti catholici patres*. De saint Augustin, on a surtout utilisé les *Tractatus in Iohannem*, mais aussi, à l'occasion, d'autres œuvres, telles que les *Enarrationes in psalmos*, le *De sermone Domini in monte*, le *De diversis quaestionibus LXXXIII*, les *Quaestiones evangeliorum*. Quant aux sermons, ils sont empruntés, pour la plupart, à la collection *De verbis Domini* ou à celle des *Sancti catholici patres*[2].

Enfin neuf pièces sont attribuées à Jean évêque, ce qui dans les lectionnaires anciens désigne d'ordinaire saint Jean Chrysostome. Dans le fait, de ces homélies, une seule est authentique :

> Ms. 33, f. 113-115v : *In commemoratione sancti Pauli. Beatus Paulus qui tantam vim...* (*P.G.* L., col. 483-488 ; 3e discours sur les louanges de saint Paul).

Deux sont extraites de l'*Opus imperfectum in Matheum :*

> Ms. 32, f. 27-29 : Au IVe dimanche après l'Épiphanie, *Navigante Domino cum discipulis suis...* (*H.* 23, *P.G.* LVI, col. 754-756).

---

1. Ms. 1, analysé dans le *Catalogue des manuscrits conservés dans les dépôts d'Archives*, Paris, 1886, p. 94-101.

2. Au jour de la fête de l'Exaltation de la Sainte Croix, dans un texte rajouté après 1170, on lit la deuxième partie du s. 160, que l'on a tiré de la fameuse collection perdue de la Grande-Chartreuse (cfr C. Lambot, dans la *Revue bénédictine* LX (1950), p. 3-7 et la note des Mauristes (*P.L.* XXXVIII, col. 876, n. a) : *Hinc incipiebat sermo alias 15 inter editos a Parisiensibus quia hanc solam partem repererant in vetere lectionario Carthusiano aut Germanensi ad diem Exaltationis S. Crucis*). On peut mentionner encore, sous le nom d'Augustin, au XIe dimanche après l'octave de la Pentecôte, le sermon *Attendite, fratres mei, quale genus...*, qui n'est pas authentique, mais utilise le s. 115.

Ms. 32, f. 184v-187v : Au XVIIIe dimanche après l'octave de la Pentecôte, *Convenerunt ut multitudine vincerent...* (*H.* 42, *P.G.* LVI, col. 872-875).

Les *Tractatus in Matheum* de Chromace d'Aquilée ont fourni trois homélies :

Ms. 33, f. 55-56v : *Dominica infra octavas (epiphaniae). Ihesus ad consummanda... munerandi* (*Tract.* I-II, *C.C.* IX, p. 391-394).

Ms. 33, f. 229-232v : *In festivitate reliquiarum. Sicut superius de pauperibus... effici mereamur* (*Tract.* III, 3-9, *ibid.* p. 396-402), et *De terrenis et humilibus... apud Deum* (*Tract.* III, 1-2, *ibid.* p. 394-396).

Restent trois pièces qui paraissent inédites[1] et qui, elles aussi, portent pour titre : *Homilia lectionis eiusdem beati Iohannis*, mais, manifestement, ne sont pas l'œuvre de saint Jean Chrysostome :

Ms. 33, f. 1-3 : *In vigilia natalis Domini.* (sur Mt I, 18-23) *Hoc est caeleste mysterium...*

Ms. 32, f. 187v-189 : *Dominica nona decima.* (sur Mt IX, 1-8) *Redeunti Domino de terra Gerasenorum...*

Ms. 33, f. 165v-167 : *In natali sancti Mathei.* (sur Mt IX, 9-13) *Omnibus peccatoribus...*

L'édition de ces textes et la recherche de leur origine formeront l'objet essentiel des pages qui vont suivre.

***

Ces trois homélies sont conservées en d'autres manuscrits, tout d'abord dans les autres lectionnaires cartusiens de Grenoble :

Hoc est caeleste mysterium..., dans les mss 23 (f. 1-4v), 20 (f. 24-27), 1079 (f. 10-12) et dans l'édition de 1563 (tome I, f. 12-14).

Redeunti Domino..., dans les mss 22 (f. 122v-124), 38 (f. 171v-173), 720 (f. 32r-v), 1079 (f. 180-181) et dans l'édition de 1563 (tome I, f. 202-203v).

Omnibus peccatoribus..., dans les mss 22 (f. 220-222), 23 (f. 263-265v), 425 (f. 67-68), 677 (f. 169-171v), 720 (f. 49-50), et dans l'édition de 1562 (tome II, f. 110-111).

---

1. Le terme « inédit » n'est pas pleinement exact, puisque ces textes se trouvent dans les homiliaires cartusiens imprimés à Pavie (cfr p. 470, n. 3). Ces trois homélies forment les seuls « inédits » des homiliaires cartusiens, à l'exception du sermon *Attendite* signalé dans la note ci-dessus.

ainsi que dans quelques homiliaires, dont la liste pourrait sans doute être allongée par une enquête plus large :

Hoc est caeleste mysterium..., dans Florence, *Laur.* Plut. XVII, cod. 38, f. 44-45 ; Plut. XVII, cod. 40, f. 40v-42.

Omnibus peccatoribus..., dans Florence, *Laur.* Plut. XVIII, cod. 24, f. 197-198 ; Valère (Sion), Homiliaire-légendier, f. 122v-124 (cfr p. 470, n. 2).

Mais on découvre, hors des homiliaires grenoblois, en particulier dans les manuscrits florentins que nous venons de citer, d'autres fragments de commentaires sur Matthieu, attribués à tort à saint Jean Chrysostome, et qui ne font pas partie d'œuvres déjà connues et identifiées. Avant d'entreprendre une étude critique des inédits de Grenoble, il ne sera pas inutile d'énumérer certains de ces fragments afin de les leur comparer. Jusqu'alors nous en avons repéré cinq, l'un inédit, les quatre autres édités à plusieurs reprises dans les anciennes éditions latines de Chrysostome :

(sur Mt II, 1-12) *Hoc futurum et Esaias ante praedixit ... adorando scilicet filium Dei, Dominum et salvatorem nostrum, qui est benedictus in s. s.* (Jean Chrysostome, *Opera*, Venise, 1503, f. 58v-59v ; Paris, 1543, t. II, f. 243v-244). Au jour de l'Épiphanie, dans les manuscrits de Florence, *Laur.* Plut. XVII, cod. 38, f. 85-86 (sous le nom d'Ambroise) ; Plut. XVII, cod. 40, f. 75-76v (sans titre) et Plut. XVII, cod. 42, f. 74v-76v (attribué à Jean Chrysostome).

(sur Mt II, 13-18) *Hunc ergo puerum accipere iussus est ... mori pro Christo meruerunt, Domino ac salvatore nostro, cui laus et gloria in s. s.* (Édition de Paris, 1543, t. II, f. 244r-v). Au jour de la fête des saints Innocents, dans les manuscrits : Verceil, cod. VIII, f. 83-84 ; Florence, *Laur.* Plut. XVII, cod. 38, f. 76r-v (sous le nom d'Ambroise) ; Florence, *Laur.* Plut. XVII, cod. 40, f. 67r-v ; Plut. XVII, cod. 42, f. 62v-63.

(sur Mt II, 19-23) *In eo quod dixit angelus ... cum suis sanctis extinxit, unigenitus scilicet Dei filius, cui laus et gloria in s. s.* (Édition de Venise, 1503, f. 58 ; Paris, 1543, t. II, f. 245r). En la vigile de l'Épiphanie, dans les manuscrits : Verceil, cod. VIII, f. 106v-108 ; Florence, *Laur.* Plut. XVII, cod. 38, f. 82v-83 ; Florence, *Laur.* Plut. XVII, cod. 40, f. 73r-v ; Plut. XVII, cod. 42, f. 68r-v (en ces deux manuscrits, sans nom d'auteur).

(sur Mt IV, 1-11) *O incomparabilis Domini patientia ... nisi Domino et creatori suo unigenito Dei filio, cui laus et gloria in s. s.* (Édition de Venise, 1503, f. 59v-60v ; Paris, 1543, t. II, f. 245-246). Au premier dimanche de Carême, dans les manuscrits de Florence, *Laur.* Plut. XVII, cod. 40, f. 128v-130 ; *Laur.* Plut. XVII, cod. 42, f. 130-132 et *Aed.* 142, f. 32-34v [1].

1. Ces quatre pièces ont été reproduites dans la *Bibliotheca patrum concionatoria* de Fr. Combefis, Paris, 1662, t. I, p. 538-539, 442-443, 506-507 ; t. II, p. 154-156.

(sur Mt viii, 28-34) *Post sedatam igitur tempestatem... cotidie salvantur cui laus et gloria in s. s.*, dans l'unique manuscrit de Florence, *Laur.* Plut. XVII, cod. 40, f. 104v-105v, au IVe dimanche après l'Épiphanie. Ce texte sera reproduit ci-dessous, à la suite des trois inédits déjà mentionnés[1].

***

G = Grenoble 33, f. 1-3.
F = Florence, *Laur.* Plut. XVII, cod. 38, f. 44-45.
L = Florence, *Laur.* Plut. XVII, cod. 40, f. 40-42.

1. Hoc est ergo caeleste mysterium, hoc occultum et reconditum a saeculis sacramentum, quia de Spiritu sancto virgo concepit. Hunc ordinem dominicae incarnationis Lucas plenius manifestat; refert enim quemadmodum angelus ad Mariam venerit et salutaverit eam dicens : *Ave gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus*, et cum requireret ab eo quemadmodum fieret hoc quod ei annuntiabatur, quia virum non cognoverat, ait ad ipsam : *Spiritus sanctus superveniet in te et virtus Altissimi obumbrabit tibi. Ideo et quod nascetur ex te sanctum vocabitur Filius Dei.* Dignum enim erat ut sancta Maria, quae Dominum gloriae erat conceptura in utero, dehinc Spiritu sancto et virtute Altissimi illustraretur, ut sanctificato utero creatorem in se mundi susciperet. Et Matheus quidem vel Lucas a corporea Domini nativitate coeperunt, Iohannes autem a divina eius nativitate sumpsit exordium dicendo : *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nichil*, ut duplici mysterio et gemina quadam via et divinam et corpoream Domini nativitatem evangelistis ostendentibus cognosceremus. Utraque quidem nativitas Domini inenarrabilis, sed maxime illa quae de Patre est omnem modum et narrationis et ammirationis excedit. Corporea nativitas Christi in tempore est, divina nativitas eius ante tempora. Haec in saeculo, illa ante saecula. Haec ex virgine matre, illa ex Deo Patre. In corporea Domini nativitate et angeli et homines testes extiterunt, in illa divina eius nativitate nemo testis nisi Pater et Filius, quia nichil ante Patrem et Filium. Sed quia in divinitatis suae gloria Verbum Deus videri non poterat, assumpsit carnem visibilem ut divinitatem invisibilem demon-

1 *Praem.* Omelia lectionis eiusdem Iohannis os aurei *F* ; Omelia sancti Iohannis os aurei *L* ; Homelia lectionis eiusdem beati Iohannis episcopi *G* 1 ergo] *om. G* 5 Dominus ... mulieribus] et cetera quae sequuntur (secuntur *L*) *F L* 6 annuntiabatur] -tiaverat *L* 9 quae] quem *G* 10 Dominum] Deum *F* 2a *manu* in] *om. F L* dehinc] de *F L* 25 Deus] Dei *L*

1 cfr Éph iii, 9.
2 cfr Mt i, 18.
5 Lc i, 28.
7-9 Lc i, 35.
14-16 Jn i, 1-3.

1. Au cours de l'édition qui suit, nous avons signalé par un astérisque (*) les variantes qui pourraient représenter le texte authentique.

straret. Suscepit a nobis quod nostrum est, ut nobis quod suum est largiretur.

2. Cum ergo sancta Maria iuxta annunciationem angeli de sancto Spiritu concepisset, et gravida in utero appareret, sanctus Ioseph cui desponsata eadem virgo Maria fuerat, ignorans tanti secretum mysterii, voluit eam occulte dimittere. Hoc enim evangelista addidit : *Ioseph*, inquit, *cum esset vir iustus et nollet eam traducere voluit eam tacite dimittere.* Adulteram putabat quae etiam pregnans virgo manebat, corruptam existimabat quae mater virginitatis extiterat, et ream mortis credebat quae auctorem vitae conceperat. Vide tamen viri iusti propositum : Licet sanctam Mariam adulteram existimaret, non tamen eam disponebat offere damnationi, ne conscientiam suam sanguine alterius macularet. Nonnulli de nostris, cum redundent inmunditia, dimittunt uxores suas, aut innocentes damnare appetunt, aut de levi suspitione damnandas existimant, cum ipsi forte apud Deum obnoxii damnationi sint et rei divino iudicio teneantur. Et ideo bene apostolus ait : *Existimas autem o homo quoniam qui alium iudicas et facis illa quoniam tu effugies iudicium Dei?* Haec in transitu diximus propter quosdam insolentes qui solliciti sunt ad accusationem, faciles ad damnationem. Verum superfluum prope est aliquid de adulterio dicere ubi virginitas Mariæ predicatur.

3. Cum ergo sanctus Ioseph ignarus adhuc tanti mysterii voluisset Mariam occulte dimittere, monitus est per visum ab angelo dicente sibi : *Ioseph fili David ne timeas accipere Mariam coniugem tuam, quod enim ex ea nascetur de Spiritu sancto est.* Conscius redditur sanctus Ioseph de caelesti mysterio ne de Mariae virginitate secus aliud existimaret. Fas enim non erat ut de tanta virginitate iustus erraret. Redditur autem conscius ad hoc ut malum suspicionis excluderet, bonum sacramenti reciperet. Hoc enim dictum est ad illum : *Ne timeas accipere Mariam coniugem tuam, quod enim nascetur ex ea de Spiritu sancto est,* ut et coniugis integritatem et virginis partum agnosceret. Nec sane primo alii inter viros revelari oportebat tantum mysterium, quam Ioseph qui coniux Mariae deputabatur, et ipso nomine peccati obprobrium non habebat. Ioseph enim de hebreo in latinum sine obprobrio interpretatur. Adverte autem et in hoc ordine mysterium : Dudum diabolus primum Evam virginem allocutus est, deinde virum, ut eis verbum mortis infunderet ; hic angelus sanctus primo Mariam dehinc Ioseph alloquitur ut eis Verbum vitae revelet. Illic primo mulier electa est ad peccatum ; hic primo eligitur ad salutem. Illic vir per mulierem cecidit ; hic per virginem resurrexit. Ait ergo angelus ad Ioseph : *Ioseph fili David ne timeas accipere Mariam coniugem tuam, quod enim ex ea nascetur de Spiritu sancto est.*

29-30 spiritu sancto *F* 30 in] *om. F L* 38 ne] *add.* sanctam *F L* 39 dimittunt] *om.* G* 40 damnare] *om. G* 43 quoniam] *om.* G 2ª manu* 52-53 existimaret] estimaret *F* 58 alii] aliter *G* quam] quia *G* 59 et] ex *G* 61 mysterium] misterii *F L*

32-34 Mt I, 19.
42-44 Ro II, 3.
50-51 Mt I, 20.
60-61 cfr Gen XXX, 23.

4. Et addidit : *Pariet autem filium et vocabis nomen eius Ihesum. Hic salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* Hoc nomen Domini quo Ihesus ex utero virginis nuncupatur novum non est sed antiquum, Ihesus enim de hebreo in latinum salvator significatur. Quod nomen Deo proprie congruit qui ait per prophetam : *Iustus et salvator preter me non est.* Denique cum ipse Dominus per Esaiam de nativitatis suae ortu corporeo loqueretur ita ait : *Ex utero matris meae vocavit me nomine meo.* Suo utique non alieno, quia Ihesus vocatus est secundum carnem, id est salvator, qui erat salvator secundum divinitatem. Ihesus enim ut diximus salvator exprimitur. Hoc est quod ait per prophetam : *Ex utero matris meae vocavit me nomine meo.* Ut autem plenius nobis sacramentum suae incarnationis ostenderet addidit dicens : *Et posuit os meum ut gladium acutum et sicut sagittam electam pharetra texit me.* In sagitta divinitatem suam significans, in pharetra vero assumptum corpus ex virgine quo divinitas eius velamine carnis obtecta est. Hoc nomen suum Dominus quo Ihesus nuncupatus est antiquum sibi esse etiam in libro Exodi manifestat, cum ita loquitur ad Moysen de Ihesu filio Nave, qui in typo hoc ipsum nomen acceperat : *Mitto angelum meum ante faciem tuam ut obaudias ei et contempseris eum. Non enim subtrahet se quia nomen meum est super eum,* quia Uses filius Nave, qui dux post Moysen fuit, ad typum Domini in carnem venturi Ihesus ceperat nuncupari. Cum ergo dicitur ab angelo in presenti loco de Domino : *Pariet autem filium et vocabis nomen eius Ihesum,* incarnationis eius mysterium manifestatur, quia unus est Ihesus Verbum et caro, Filius Dei et filius hominis, non alius et alius, sed unus idemque qui de Patre natus est et qui ex virgine generatus. *Hic* ergo *salvum fecit,* vel facit, cotidie *populum suum* quem ydolis abstrahit, quem sanguine redemit et cui salutem aeternam promittit.

5. Et addidit evangelista : *Hoc autem,* inquit, *totum factum est ut impleretur quod dictum est a Domino per Ysaiam prophetam: Ecce virgo,* et infra, usque : *Nobiscum Deus.* Secundum praedicationem itaque prophetae virgo concipit, virgo parit propter mundi salutem. Vide et hic mysterium, vide eodem modo salutem mundo restitui quo dudum

---

70 hoc] *praem.* sed *F L* 71 quo] quod *F* 72 significatur] interpretatur *F* 75 ita] *om.* G* 81 pharetra] *add.* sua* *G* 83 quo] quod *F* 84 esse] *om. F* 88 subtrahet] -hit *G* uses] *G* Iosue *F L forte legendum Auses* 90 ergo] enim *F* 92 manifestatur] -stat *F L* 94 generatus] *add.* est *L* 95 ydolis] *praem.* de *G* 96 sanguine] *praem.* sancto *F L* 97 inquit] *om. G* 99 et infra ... Deus] *F G 1ª manu* (?) in utero habebit et pariet filium et vocabunt (vocabitur *L*) nomen eius Emmanuhel quod est interpretatum nobiscum Deus *L G 2ª manu* 100 concipit] concepit *G*

69-70 Mt 1, 21.

69-74 cfr Hilaire, *Comm. in Ps LXVI*, n. 4 (*P.L.* IX, col. 439) ; *Comm. in Ps CXVIII*, 11, n. 1 et *in Ps CXVIII*, 21, n. 7 (*P.L.* IX, col. 572 et 638).

73-74 cfr Is xliii, 11 et Os xiii, 4.

75-76 Is xlix, 1.

76-77 cfr Hilaire, *Comm. in Ps LXV*, n. 12 (*P.L.* IX, col. 429).

80-81 Is xlix, 2.

86-88 Ex xxiii, 20-21.

88-90 cfr Hilaire, *De mysteriis* II, 5 (éd. Brisson, p. 148).

97-99 Mt 1, 22-23.

obrepserat ruina peccati. Adam ex terra virgine figuratur, Filius Dei ex matre virgine nascitur. Illic virgo mortem concepit ; hic virgo vitam generavit. Illic per virginem ruit ; hic per virginem stetit. Illic ruina mortis, hic triumphus victoriae. Filium autem Dei ex virgine carnem sumpsisse, David quoque ostendit cum dicit : *Mater Syon dicet homo, homo factus est in ea et ipse fundavit eam Altissimus.* Hic matrem Syon sanctam Mariam significans quae mater est dominicae carnis, in qua filius Dei homo factus est, quia *Verbum caro factum est,* ut evangelista testatur. Sed huius ipsius carnis ipse fundator est quia ipse sibi corporeae nativitatis suae et auctor existit et creator. Et ideo addidit : *Et ipse fundavit eam Altissimus.* Hoc et Salomon ostendit cum dicit : *Sapientia edificavit sibi domum.* Quia Christus qui *Dei sapientia* est corpus sibi in utero virginis figuravit. Merito et cum sub mysterio incarnationis suae per David in psalmo Dominus loqueretur sic ait : *Ego autem sum vermis et non homo.* Non utique vermem se esse significans, sed sacramentum suae corporeae nativitatis ostendens. Quia sicuti vermis de terra sponte ac sine semine nascitur, ita Dominus sine semine viri de utero virginali processit. Nec sane dubitari potest psalmum illum proprie ad personam Domini pertinere cum in sequentibus psalmi illius evidenter ex persona Domini dicatur : *Diviserunt sibi vestimenta mea et super vestem meam miserunt sortem.* Alibi quoque per Esaiam virginem parituram sanctus Spiritus manifestat cum dicit : *Exiet virga de radice Iesse et flos de radice eius ascendet.* Virga de radice Iesse virgo Maria significabatur quae de stirpe Iesse per David originem ducit. De tribu enim David, ut evangelista vel apostolus manifestat, virgo Maria fuit, de qua flos humanae carnis in Christo surrexit. Haec virga est, quae in tabernaculo testimonii posita ad signum æternae memoriae novo et miro mysterio sine humore terrae fructum nucis germinavit. Per quod signum Aaron sacerdotium confirmatum est. Et illic ergo in virga Aaron Maria ostendebatur, quae vere sine humore terrae fructum suavissimum germinavit, quia sine semine viri filium edidit, qui verus fructus humanae salutis effectus est, adherens tamquam nux ligno passionis et fructum suum quadripertita evangelii predicatione distinguens, per quam et aeternum et verum sacerdotium aecclesiae confirmatum est. In virga autem singulari idcirco Maria cognoscitur, quia consortium viri nescivit. Quae virga idcirco sacerdotali scripta est

---

102 ex terra virgine] extra virginem *F* 103 virgine matre* *G* 104 illic (per)] *add.* vir* *F* hic] *add.* vir *F L* 105-106 virgine carnem sumpsisse] virginis carne sumptum *F L* 106 dicet homo] *add.* et *G* 2ª *manu* 107 homo factus est in ea] *om. G* 1ª *manu* 112 et (ipse)] *om. F* ostendit Salomon* *G* 114 sibi] *add.* domum* *G* utero] -rum* *F L* 120 sequentibus] -tia* *F L* 122 et super ... sortem] et reliqua usque partem* *F L* 124 virga] virgo *F* 133 effectus] affectus *F* 135 et verum et aeternum* *F L* 137 virga] virgo *F L*

106-107 Ps LXXXVI, 5.
109 Jn I, 14.
113 Prov IX, 1.
113 cfr I Cor I, 14.
116 Ps XXI, 7.
121-122 Ps XXI, 19.
123-124 Is XI, 1.
127 cfr Nbr XVII.

nomine, quia sancta Maria ut superius demonstravimus non solum de regali genere, sed et de origine sacerdotali descendit.

6. In qua vere novum et mirum signum ostensum est, quod numquam a saeculo fuit : virginis partus, novitas salvatoris, infantia creatoris. Nascitur ex virgine qui ante de Patre natus extiterat ; creatur secundum carnem in utero qui angelos et universa creaverat ; homo videtur qui Deus est ; infans conspicitur qui Dominus gloriae est ; pusillus apparet in corpore qui sublimis est in maiestate ; et maternis portatur brachiis qui totum mundum portat et saeculum. Ideo denique Deum hunc esse qui ex virgine natus est iuxta propheticum testimonium evangelista declarat dicendo : *Et vocabunt nomen eius Emmanuhel quod interpretatur nobiscum Deus.* Obmutescat itaque omnis impietas, quae Filium Dei Deum esse aut negat aut nescit, cum Deum esse qui ex virgine natus est et prophetico et evangelico testimonio declaretur. Quod quidem possemus innumeris testimoniis approbare, sed loco suo tractatus iste servandus est. Sufficiat Dominum ac salvatorem nostrum etiam in ipsa corporea nativitate Deum evidenter ostensum, dicente propheta: *Et vocabunt nomen eius Emmanuhel quod interpretatur nobiscum Deus.* Cui est gloria et laus in secula seculorum. Amen.

G = Grenoble 32, f. 187v-189.

1. Redeunti Domino de terra Gerasenorum et venienti in civitatem suam, offertur paraliticus in lecto iacens, qui secundum offerentium fidem curatur a Domino. Dicit enim illi : *Constans esto, fili, remissa sunt tibi peccata tua.* In huius paralitici cura salvator noster Deum se ⟨esse⟩ et salutem operando et peccata dimittendo demonstrat. Non solum enim paralitico huic reddit corporis sanitatem, sed superdicit : *Remissa sunt tibi peccata.* Quod cum quidam de scribis audientes intra se murmurarent dicentes : *Quis potest peccata dimittere nisi solus Deus?* tunc Dominus ut infidelitatem eorum argueret, divinae naturae suae virtutem qua secreta cordium intuebatur ostendit, dicens ad illos : *Quid cogitatis mala in cordibus vestris?* In quo perfidi scribae intelligere utique debuerunt non alium posse secretas cordium cogitationes inspicere, nisi eum qui ad Samuelem fuerat ante locutus dicendo : *Non sicut homo ita Deus videbit. Nam homo videt in facie, Deus autem videt in corde.* Et de quo scriptum in psalmo est : *Scrutans corda et renes Deus,* et de quo Ysaias testatur dicens : *Per multam maiestatem et potestatem virtutis, nichil te latet,* de quo et Iheremias ait : *Domine probans iustum, intelligens renes et corda.* Unde non immerito Dominus ut se esse de quo haec scripta erant ostenderet, in appocalipsi ita testatus est dicens :

145-146 maternis p. brachiis] manibus maternis portatur* *F L* 148 eius] *add.* hoc* *F L* 151 (est) et] qui *F* declaretur] -ratur* *F L* 153-156 sufficiat ... amen] *om. G* 156 gloria et laus] honor et gloria *F*
5 esse] *om. G*

1-3 cfr Mt ix, 1-2.
3-4 Mt ix, 2.
8 Mc ii, 7 et Lc v, 21.
10-11 Mt ix, 4.
13-14 I Rg xvi, 7.
15 Ps vii, 10.
16-17 Is xl, 26.
17-18 Jer xi, 20.

Et scient omnes aecclesiae quia ego eram qui scrutor renes et corda. Itaque quia in eo quod dixerat Dominus paralitico : *Remissa sunt tibi peccata,* infideles scribae blasphemasse Deum putabant dicentes : *Quis potest dimittere peccata nisi solus Deus?* ad confutandam infidelitatem illorum, Dominus id quod maius est hisdem voluit manifestare dicendo : *Quid cogitatis mala in cordibus vestris?* ut divinae naturae suae virtutem non solum peccata remittendo, sed etiam secreta cordium enarrando evidenter ostenderet, quia cogitationes cordis scire Deo soli sit proprium ac peculiare.

2. Ut autem incredulos atque impios scribas Dominus plenius confutaret, ait paralitico : *Surge, tolle lectum tuum et vade in domum tuam. Et surrexit,* inquit, *et abiit in domum suam,* ut nemo iam dubitaret eum paralitico dimisisse peccata qui eundem paraliticum verbo divinae potestatis sublato grabato ambulare precepit. Unde scribarum infidelitas dum Domino adversatur testimonium reddit veritati et Deum esse Dei Filium dum negat confitetur. Dicunt enim : *Quis potest dimittere peccata nisi solus Deus?* Et idcirco Dominus ut manifestaret se paralitico dimisisse peccata, etiam reddita corporis sanitate signum divinae virtutis ostendit, ut vel hoc signo impii scribae convicti et paralitico crederent dimissa peccata, et Christum Dominum ac Deum esse cognoscerent quem negabant. Et scribae quidem, licet Dei Filium ignorent, tamen qui potest peccata dimittere Deum esse non nesciunt. Unde advertere debemus in qua impietate hereticus teneatur, qui Filium Dei peccata quidem remittere confitetur, Deum tamen ausus est denegare, cum Deum esse qui peccata remittit etiam ipsi qui denegant fateantur.

3. Ait ergo Dominus paralitico : *Surge, tolle lectum tuum et vade in domum tuam. Et surrexit et abiit in domum suam.* In quo impletum ex parte intelligimus id quod Ysaias in adventu Domini futurum ante testatus est dicens : *Convalescite manus dimissae et genua debilia convalescite, ne timete. Ecce Deus noster iudicium retribuet. Ipse veniet et salvos nos faciet.* De quo et David in psalmo testatus est dicens : *Vox Domini in virtute, vox Domini in magnificentia, vox Domini confringentis cedros.* Haec utique vox Domini in virtute et in magnificentia intelligitur, quia dissolutum iam paralitici corpus sanitati pristinae reddens, caedros confregit, id est scribas et phariseos qui superbia mentis elati, signo virtutis dominicae confringuntur.

4. Sed quia haec ipsa Domini gesta spiritalium in se rerum continent rationem, cuius typum paraliticus iste gerat debemus advertere. Figuram namque in eo populi gentilium praeostensam esse cognoscimus, qui peccatis gravibus animo dissolutus, quasi quadam insanabili infirmitate plagatus, in quatuor angulis mundi istius, velut in lecto iacebat. Pro hac ergo paralitici salute, id est populi gentilis, vel certe Adae qui auctor humani generis esse cognoscitur, reprobata infidelitate Iudaeorum, angeli atque omnes sancti exoratores apud Deum extiterunt. A quibus ex quatuor partibus terrae, velut de grabato, Domino et salva-

---

20 Ap II, 23.
30-31 Mt IX, 6-7.
48-50 Is XXXV, 3-4.
50-51 Ps XXVIII, 4-5.
57-67 cfr Hilaire, *Comm. in Mt.* VIII, 5 (*P.L.* IX, col. 960 B-C).
60, 63-64 cfr Mc II, 3.

tori nostro curandus offertur. Quorum fidem considerans Dominus qui ad salutem humani generis venerat, caelestem sanitatem Adae vel populo universarum gentium largiri dignatus est. Unde et in eo paralitico cui remissa sunt peccata sua id ostensum est, quia populus gentium qui gravi valitudine peccatorum laborabat, data sibi remissione per medicinam caelestem, integram et perfectam sanitatem secundum corpus et animam aeternae salutis acceperit. Cui non inmerito post remissionem peccatorum reddita salute iam dicitur : *Redi in domum tuam*, id est in domum paradisi, de qua Adam iamdudum expulsus fuerat, qui huius infirmitatis auctor extiterat.

5. Et merito sequitur : *Hoc viso, turbae timuerunt et magnificabant Deum qui tantam potestatem dedit hominibus.* Magnificatur enim Deus qui vel apostolis suis potestatem remittendi peccata donavit, vel hominibus tantam gratiam concessit ut post remissionem peccatorum per meritum fidei atque iustitiae potestatem accipiant ad paradisum redeundi per virtutem et gratiam Domini et salvatoris nostri qui est benedictus Deus in secula seculorum. Amen.

G = Grenoble 33, f. 165ᵛ-167.
F = Florence, *Laur.* Plut. XVIII, cod. 24, f. 197-198.

1. Omnibus peccatoribus in se credentibus salutem Dominus donaturus, primo Matheum ex publicano sponte dignatur eligere. In quo dignationis suae munus et nostrae salutis praecessit exemplum, ut sciremus unumquemque ex peccatoribus a Deo eligendum esse et ad salutis aeternae posse gratiam pervenire, si religiosus animus ac mens devota non desit. Sponte denique a Deo Matheus eligitur, qui quamvis esset actu seculi ac mundi necessitatibus obligatus, tamen pro religiosa mentis suae devotione eligi meretur a Domino, [*Sequere me*] ab eo utique qui divinae naturae suae virtute occulta cordis novit. Ex sequentibus denique cognoscimus hunc Matheum non ex personae acceptione a Domino sed ex merito fidei ac devotionis electum. Statim namque ut dictum est illi a Domino : *Sequere me*, non moratur, non tardat, sed mox *surgens secutus est eum.* Superius scribae et doctores legis in tanti operis admiratione non solum non crediderunt, sed insuper inter ipsa opera divina velut reum blasphemiae Dominum arguebant dicentes : *Hic blasphemat.* Matheus vero iste solam vocem Domini audiens, statim *secutus est eum.* In quo se et fidelem Deo et Abrahae filium esse simili exemplo vocem Domini sequendo probavit. Unde statim exemplo

---

1 *Praem.* Omelia lectionis eiuidem sancti Iohannis Os aurei *F* ; Homilia lectionis eiusdem beati Iohannis episcopi *G* 4 sciremus] sciretur* *G* 8 sequere me] *delenda videntur* 10 non] *add.* tantum* *G* 11 devotionis] devotione *F*

68-74 cfr Hilaire, *Comm. in Mt.* viii, 7 (*P.L.* IX, col. 961 B).
75-76 Mt ix, 8.
12-13 Mt ix, 9.
16 Mt ix, 5.

Abrahae et hospitio Dominum recipit et convivium exhibet, ut vere per omnia dignus Abrahae filius nosceretur.

2. Post comprobatam igitur fidem Mathei, qui unus ex publicanis fuit, merito iam cum Domino in convivio peccatores et publicani recumbunt. Hoc enim sequitur : *Et factum est*, inquit, *recumbente eo in domo, ecce multi publicani et peccatores recumbebant cum Ihesu et cum discipulis suis*. Sed phariseis invidentibus ac dicentibus cur Dominus cum publicanis ederet, ait Dominus : *Non est*, inquit, *opus sanis medicus, sed male habentibus*. In quo se verum ac caelestem medicum ostendit, qui ad sananda humani generis vulnera venerat, et scribarum infidelitatem arguit, qui cum in gravi infirmitate peccati iacerent, superbia mentis inflati, sanos se esse putabant, non retinentes dictum Salomonis : *Quis gloriabitur castum se habere cor vel mundum se esse a peccatis?* vel dictum Iob qui ait : *Quis mundus erit a sorde, nec si unius diei fuerit vita eius?* Ob quod nec medicinae caelestis auctorem suscipere vel cognoscere voluerunt, de quo David testatus fuerat inter caetera dicens : *Qui propitius sit iniquitatibus tuis, qui sanat omnes langores tuos*. Hunc medicum honorandum esse etiam per Salomonem sanctus Spiritus hortatur dicens : *Honora medicum ante diem necessitatis*. Et cum medicum istum ante diem necessitatis Salomon honorandum esse praeceperit, scribae et pharisei increduli nec praesenti tempore, cum tanta signa viderent, medicinae caelestis largitorem honorare vel cognoscere voluerunt, ob quod nec curam salutis accipere meruerunt. Et ideo ait Dominus : *Non est opus sanis medicus, sed male habentibus*, ostendens non mereri eos sanitatem caelestem consequi, qui sanos se, id est iustos, esse putantes, medicinam Domini respuissent, sed eos qui infirmitatem suam, hoc est peccata propria cognoscentes ac tota fide credentes, medelam caelestis gratiae quererent.

3. Hunc medicum sciens sanctus Iheremias a Iudeorum populo non requiri, arguens infidelitatem ipsius ita praemonuit dicens : *Numquid resina non est in Galaad aut medicus non est ibi? Quare non ascendit sanitas plebi meae?* Quo dicto istum increpat populum qui medicinae caelestis auctorem contemnens, vulneratus peccatis, sanitatem accipere noluit. Sed cum medicinae etiam caelesti multas esse necessarias species invenerimus, querendum est cur ad totius populi sanitatem resinae tantum fecerit mentionem dicendo : *Numquid resina non est in Galaad aut medicus non est ibi? Quare non ascendit sanitas plebi meae?* Unde advertendum est quae resina sit quae sola tantum praestare possit populo sanitatem. Secundum exemplum terrenum resinam non aliunde

---

23 inquit] *om. G* 29 in] *om. F* 30 se] *om. F* 33 nec] ne *G* 35 langores] languores *F* 40 ob] hoc *F* 43 putantes] putant *G* 44 respuissent] respuentes *G* 50 istum] *om.* G* 51 sanitatem] *add.* salutis* *F*

23-25 Mt ix, 10.
26-27 Mt ix, 12.
30-31 Prov xx, 9.
32 Iob xv, 14.
34-35 Ps cii, 3.
37 Eccli xxxviii, 1.
54-55 Jer viii, 22.

quam de ligno esse cognoscimus. In cuius significatione manifeste medicinam crucis intelligimus demonstratam, per quam vere sanitas aeterna generi humano donata est. Cuius resinae medicinam, quoniam Iudeorum populus accipere noluit, in perpetua infirmitate peccati remansit. Et ideo improperatum est illi a Domino per prophetam dicendo : *Numquid resina non est in Galaad aut medicus non est ibi? Quare non ascendit sanitas plebi meae?* Quia ille medicus qui de caelo descendit, vulnera humani generis crucis suae medicina sanavit. Denique et hanc resinam in Galaad esse sermo propheticus retulit, id est in terra Iudea, quia illic salutarem crucem Dominus pro mundi salute suscepit.

4. Quapropter arguit illos Dominus dicens : *Euntes discite quid est: Misericordiam volo quam sacrificium.* Scribae et pharisei omnia peccata sua putabant sacrificiis legis posse deleri. Et ideo Dominus misericordiam sacrificio praetulit, ut manifeste ostenderet non per sacrificia legis sed per opera misericordiae peccatorum delicta posse purgari. Secundum quod alio in loco idem Dominus manifestavit cum eosdem phariseos argueret dicendo : *Verum date elymosinam et ecce munda sunt vobis omnia.* Hoc est ergo quod Dominus ait ad illos dicens : *Discite quid est: Misericordiam volo quam sacrificium.* Et secutus ait : *Non enim veni vocare iustos sed peccatores.* Nunquid Dominus qui ad hoc venerat ut ex peccatoribus iustos efficeret, iustos poterat reprobare? Non utique, sed adversum phariseos et scribas hic loquitur qui, contempto opere misericordiae vel potius misericordiae ipsius auctore, quia quaedam non necessaria legis onera observabant et sacrificia pecudum offerebant, in tantum se iustos esse putabant, ut ipsum Dominum auctorem caelestis iustitiae refutarent. Quorum simulata et falsa iustitia reprobata, Dominus non immerito peccatores in se credentes vocavit ad gratiam.

5. Secundum allegoricam vel mysticam rationem, domus Mathei mens eius intelligitur, quam per fidem gratiae suae Christus ingressus est, in qua vere recubuisse cognoscitur, quia hic idem Matheus esse conscriptor huius evangelii meruit, in quo de gestis ac virtute Domini caeleste convivium non solum Domino ac discipulis eius exhibet, sed omnibus credentibus qui ex publicanis et peccatoribus venientes ad cognitionem Christi sociari tanto convivio meruerunt. Vel certe domus Mathei aecclesia quae ex publicanis ac peccatoribus collecta est potest intelligi, in qua fidei ac praedicationis suae convivium idem Matheus omnibus credentibus exhibet, recumbente in ea Domino cum discipulis suis.

---

58 significatione] -nem* *F* 59 aeterna] salutis aeternae* *F* 62 Domino] Deo *F* 69 quam] et non *F* 73 eosdem] eos *F* 74-75 munda s. v. omnia] omnia munda sunt vobis* *F* 76 quam] et non *F* 80 misericordiae i. auctore] -dia ipsius auctoris *G* 92 sociari] satiari *G* 93 ac] et* *F*

68-69 Mt IX, 13.
74-75 Lc XI, 41.
75-77 Mt IX, 13.
86-92 cfr Hilaire, *Comm. in Mt.* IX, 2 (*P.L.* IX, col. 962 B-C).

F = Florence, *Laur.* Plut. XVII, cod. 40, f. 104v-105v.

1. Post sedatam igitur tempestatem, maris tranquillitate reddita, Dominus in regionem Gerasenorum homines a daemoniis liberare advenit, et conveniens sane Domini hic ordo gestorum est ut post increpatos ventos etiam inmundi spiritus pellerentur. Illic venti increpati creatorem ac dominum tantae virtutis agnoscunt ; hic deterriti daemones Dei Filium clamoribus profitentur dicentes : *Quid nobis et tibi, Fili Dei, venisti ante tempus torquere nos?* A daemoniis igitur verae confessionis vocem divinae potestatis virtus exegit. Acti namque poena divini iudicii diem et Christum Dominum nostrum et Dei Filium iudicem confitentur. Sed quaerendum est, cum superius daemonium princeps ad temptandum Dominum quasi ignarus accesserit dicens : *Si Filius Dei es,* unde nunc his daemoniis de Filio Dei sit tam manifesta professio. Non enim dicunt, ut ille iamdudum dixerat : *Si Filius Dei es ;* sed quid dicunt, immo potius quid proclamant? *Quid nobis et tibi, Ihesu Fili Dei, venisti ante tempus torquere nos?* Sed non inmerito viderant enim iam in temptatione Domini principem suum fuisse devictum ; viderant etiam diversa signa divinae virtutis a Domino gesta, per quae edocti ipsum esse Dei Filium iam ignorare non poterant. Et merito proclamant dicentes : *Quid nobis et tibi, Ihesu fili Dei, venisti ante tempus torquere nos?*

2. Cum ante tempus torqueri se dicunt, manifeste et futurum iudicium et ipsum esse iudicem confitentur, a quo sciunt se in perpetuam poenam gehennae esse damnandos. Et cum daemonum haec sit de Dei Filio tam manifesta professio, quae impietas Iudaeorum est, vel quae haereticorum tanta dementia negare Dei Filium velle, quem daemones negare non possunt ! Nonne iusto iudicio omnes divini nominis negatores in futuro iudicio non iam prophetis vel evangelicis vocibus sed ipsa confessione daemonum dampnabuntur? Nullam enim iam ignorandi veniam †verebuntur† negando Dei Filium quem auctores negationis ipsius non negaverunt. Et dignum est sane tantae impietatis auctores non iam divinis virtutibus sed daemonum ore convinci dicentium : *Quid nobis et tibi, Ihesu Fili Dei, venisti ante tempus torquere nos?*

3. Hanc autem daemonum poenam, in qua torqueri se ante tempus iudicii profitentur, David in psalmo ostenderat dicendo : *Inclina Domine caelum et descende, tange montes et fumigabunt,* hos ipsos montes significans, id est daemones qui ob magnitudinem malitiae suae et enormitatem peccatorum montes saepissime nuncupantur. Huiusmodi ergo montes non ardere sed fumare testatus est, id ipsum significans quod ante ardorem ignis illius aeterni per adventum dominicae humilitatis prius essent urendi. Tunc enim Dominus inclinasse caelum et descendisse cognoscitur cum causa salutis humanae de caelo descendens corpus ex

---

1 *Praem.* Omilia Iohannis hos aurei *F* tranquillitate] -tatem *F* 3 ut] vel *F* 7 verae] vere *F* 13 (quid) dicunt] dicuntur *F* 14 proclamant] -mat *F* 28 †verebuntur†] *corruptum videtur* 35 magnitudinem] -dine *F* 35-36 enormitatem] inorbitate *F*

1-3 cfr Mt viii, 23-28.
6-7 Mt viii, 29.
11 Mt iv, 3.
33-34 Ps cxliii, 5.

virgine sancta suscipit. Sed illud considerandum est quod ait : *Inclina caelum et descende*, ut manifeste immensitatem divinitatis eius ostenderet, qui quamvis ad suscipiendam carnem infirmitatis humanae Dominus de caelo descenderit, tamen intra eum erat caelum. Et cum descendit non enim aberat a caelo licet maneret in terra, secundum quod ipse Dominus in evangelio manifestavit dicens : *Nemo ascendit in caelum nisi qui descendit de caelo, filius hominis qui est in caelo.*

4. Haec ergo primum secundum litteram intellegenda sunt. Secundum allegoricam vero rationem duo isti daemoniaci qui in terra Gerasenorum, id est in terra gentilium, Domino occurrerunt, habent figuram duorum populorum, sive eorum qui de Cham et Iafeth, id est de duobus filiis Noe descenderant, quia de Sem primitivo filio Noe Iudaeorum populum originem trahit, sive certe Iudaeorum atque omnium gentilium qui in errore hydolatriae captivi a diabolo tenebantur, onerati catenis criminum et compedibus peccatorum, qui non in civitate manebant, id est in ea conversatione in qua lex erat et precepta divina, sed in monumentis, hoc est ydolorum cultura, colendo memorias regum vel simulacra hominum mortuorum. Ad hos igitur salvandos de Iudea in regione Gerasenorum descendit, id est per assumptum corpus ex Maria virgine, Gerasenorum terram, hoc est mundum istum, inlustrare dignatus est, ut hos daemoniacos, id est populos, de vinculis captivitatis diabolicae liberaret, ille scilicet de quo David in psalmo testatus fuerat dicens : *Dominus de caelo in terram aspexit, ut audiret gemitum vinculatorum ut solvat filios interemptorum.* Sed antequam hos daemoniacos Dominus liberaret, ut superius memoratum est, per mare venit et tempestatem patitur et somnium sustinet et discipuli periclitantur. In quo id ostensum est, aliter his duobus populis salutem donari non posse, nisi prius Dominus per hoc mare saeculi veniens tempestatem persecutionis iudaicae pateretur et somnium mortis sustineret, periclitantibus discipulis qui in somno dominicae passionis usque ad tantam †fortitudinem† pervenerunt ut etiam sanctus Petrus primus apostolorum ter negare Dominus cogeretur.

5. In porcis vero in quibus daemones fugati sunt infidelium et inmundorum hominum figura monstrata est, qui iuxta mare pascentes, hoc est ⟨in⟩ saeculi peccata viventes, dignam se habitationem daemoniis praebent. Huiusmodi igitur in hoc saeculi mare, id est in erroris profundo obtenti, a daemoniis variis peccatorum desideriis suffocantur. In pastoribus autem porcorum qui viso signo divinae virtutis fugerunt nuntiantes in civitate quae gesta sunt, ita ut rogarent Dominum ut

---

45 enim] *forte delendum* 49-50 gerasenorum] gerese- *F* 54 onerati] honeratis *F* 60 terram] terra *F* 63 gemitum] *F cor. eadem manu* gemitus *F* 1ª *lectio* 70 †fortitudinem†] *corruptum videtur, forte leg.* tentationem 75 in] *om. F* 77 obtenti] optenti *F*

46-47 Jn iii, 13.
50-62 cfr Hilaire, *Comm. in Mt.* viii, 4 (*P.L.* IX, col. 959-960) et Ambroise, *Expos. in Lc.* vi, 44 (*C.C.* XIV, p. 189).
54-55 cfr Lc viii, 29, 27.
63-64 Ps ci, 20-21.
73 cfr Mt viii, 30-32.
77-79 cfr Mt viii, 33-34

discederet a finibus eorum, principum Iudeorum vel sacerdotum ydolorum typus ostensus est, qui hominibus immundis et infidelibus erroris et infidelitatis suae pabula ministrantes, eosdem velut porcos ad mortem perpetuam nutriunt. Cum, relicta perfidia synagogae vel ydolorum superstitione, credentes homines ad Filium Dei converti conspicerent, non solum signis divinis credere noluerunt, sed insuper excitati zelo malitiae salutarem dominicae humilitatis adventum a se miserrimi repulerunt. In quibus completum intelligimus id quod dictum in psalmo est : *Numquid cognoscentur in tenebris mirabilia tua aut iustitia tua in terra oblita?* Oblita plene terra quae post signa divina salutis auctorem non modo recipere noluit, sed etiam de finibus suis exire coegit.

6. Potest autem et aliter intellegi, quia multiplex intellectus spiritalis est, ut in duobus istis duos populos intellegamus, ut superius memoravimus, qui per fidem et gratiam Christi a vinculo daemonum liberati sunt. In porcos vero hereticos accipiamus ad quos pulsi de populis credentium transmigrasse noscuntur. In pastoribus vero pecorum auctores heresum ac doctores perfidiae qui hisdem hereticis quasi porcis viles et inmundas escas doctrinae pravissimae praebent, pascens eos non ad victum sed ad mortem. Tales enim a doctoribus suis non pane caelesti nec cibo vitae salutaris sed vilissima et inmunda perfidiae doctrina pascuntur. Unde et filius ille prodigus qui a patre acceptam portionis suae substantiam cum meretricibus vivendo luxuriose decoxerat, postea non pane vesci sed siliquis porcorum ventrem suum desiderabat implere, non animam sed ventrem, quia cibo perfidiae non anima reficitur ad salutem, sed corpus nutritur ad poenam.

7. In civitate autem illa de qua occurrerunt obviam Domino rogantes ut recederet a finibus eorum synagogae typus ostensus est, quae Dominum ac salvatorem [nostrum] humani generis nec visis virtutibus suscipere voluit. Et ideo ad civitatem regressus est, quia reprobatus a synagoga venit ad aecclesiam suam, quae proprie Christi civitas nuncupatur. Et tunc quidem Geraseni ut a finibus eorum discederet Dominum rogaverunt. Sed videamus ne forte et inter nos talis aliquis repperiatur, qui Dominum ac salvatorem mundi per infidelitatem mentis de finibus animorum suorum exire compellat, quia *Spiritus sanctus*, ut scriptum est, *disciplinae effugiet fictum et non habitet in corpore subdito peccatis.*

8. Sed cum sanctus Matheus et Marcus in hac regione Gerasenorum duos daemoniacos fuisse retulerunt, quaerendum est cur sanctissimus Lucas unius tantum fecerit mentionem, quem etiam nec vestimento indui et vinctum catenis et compedibus fuisse commemorat. Sed *ruptis*, inquit, *vinculis egebatur a daemonio in loca deserta.* A Matheo et Marco

---

84 superstitione] -nem *F* 100 doctrina] -nae *F* 107 nostrum] *delendum videtur* visis] visus *F* 108 civitatem] *forte addendum est* suam

---

88-89 Ps LXXXVII, 13.
100-103 cfr Lc XV, 11 sqq.
105-106 cfr Mt VIII, 34.
105-111 cfr HILAIRE, *Comm. in Mt.* VIII, 4 (*P.L.* IX, col. 960 B) et AMBROISE, *Expos. in Lc.* VI, 50 et 52 (*C.C.* XIV, p. 192).
108-109 cfr Mt IX, 1.
113-114 Sap I, 5 et 4.
115-116 cfr Mc V, 1-20.
116-118 cfr Lc VIII, 26-39.
118-119 Lc VIII, 29.

idcirco duorum memoria facta est, quia in his duobus daemoniacis utriusque populi Deo credentis typus ostensus est. A Luca vero ideo unius tantum memoria facta cognoscitur, quia idem Lucas iuxta legem scribens unius populi figuram, eius scilicet qui sub lege vivebat, ostendit, qui ruptis vinculis legis et doctrinae compedibus, de quibus Salomon retulit : *Compedes in pedibus stultorum doctrina eius vincula in manu dextra*, in deserto erroris a daemoniis agebatur. Ambo ergo daemoniaci isti de quibus Matheus retulit per gratiam Domini liberati sunt, quia ex utroque populo credentes Christo salvati sunt et cotidie salvantur, Cui laus et gloria in saeculo saeculorum. Amen.

Des huit fragments de commentaires sur le premier Évangile que nous avons rapprochés[1], peut-on déterminer l'auteur, ou les auteurs ? Ces textes, assez courts, offrent une base de comparaison étroite, si bien que la solution proposée demeurera peut-être hypothétique. On peut cependant dès l'abord affirmer que l'attribution à saint Jean Chrysostome est manifestement erronée ; rien n'y rappelle le style ou les idées de celui-ci. La traduction latine de son commentaire sur Matthieu par Anianus permet d'ailleurs une comparaison verset par verset : pas la moindre ressemblance ne se révèle entre l'œuvre authentique de Chrysostome et les Homélies I-VIII. Mais d'autre part nous remarquons, à première vue, que les huit fragments présentent entre eux certaines affinités : mêmes tournures de phrases, mêmes principes d'exégèse. Il ne peut faire de doute, en particulier, que les commentaires de Mt IX, 1-8 et IX, 9-13 ne soient d'une même main. L'unité littéraire de l'ensemble apparaîtra plus fortement, nous l'espérons, après l'étude de détail qui va suivre. Dans cette enquête nous demanderons une hypothèse de recherche à la critique externe, hypothèse que nous contrôlerons ensuite par la critique interne.

---

127 isti] *add.* daemoniacae *F* 128 Christo] *praemittendum est forte* a

---

125-126 Eccli XXI, 22.

---

1. En vue de faciliter les citations, nous désignerons ces textes à l'aide des sigles suivants :

H. I = *Hoc est ergo caeleste mysterium...*
H. II = *Hoc futurum et Esaias...*
H. III = *Hunc ergo puerum...*
H. IV = *In eo quod dixit angelus...*
H. V = *O incomparabilis Domini patientia...*
H. VI = *Post sedatam igitur tempestatem...*
H. VII = *Redeunti Domino...*
H. VIII = *Omnibus peccatoribus...*

LES DONNÉES DE LA CRITIQUE EXTERNE

Recherchons tout d'abord dans les homiliaires signalés quelles sont les pièces qui ont été placées sous le nom de saint Jean Chrysostome, et très spécialement celles qui ont pu être tirées d'un commentaire sur Saint-Matthieu. Cet examen pourra peut-être nous orienter vers une solution.

1. L'HOMILIAIRE CARTUSIEN

Ainsi qu'il l'a été indiqué plus haut, les homiliaires cartusiens contiennent deux passages de l'*Opus imperfectum in Matheum* et trois extraits de Chromace d'Aquilée, en sus des Homélies I, VII et VIII.

2. L'HOMILIAIRE DE VERCEIL

L'homiliaire de Verceil attribue dix lectures à saint Jean Chrysostome. Six d'entre elles forment un tout littéraire distinct : les six homélies qui commentent l'Ancien Testament et qui proviennent de l'homiliaire de Paul Diacre (nº 54, 56, 58, 66, 72 et 77 du manuscrit de Verceil). On lit au début du volume (nº 1), la fin de l'homélie *De turture*, 35e des 38 homélies latines attribuées à Chrysostome[1], puis aussitôt après (nº 2), l'homélie 37 de l'*Opus imperfectum*, lecture tirée de l'homiliaire de Paul Diacre.

Trois textes enfin commentent l'Évangile de saint Matthieu : Les homélies III et IV (nº 26 et 35) et les *Tractatus* I-II de Chromace (bloqués pour former le nº 47).

3. HOMILIAIRES CONSERVÉS A FLORENCE

Florence, *Laur.* Plut. XVII, cod. 40 (XIe siècle), homiliaire d'un type original, couvrant la période qui s'étend de l'Avent au jeudi après Pâques[2].

Signalons d'abord les textes placés sous le nom de Jean Chrysostome, qui ne sont pas des commentaires sur l'Évangile de Matthieu :

---

1. Cette collection a été étudiée par A. Wilmart, dans *The Journal of theological Studies* XIX (1918), p. 305-327. L'homélie *De turture* n'est pas authentique.

2. Les homiliaires de Florence ont été parfaitement analysés par A. M. Bandini, dans le *Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, Florence, t. I, 1774 et *Supplementum*, t. I, 1791.

f. 156-158, 158v-159v : L'homélie *De muliere chananea*, dans la traduction réalisée par Laurent de « Novae »[1].

f. 173v-176 : Homélie *De Lazaro et divite* (sur Lc XVI, 19), œuvre de saint Jérôme (22e de la collection des 38 homélies).

f. 273-277 : *Hodierna die Dominus noster pependit in cruce...* Œuvre authentique de Chrysostome (*P.L.* XXXIX, col. 2047 ; traduction différente de celle que l'on trouve au nº 11 de la collection des 38 homélies).

L'*Opus imperfectum in Matheum* a fourni dix textes. Chromace d'Aquilée, deux autres :

f. 119-120 : *Eadem die* (id est : *Feria IV, in caput ieiunii*) (sur Mt VI, 16-21), *Omelia Iohannis os aurei. Sicut in superioribus praeceptis...* (*Tract.* XV-XVI, *C.C.* IX, p. 435-439).

f. 122v-123v : *Feria VI* (après la Quinquagésime) (sur Mt V, 43-VI, 8), *Omelia lectionis eiusdem ex tractatu Iohannis os aurei. Per omnia vult nos Dominus...* (*Tract.* XII-XIII, *C.C.* IX, p. 425-429).

Rappelons enfin les six textes déjà signalés :

f. 40v-42 : *Unde supra* (id est : *In vigilia natalis Domini*), *Omelia sancti Iohannis os aurei. Hoc est ergo caeleste mysterium...* = H. I.

f. 67r-v : *Natale Innocentium. Omelia sancti Iohannis os aurei. Hunc ergo puerum...* = H. III.

f. 73r-v : *In vigilia epyphaniae Domini* (sans nom d'auteur). *In eo quod dicit...* = H. IV.

f. 75-76v : (sans titre ni auteur) *Hoc futurum et Esaias...* = H. II.

f. 104v-105v : *Unde supra* (id est : *Dominica IV post epiphaniam*). *Omilia Iohannis hos aurei. Post sedatam...* = H. VI.

f. 128v-130 : *Eadem die* (id est : *Dominica I in quadragesima*). *Omelia sancti Iohannis os aurei. S incomparabilis...* = H. V.

Florence, *Laur.* Plut. XVII, cod. 42 (XIe siècle), homiliaire proche du précédent[2] ; il va de l'Avent au samedi saint.

On y lit les homélies *De muliere chananea* et *De Lazaro et divite*, ainsi que douze extraits de l'*Opus imperfectum*, dont dix sont communs avec le cod. 40.

---

1. *P.L.* LXVI, col. 116-124. Cfr G. Morin, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* XXVI (1937), p. 307-309. Cette traduction est différente de celle de la 19e des 38 homélies latines étudiées par A. Wilmart, *op. cit.*, p. 318-319.

2. Bandini a relevé sur le dernier folio l'inscription : *Iste omelie sunt ecclesie Meden* (vel *Syden.*), inscription qui se retrouve sur le premier et l'avant-dernier folios du cod. 24 du Plut. XVIII. M. le Directeur de la Bibliothèque Laurentienne a bien voulu nous dire que lui-même interprète l'abréviation par *Servadoris*, ce qui pourrait désigner l'église du Saint-Sauveur à Pistoia, dans le quartier de la Porte de Lucques.

Deux textes proviennent de Chromace :

f. 115-116v : *(feria IV, caput ieiunii), homilia eiusdem* (id est : *Ioannis os aurei*). *Sicut in superioribus praeceptis...*
f. 122-123v : *Feria VI. Homilia Ioannis os aurei. Per omnia vult...*

Et, comme dans le manuscrit précédent :

f. 62v-63 : *(In natale Innocentium.) Homilia ex tractatu Ioannis os aurei. Hunc ergo puerum...* = H. III.
f. 68r-v : *In vigilia epiphaniae* (sans nom d'auteur). *In eo quod...* = H. IV.
f. 74v-76v : *(In epiphania domini.) Homilia ex tractatu Ioannis os aurei. Hoc futurum...* = H. II.
f. 130-132 : *(Dominica I in quadragesima.) Homilia lectionis eiusdem Ioannis os aurei. O incomparabilis...* = H. V.

Florence, *Laur.* Plut. XVII, cod. 38 (XIe siècle), homiliaire du même type que le cod. 40 (mais l'un n'a pas été directement copié sur l'autre), allant du temps de l'Avent au IVe dimanche de Carême. On y trouve douze extraits de l'*Opus imperfectum*, dont huit sont communs avec le cod. 40, et, comme dans ce manuscrit :

f. 152-155 : *De muliere chananea.*
f. 163v-166v : *De Lazaro et divite.*
f. 44-45v : *(In vigilia natalis domini.) Omelia lectionis eiusdem Iohannis os aurei. Hoc est ergo caeleste mysterium...* = H. I.
f. 76r-v : *(In nativitate s. innocentium.) Sermo sancti Ambrosii archiepiscopi. Hunc ergo puerum...* = H. III.
f. 82v-83 : *(In vigilia epiphaniae.) Omelia lectionis eiusdem ex tractatu Iohannis os aurei. In eo quod dixit angelus...* = H. IV.
f. 85-86v : *(In epiphania domini.) Sermo sancti Ambrosii episcopi. Hoc futurum et Esaias...* = H. II.

Florence, *Aed.* 142 (XIIe siècle), homiliaire du même type que les précédents, allant du début du Carême au samedi saint. Il contient, outre six extraits de l'*Opus imperfectum :*

f. 73v-78 : *De muliere chananea.*
f. 219-225 : *Hodierna die dominus noster...*
f. 21-22v : *(Feria VI.) Homilia beati Ioannis os aurei. Per omnia vult...* (Chromace, Tract. XII-XIII).
f. 32-34v : *(Dominica I in quadragesima.) Homilia Ioannis os aurei. O incomparabilis...* = H. V.

Florence, *Laur.* Plut. XVIII, cod. 24 (XIe siècle), *pars aestiva* d'un homiliaire comprenant successivement le temporal, le sanctoral — où l'on remarque au 18 novembre la fête de saint Frid-

gien, évêque de Lucques —, et le commun des saints. Vingt-trois homélies sur Matthieu y sont attribuées à Chrysostome ; l'*Opus imperfectum* en a fourni vingt et une. Des deux autres, l'une a été souvent imprimée, soit sous le nom de Chrysostome, soit sous celui de Maxime de Turin, soit sous celui de Pierre Chrysologue, à qui on doit en attribuer la paternité[1] :

> f. 131v-132v : (sur Mt ix, 1-7) *Christum in humanis actibus...* (*P.L.* LII, col. 339-342).

L'autre a déjà été signalée :

> f. 197-198 : *In natale sancti Mathei apostoli et evangelistae. Omelia lectionis eiusdem sancti Iohannis os aurei. Omnibus peccatoribus...* = H. VIII.

***

L'enquête ci-dessus nous propose clairement deux pistes de recherche et nous incite à faire porter notre attention soit du côté de l'*Opus imperfectum in Matheum*, soit du côté des *Tractatus in Matheum* de Chromace d'Aquilée.

1° L'*Opus imperfectum in Matheum*, quoique œuvre d'un arien fieffé dont le nom demeure irrésistiblement anonyme, a connu une large diffusion sous le nom de Jean Chrysostome. Le texte qui est parvenu jusqu'à nos jours ne constitue pas une explication suivie de tout le premier Évangile. Seul subsiste le commentaire de Mt i-viii, 27 ; x, 16-xi, 30 ; xii, 22-xiii, 13 ; xix, 1-xxv, 37. Nos homélies attribuées à Chrysostome proviendraient-elles des portions jusqu'ici inconnues de cette œuvre ? Ce ne peut être le cas pour les Homélies I à V, car le commentaire des quatre premiers chapitres de Saint-Mathieu est conservé dans l'*Opus imperfectum in Matheum ;* or ce texte ne présente aucune parenté avec les cinq Homélies. Les Homélies VI à VIII, qui portent sur Mt viii, 23-ix, 13, pourraient, il est vrai, combler une lacune de l'*Opus imperfectum*. Des recherches effectuées selon cette hypothèse sont demeurées totalement infructueuses : aucun argument de critique interne ne permet de rapprocher les Homélies VI-VIII de l'*Opus imperfectum*.

2° Reste à examiner la candidature de Chromace d'Aquilée. Rappelons les faits : alors que les *Tractatus* de Chromace ne sont conservés que dans de rares manuscrits — leur récent édi-

1. Cfr Dom R. Olivar, dans la *Revue bénédictine* LIX (1949), p. 118, n. 1.

teur[1] n'en connaissait qu'un seul, incomplet, — alors que la tradition manuscrite des Homélies I à VIII est elle-même fort peu fournie, il est remarquable que trois types d'homiliaires, sans parenté réciproque, utilisent certains *Tractatus* de Chromace et plusieurs des Homélies en question[2]. Ces trois homiliaires n'auraient-ils pas puisé, indépendamment l'un de l'autre, dans des manuscrits comprenant l'œuvre complète de Chromace d'Aquilée ?

Car on sait que les *Tractatus in Matheum* ne nous sont parvenus que d'une façon très incomplète. Il est en effet à croire que les *Tractatus* I-II (sur Mt III, 15-17) et III-XVII (sur Mt V, 1-VI, 24) ne constituent que des fragments d'une œuvre originellement plus vaste. Ce qu'implique la manière abrupte suivant laquelle débutent les *Tractatus* I et III ; ce que confirme le Décret de Gratien, qui cite des passages de Chromace dont on ne retrouve aucun parallèle exact dans les œuvres éditées[3].

On n'est pas sans savoir par ailleurs que l'œuvre de l'évêque d'Aquilée est souvent passée sous le nom de Chrysostome ; ainsi en va-t-il justement dans le Décret de Gratien, ainsi que dans les homiliaires de Grenoble, de Verceil et de Florence mentionnés ci-dessus. Pierre Vastel[4] a depuis longtemps signalé que les *Tractatus* XII-XIII et XV-XVI sont imprimés sous le nom de Chrysostome dans les anciennes éditions de ce Père de l'Église[5]. A ces témoins il est possible d'en joindre un autre : l'homiliaire manuscrit d'Einsiedeln, qui attribue à Chrysostome les *Tractatus* XV-XVI[6].

---

1. Dom A. Hoste, dont l'édition qu'il vient de procurer au *Corpus Christianorum* (*series latina*, t. IX, 1957) marque un net progrès sur les précédentes.

2. Les homiliaires cartusiens contiennent : Chromace, *Tract.* I-II et III ; H. I, VII et VIII.

Florence, *Laur.* Plut. XVII, cod. 40 contient : Chromace, *Tract.* XII-XIII, XV-XVI ; H. I, II, III, IV, V et VI.

Verceil, cod. VIII contient : Chromace, *Tract.* I-II ; H. III et IV.

3. Textes cités par A. Hoste dans son introduction (*C.C.* IX, p. 377).

4. Éditeur de l'ouvrage *Iohannis Nepotis Silvani Hierosolymorum patriarchae XLIV opera omnia, cum vindiciis*, Bruxelles, t. II, 1643, p. 422.

5. Par exemple, Venise, 1503, f. 60^{v}-61^{v}, 61^{v}-62^{v} ; Paris, 1543, t. II, f. 247^{v}-248^{v}, 249^{r-v} ; etc.

6. Manuscrit 42 d'Einsiedeln, X^{e} siècle (f. 193-195). La tradition manuscrite et imprimée des *Tractatus in Matheum* de Chromace d'Aquilée se trouve donc enrichie de nombreux témoins auxquels n'avait pu avoir accès dom A. Hoste. Pour en compléter la liste, on peut encore mentionner les *Tract.* I-II dans le manuscrit 23 de Grenoble (f. 86-88) ; le *Tract.* III dans les manuscrits de Grenoble 23 (f. 305^{v}-310), 22 (f. 269^{v}-273^{v}), 425 (f. 83-85), 677 (f. 219-225), 720 (55^{v}-57^{v}), et dans l'édition de l'homiliaire cartusien de 1562 (f. 134^{v}-137^{v}) ; les *Tract.* XII et XV-XVI dans la *Bibliotheca patrum concionatoria* de Fr. Combefis, Paris, 1662, t. II, p. 94-95 et 22-24.

Il faut enfin remarquer que les Homélies I à VIII viennent combler partiellement les lacunes jusqu'ici existantes dans l'œuvre de Chromace, ainsi que le montre le tableau suivant :

H. I	sur Mt I, 18-23
H. II	Mt II, 1-12
H. III	Mt II, 13-18
H. IV	Mt II, 19-23
Chromace, *Tract.* I-II	Mt III, 15-17
H, V	Mt IV, 1-11
Chromace, *Tract.* III-XVII	Mt V, 1-VI, 24
H. VI	Mt VIII, 28-34
H. VII	Mt IX, 1-8
H. VIII	Mt IX, 9-13

Nous avons donc là une piste à suivre. L'attribution de l'ensemble de ces pièces à Chromace d'Aquilée demeure toutefois jusqu'ici une simple présomption. Il convient de soumettre l'hypothèse au contrôle de la critique interne.

L'APPORT DE LA CRITIQUE INTERNE

I. LE GENRE LITTÉRAIRE

A la lecture des Homélies I-VIII, il appert qu'il s'agit d'extraits d'un commentaire suivi, et non d'homélies prononcées séparément devant un auditoire. Chacune débute *ex abrupto*[1] par l'explication du verset cité, et non par une *captatio benevolentiae* ou une présentation de l'ensemble de la lecture scripturaire, ainsi qu'il est d'usage dans l'exorde d'un sermon. Jamais l'auteur ne s'adresse à des auditeurs présents ; aucun de ces *Fratres karissimi* ou *dilectissimi* qui parsèment d'ordinaire les sermons[2].

Or les *Tractatus* de Chromace n'ont pas été davantage prononcés devant un public ; ils s'adressent eux aussi à des lecteurs (cfr *Tract.* V, 2).

---

1. Ceci est particulièrement net pour H. I, III et VI.

2. Quelques signes indiquent encore que chaque homélie ne forme pas un tout indépendant : à la fin de H. I, l'auteur renvoie à un *tractatus* ultérieur (qui demeure indéterminé). H. VI, 1 et H. VIII, 1 font allusion à des explications antérieures. Le manuscrit de Florence, Plut. XVII, cod. 42 (f. 74^{v} et 62^{v}) intitule H. II et H. III : *Ex tractatu iohannis os aurei*, et le cod. 38 du Plut. XVII donne pour titre à H. IV (f. 82^{v}) : *Omelia lectionis eiusdem ex tractatu iohannis os aurei*, titre identique à celui qui introduit les *Tractatus* XII-XIII de Chromace dans le cod. 40 du Plut. XVII (f. 122^{v}).

II. LA MÉTHODE EXÉGÉTIQUE

La méthode exégétique utilisée dans les huit Homélies présente certaines constantes : L'explication du texte évangélique procède verset par verset, tout d'abord *secundum litteram* (cette exégèse peut parfois se suffire à elle-même et servir directement d'exemple pour chaque chrétien) ; puis vient une suite de témoignages scripturaires, puisés en général dans l'Ancien Testament, pour montrer combien nettement le Nouveau Testament s'y trouve préfiguré ; enfin, si cela paraît nécessaire, une *intellegentia spiritualis* est proposée, laquelle signalera, en particulier, de qui les personnages évangéliques sont le « type ».

Chromace procède de façon semblable. Selon P. de Puniet, il « a suivi, dans ses gloses sur Saint-Matthieu, un système d'exposition très constant. Après avoir cité le verset qu'il veut expliquer, il en donne d'abord la signification littérale, en appuyant d'ordinaire son exégèse sur un grand nombre de textes de l'Écriture, puis vient régulièrement, sous forme de conclusion, une application spirituelle et morale du passage expliqué, à l'usage de ses lecteurs[1] ». Certaines différences entre les *Tractatus* et les huit homélies peuvent provenir de ce que les premiers, les *Tract.* I-II mis à part, commentent le discours sur la montagne, dont les paroles s'appliquent directement aux chrétiens et ne nécessitent pas que l'on recourt à l'allégorie, tandis que les seconds commentent des récits. Néanmoins on peut découvrir entre leurs vocabulaires exégétiques un certain nombre de points de contact qui n'en paraîtront que plus significatifs :

a. Dans ces deux séries de textes, deux sens scripturaires sont distingués, l'un littéral, l'autre spirituel :

H. IV : *Fides ergo et veritas gestorum secundum literam in aperto est... sed in ipsis gestis etiam spiritalis intellectus est.*

H. VI, 4 : *Haec ergo primum secundum litteram intellegenda sunt. Secundum allegoricam vero rationem...*

6 : *Potest autem et aliter intellegi, quia multiplex intellectus spiritalis est, ut...*

H. VII, 4 : *Sed quia haec ipsa Domini gesta spiritalium in se rerum continent rationem...*

H. VIII, 5 : *Secundum allegoricam vel mysticam rationem...*

Tract. IV, 2 : *Secundum intellegentiam spiritalem...*

Tract. V, 4 : *... non corporali sensu, sed ratione spiritali intellegendum est.*

---

1. *Revue d'histoire ecclésiastique* VI (1905), p. 312.

Tract. V, 5 : *Potest autem et aliter intellegi, quia multiplex intellegentia spiritalis est, ut...*

Tract. XI, 3 : *Hunc sensum quidam etiam spiritaliter intellegendum crediderunt.*

Tract. XV, 3 : *Sed quia id secundum litteram diximus, quid etiam secundum spiritalem intellegentiam sentiendum sit, debemus advertere.*

On n'aura pas été sans remarquer l'étonnante ressemblance entre les expressions citées de H. VI, 6 et du *Tract.* V, 5. Il faut aussi noter l'emploi rare du terme *ratio* dans H. VI, VII et VIII, où il signifie « sens », ou plus précisément « sens scripturaire ». Or Chromace utilise ce mot avec la même acception dans le passage cité du *Tract.* V, 4 et quelques autres fois dans son œuvre[1].

b. Les formules qui introduisent les citations scripturaires font montre d'une indéniable uniformité, ainsi qu'il appert à la lecture des textes suivants :

H. I : *Hoc enim evangelista addidit. Et ideo bene apostolus ait. Hoc enim dictum est ad illum. (Deus) qui ait per prophetam. Cum ipse Dominus per Ysayam... loqueretur ita ait. David quoque ostendit cum dicit. Et ideo addidit. Hoc et Salomon ostendit cum dicit. Merito et cum... per David in psalmo Dominus loqueretur sic ait. Per Ysayam... sanctus spiritus manifestat cum dicit. Ideo denique... iuxta propheticum testimonium evangelista declarat dicendo.*

H. II : *Hoc futurum et Esaias ante praedixit dicendo. Unde et in Apocalypsi ita de se Dominus testatur. Hunc itaque Deum... quem... etiam Esaias ostendit dicendo. Secundum quod Spiritus sanctus per prophetam de ipsis ante fuerat testatus dicendo. David quoque ita de his testatur. Denique de his magis idem David significare monstratur, cum dicit. Hunc autem triumphum... olim Esaias praenuntiaverat dicendo.*

H. III : *Hoc futurum idem Esaias dudum praenuntiaverat dicendo. Ita enim refert evangelista. Spiritus sanctus per Salomonem ex persona aecclesiae arguit dicendo. Unde non immerito etiam ipse Dominus per eundem Salomonem ita de se testatus fuerat, dicens. Nam et per David ait. His verbis testatus est dicens. De quibus et David significare monstratur, cum dicit.*

H. IV : *Fecit mentionem, dicendo. Christus... qui ait per prophetam. Ut autem manifeste... ostenderet, ita per Salomonem testatus est, dicens.*

H. V : *Certamen inimicus tta exorsus est, dicens ad Dominum. Hoc enim refert evangelista. Hoc et David ostendit, cum ita de Domino loquitur dicens. Secundum quod et David ante praenuntiaverat, dicens. Hunc draconem... decipi dominus in libro Iob ante testatus est, dicens. Hunc diabolum... illudi, idem Iob in sequentibus declaravit, dicendo. Hoc enim respondens Dominus ad diabolum ait. Unde non immerito in libro dicitur Iob.*

---

1. *Sermo de octo beatitudinibus,* 1 *(continere rationem) ; Tract.* IV, 3 ; V, 3 ; V, 4 ; VIII, 1 ; XIV, 4.

H. VI : *Hanc autem daemonum poenam... David in psalmo ostenderat dicendo. Secundum quod ipse Dominus in evangelio manifestavit dicens. Ille scilicet de quo David in psalmo testatus fuerat, dicens.*

H. VII : *Qui ad Samuelem fuerat ante locutus, dicendo. De quo Ysaias testatur, dicens. Unde non immerito Dominus... in appocalipsi ita testatus est, dicens. Dominus id quod maius est hisdem voluit manifestare dicendo. Id quod Ysaias... futurum ante testatus est dicens. De quo et David in psalmo testatus est dicens.*

H. VIII : *Hoc enim sequitur. De quo David testatus fuerat inter caetera dicens. Etiam per Salomonem sanctus Spiritus hortatur dicens. Et ideo ait Dominus. Iheremias... ita praemonuit dicens. Et ideo improperatum est illi a Domino per prophetam dicendo. Hoc est ergo quod Dominus ait ad illos dicens.*

Chromace, *Tract.* I : *... testatur dicendo.*

Tract. II : *David quoque ante praenuntiaverat dicendo.*

Tract. III : *Secundum quod David ante testatus fuerat dicendo. Secundum quod per Hieremiam ipse Dominus manifestat dicendo. De quibus et David multis locis testatur dicendo. Secundum quod ipse testatur dicens. Hoc enim de eo scriptum est. De qua et per Salomonem Spiritus sanctus testatur dicens. Secundum quod ipse Dominus per Salomonem testatur, dicens ex persona Sapientiae. Secundum quod David in psalmo testatur dicens. David .. ita in psalmo precatur dicens. David ante testatus est dicens. Hoc enim scriptum est. Hoc enim apostolus retulit. Hoc enim ait.*

Tract. IV : *Et ideo addidit Dominus dicens.*

Tract. V : *De qua per Isaiam Dominus loquitur dicens. Etiam per Isaiam nos sanctus Spiritus adhortatur dicendo. De qua luce et beatus Petrus in epistola sua testatus est dicens.*

Tract. VI : *Unde per Salomonem id ipsum Spiritus sanctus contestatur dicendo.*

Tract. VII : *Unde non immerito beatus Iob in libro suo ita testatus est dicens. Unde et cum per Salomonem spiritus sanctus... loqueretur, ita testatus est dicens. Non immerito etiam per Zachariam prophetam ita Dominus loquitur. Unde et sanctus David... de se ita testatus est dicens.*

Tract. VIII : *Hoc enim dictum de eo in Apocalypsi legimus. Secundum quod apostolus manifestat dicendo.*

Tract. IX : *Unde per Salomonem multis locis id ipsum Spiritus sanctus contestatur dicendo. Idcirco et per David Spiritus sanctus de hoc ipso ita loquitur.*

Tract. X : *Quod id ipsum olim per Salomonem praecipere Spiritus sanctus praemeditabatur dicendo. Secundum quod ipse Dominus alio loco manifestavit dicendo.*

Tract. XI : *Hoc enim ait. Hoc enim addidit.*

Tract. XII : *Etiam per Isaiam hortatur nos Spiritus sanctus dicens. Unde non immerito David in psalmo ita testatur dicens. Et ideo addidit Dominus dicens.*

Tract. XIII : *Secundum quod David in psalmo testatur dicens.*

Tract. XIV : *Similiter et Hieremias in libro suo testatur dicens. Secundum quod beatus Iacobus in epistola sua testatus est dicens. Apostolus*

quoque... ita testatus est dicendo. Quod id ipsum futurum olim per Isaiam spiritus sanctus praenuntiaverat dicendo.

Tract. XV : *Et ideo ait Dominus. Hoc enim ait Dominus.*

Tract. XVI : *Unde non immerito David ipse testatus est dicens. Ipse Dominus in evangelio manifestat dicendo. Et ideo addidit Dominus dicens.*

Tract. XVII : *Et ideo ait Dominus. Et ideo ait Dominus. Hoc et apostolus ostendit cum dicit.*

c. Après cette longue liste de parallèles, il suffira de mentionner l'emploi d'un vocabulaire identique pour marquer les rapports entre l'Ancien et le Nouveau Testament (*figuram ostendere* ou *monstrare; typus; significare...*), une prédilection toute spéciale pour les mots *ostendere, manifestare, manifeste,* afin d'insister sur le fait que la révélation apportée par l'Ancienne Loi et par le Christ est d'une parfaite clarté.

III. LES CITATIONS SCRIPTURAIRES

Une marque de l'ancienneté des Homélies I à VIII nous est fournie par le fait qu'elles utilisent toutes une ou des versions latines de la Bible antérieures à la Vulgate. L'étude des citations scripturaires permettrait-elle de préciser la patrie et la date de ces pièces ? Il serait difficile pour le moment d'aboutir sur ce point à des conclusions précises : Les citations qui interviennent sont trop brèves. Dom B. Fischer, consulté par nous à ce sujet, a bien voulu cependant nous faire part de son opinion quant au texte biblique utilisé par les Homélies VII et VIII : « Am wahrscheinlichsten scheint mir die Zeit 5./6. Jahrhundert und als Heimat Gallien (aber nicht nördlich der Loire) oder vielleicht auch Spanien. Jedoch ist weder Oberitalien noch das Afrika des 5./6. Jh. vorläufig auszuschließen. Es ist ja z. B. bis heute noch nicht klar, ob das pseudo-augustinische Speculum, mit dem die Zitate Ihrer Homilien manche Berührungen aufweisen, im Afrika um 480-500 oder in Spanien entstanden ist » (Lettre en date du 20-10-1958). Lorsque, plus tard, nous lui avons parlé d'une attribution possible à Chromace d'Aquilée, dom Fischer n'y a opposé aucune objection tirée du texte scripturaire.

Quant aux contacts que l'on perçoit entre nos textes et le *Speculum* pseudo-augustinien, nous ne savons qu'en tirer. C'est un fait que cinq textes bibliques cités par H. VII, 1 font partie du chapitre 9 du *Speculum : Quod Dominus noverit occulta cordis*[1] ;

1. *C.S.E.L.* XII, p. 353-357.

de même deux citations de H. VIII, 2 appartiennent au chapitre 73 du *Speculum : Neminem esse sine peccato*[1]. On ne peut négliger toutefois de noter des parallèles semblables entre le *Speculum* et les *Tractatus in Matheum* de Chromace. Que l'on compare par exemple :

Tract. III, 7	et	*Speculum*, chap. 7,
Tract. V, 4	et	*Speculum*, chap. 25,
Tract. VII, 2	et	*Speculum*, chap. 51,
Tract. IX, 1	et	*Speculum*, chap. 45,
Tract. X, 2-3	et	*Speculum*, chap. 40-43,
Tract. XI, 4	et	*Speculum*, chap. 24,
Tract. XII, 1	et	*Speculum*, chap. 16,
Tract. XVI, 1	et	*Speculum*, chap. 22.

Peut-on conclure que Chromace a utilisé le *Speculum* ou un recueil de même type, mais qui serait plus ancien ? Ces rencontres seraient-elles au contraire purement fortuites et dues à ce que deux auteurs ont, indépendamment l'un de l'autre, groupé des citations scripturaires traitant un même thème ? La réponse demeure obscure.

IV. LE VOCABULAIRE

Les *Tractatus in Matheum* et les Homélies I à VIII sont trop courts pour qu'une étude d'ordre statistique portant sur le vocabulaire puisse aboutir à des conclusions convaincantes. Ils permettent cependant de noter un certain nombre d'expressions idiomatiques correspondantes. On peut mentionner notamment le fréquent usage en tête de phrase de *unde, et ideo, merito et, et merito ;* les expressions *non immerito* et *unde non immerito* qui reviennent souvent sous la plume de Chromace : la première s'y relève sept fois et la seconde quinze fois; or l'expression *non immerito* se lit dans H. III, H. IV, H. VI et H. VII, et *unde non immerito* dans H. III (2 fois), H. V (2 fois) et H. VII.

P. de Puniet a déjà remarqué que la formule *Dominus et* (ou *ac*) *redemptor noster* se rencontre rarement chez les Pères des IV^e^ et V^e^ siècles[2], tandis que Chromace l'utilise onze fois. Il est assez significatif de lire cette formule dans H. I, H. II (4 fois),

1. *Ibid.*, p. 563-564.
2. *Op. cit.*, p. 311.

H. III, H. IV (3 fois), H. VI (2 fois) et H. VII (2 fois)[1].

Chromace emploie sept fois le mot *iamdudum* au sens de *jadis*, dans six cas pour renvoyer au temps de Moyse et une fois à celui d'Adam. Or cet adverbe est utilisé avec une signification identique par H. III (2 fois, *iamdudum = sub Moyse*), H. IV *(= sub Adam)*, H. V (en deux cas, au sens de *sub Moyse* et en deux autres cas au sens de *sub Adam*). Une seule exception a été rencontrée dans H. V, où *iamdudum* renvoie à un passé plus proche.

Quelques similitudes peuvent encore être relevées ici ou là :

H. I, 4 : *Ut plenius nobis sacramentum suae incarnationis ostenderet.* 5 : *Sacramentum suae corporeae nativitatis ostendens.* H. III : *Manifeste sacramentum dominicae incarnationis ostensum est.*

H. IV : *Per suscepti corporis sacramentum. Tract.* V, 5 : *Secundum assumpti corporis sacramentum.*

H. V : *Nesciens dispensationis divinae mysterium. Tract.* I, 1 : *Dispensationis suae mysterium manifestat.*

Le baptême est appelé *lavacrum regenerationis* par H. V et *Tract.* I, 1.

H. VII, 5 : *Per meritum fidei atque iustitiae potestatem.* Le mot *fides*, dans l'œuvre de Chromace, est six fois en liaison avec le mot *iustitia*, par exemple, *Tract.* III, 6 : *Per opera fidei atque iustitiae*, *Tract.* XIV, 2 : *Per opera iustitiae, per fidei meritum.*

H. II : *Magicae fidei devotione turbati.* Chromace use deux fois de l'expression *fidei devotio* (*Tract.* III, 2 et XV, 3).

H. VIII, 1 : *Ex merito fidei ac devotionis.* Le mot *devotio*, relevé dix fois dans les *Tractatus*, est dans six cas rattaché au mot *fides*.

H. VIII, 1 : *Religiosus animus ac mens devota. Pro religiosa mentis suae devotione. Tract.* XIII, 1 : *Religiosae mentis est. Religiosae mentis devotio. Tract.* XIV, 4 : *Religiosa ac fideli devotione. Tract.* VI, 2 : *Fideli ac devota mente. Tract.* XII, 4 : *Non est devotae mentis. Tract.* XV, 1 : *Devota mente. Tract.* XV, 2 : *Religioso animo ac devota mente.*

V. LA CHRISTOLOGIE

A un niveau plus profond que celui des rencontres de vocabulaire, il faudrait rechercher si les textes étudiés se ressemblent au plan de la pensée. Ici encore la base de comparaison est étroite, car les différents fragments, commentant chacun un passage particulier de Saint-Matthieu, n'ont jamais l'occasion d'aborder le même thème du même point de vue. Seule une confrontation de la christologie des huit Homélies et des *Tractatus in Matheum* peut être tentée avec possibilité d'un certain résultat.

1. Dans sept cas cette formule se présente sous une forme semblable à l'explicit : dans H. I, H. II, H. III, H. VII ; dans les *Tract.* V et XII de Chromace, ainsi que dans une citation du Décret de Gratien.

Sans jamais présenter *ex professo* une doctrine christologique complète, les Homélies I à VIII, sans exception, traitent du Christ et insistent toutes, plus ou moins, sur le fait que celui-ci est tout à la fois Dieu et homme, la réalité de sa divinité étant spécialement mise en valeur. Parfois la polémique vise des hérétiques (H. I, 6 et VI, 2), qui paraissent de tendance arienne. Mais déjà la lutte semble avoir perdu de son urgence et l'auteur n'a pas pour objectif premier de convertir des égarés[1].

La situation paraît semblable dans les *Tractatus* de Chromace[2], mais celui-ci a peu d'occasions d'y aborder le sujet. Le commentaire de Mt III, 16-17 comporte cependent un paragraphe sur la foi trinitaire, lequel s'élève contre des hérétiques de nuance arienne qui nient la véritable filiation divine (*Tract.* II, 2). L'explication de Mt V, 16 aboutit de son côté à un exposé sur l'Incarnation, où Jésus est présenté comme une lampe : ... *ut in lucerna ipsum Dominum significari noscamus, propter assumpti corporis humilitatem. Hic quidem non solum secundum gloriam divinitatis, sol iustitiae nuncupatur, sed secundum assumpti corporis sacramentum etiam lucerna ostenditur... Secundum mysterium itaque incarnationis lucerna est; secundum gloriam vero divinitatis sol iustitiae est* (*Tract.* V, 5). Ainsi, pour Chromace, la lumière éclatante du Christ, *sol iustitiae*[3], est comme voilée par l'Incarnation, mais demeure pourtant une clarté visible pour les hommes. Dieu lui-même ne pourra être vu directement que dans la gloire céleste : *Modo enim licet oculis fidei Deum contemplemur, claritatem tamen eius prae infirmitate carnis videre non possumus* (*Tract.* III, 6).

Plusieurs des huit homélies professent une doctrine identique :

H. I, 1 : *Quia in divinitatis suae gloria Verbum Deus videri non poterat, assumpsit carnem visibilem ut divinitatem invisibilem demonstraret.* 4 : (sur Is XLIX, 2) *In sagitta divinitatem suam significans, in pharetra vero assumptum corpus ex virgine quo divinitas eius velamine carnis obtecta est.*

H. III : (sur Is XIX, 1) *Quia ipse Deus oriens ex alto, sol iustitiae nuncupatur, non immerito hic venturum eum in nube levi, id est in corpore*

1. On lit dans H. II une allusion à Photin de Sirmium. Pareille mention se conçoit bien de la part de Chromace.

2. On sait que Chromace participa activement au concile tenu à Aquilée en 381, concile qui marqua en Occident la victoire définitive de l'orthodoxie sur l'arianisme. Dans une lettre que l'on peut dater de 375-376 Jérôme fait allusion aux luttes que mena Chromace pour chasser hors de la ville le venin de l'arianisme (*Epistola* VII, 6 ; *C.S.E.L.* LIV, p. 30-31).

3. La même expression, tirée de Mal. IV, 2, se rencontre aussi dans le *Tract.* IV, 1.

sancto... praedixit, per quod maiestatis suae lumen velamento corporeae nubis obtexit.

H. IV : *In hoc (Christo) celata divinitas.*

Nous retrouvons donc dans ces textes les mêmes idées que dans l'œuvre authentique de Chromace : Dieu est invisible ; la divinité du Christ est cachée par son corps, mais d'une façon partielle, ce qui permet aux hommes de l'entrevoir.

Deux points de ressemblance, touchant la christologie, peuvent encore être notés entre H. I et les *Tractatus* de Chromace :

H. I, 4 : *Uses, filius Nave, qui dux post Moysen fuit, ad typum Domini in carnem venturi Ihesus ceperat nuncupari. Tract.* I, 3 : *Illis Ihesus filius Nave in Iordane dux fuit, nobis vero Ihesus Christus dominus per baptismum dux exstitit salutis aeternae.*

H. I, 5 : *Christus qui Dei sapientia est corpus sibi in utero virginis figuravit. Tract.* IV, 3 : *... nisi... Dei sapientia humanum corpus acciperet.* L'expression *Dei sapientia* est aussi appliquée au Christ dans la *Praefatio orationis dominicae* attribuée à Chromace (*C.C.* IX, p. 455)[1].

VI. L'INFLUENCE DE SAINT HILAIRE DE POITIERS

On a depuis longtemps fait remarquer[2] que l'évêque d'Aquilée avait utilisé le commentaire sur Saint-Matthieu composé par saint Hilaire de Poitiers. Il ne s'agit jamais d'une copie textuelle, mais de quelques points de contact, qui montrent que Chromace connaissait l'œuvre d'Hilaire, de l'exégèse duquel il s'écarte parfois sciemment[3].

Or une comparaison des huit Homélies étudiées avec les commentaires anciens de saint Matthieu qui nous sont parvenus, fait apparaître nettement un certain nombre de ressemblances avec

1. Il est regrettable que les *Tractatus* n'offrent aucun parallèle aux passages caractéristiques que H. I consacre à la Vierge Marie.

2. P. DE PUNIET, *op. cit.*, p. 307, n. 1.

3. Voici une liste de ces points de rencontre, dont certains ne sont pas toutefois parfaitement garantis :

Tract. V, 5	cfr HILAIRE, *Comm. in Mt.*	IV, 13
VI, 1		IV, 14-15
VII, 2		IV, 17
VIII, 1		IV, 19
IX, 2		IV, 21
X, 2		IV, 23
X, 3		IV, 24
XI, 1		IV, 25
XIII, 1		V, 1
XV, 3		V, 2

l'œuvre de saint Hilaire. Là encore il ne s'agit que d'une utilisation sporadique : On emprunte quelques idées, sans s'obliger à suivre le guide mot à mot ni dans toutes ses positions. Les extraits suivants permettront de juger sur pièces :

H. II : (sur Mt II, 11) *In oblatis muneribus Christum et Deum et regem et hominem (magi) confitentur. Nam in auro regni potestas, in thure Dei honor, in myrra corporalis sepultura monstratur. Et idcirco aurum ut regi, thus ut Deo, myrram ut homini obtulerunt.*

Cfr Hilaire, *Comm. in Mt.* I, 5 (*P.L.* IX, col. 923 A) : *Denique oblatio munerum intelligentiam in eo totius qualitatis expressit: in auro regem, in thure Deum, in myrrha hominem confitendo.* Il nous faut dire cependant que cette exégèse n'est pas propre à Hilaire, mais se retrouve chez Juvencus, Prudence, Léon, Ambroise, Augustin, etc.

H. II : (sur Mt II, 12) ... *viam prioris itineris, id est erroris veteris, relinquentes, et per aliam viam, in qua nobis dux Christus est, incedentes...*

Cfr Hilaire, *op. cit.: Nihil a Iudaea petere scientiae agnitionisque permittimur, sed in Christo salutem omnem et spem locantes, admonemur prioris vitae itinere abstinere.*

H. VI, 4, cfr Hilaire, *op. cit.* VIII, 4 (*P.L.* IX, col. 959-960) : (sur Mt VIII, 28) *In exordio generis humani in tres fuit humani generis divisio, Noe scilicet filios, ex quibus secundum prophetiam Genesis, Sem in possessionem Dei delectus est. Extra urbem autem, id est extra legis et prophetarum synagogam, duos homines in monumentis doemones detinebant; duorum scilicet gentium origines intra defunctorum sedes et mortuorum reliquias obsederant, efficientes praetereuntibus viam vitae praesentis infestam. Igitur ut esset in rebus gerendis futuri plena meditatio, venienti Domino duo homines occurrunt, ut occursu eorum concurrentium ad salutem voluntas indicaretur.*

H. VI, 7, cfr Hilaire, *op. cit.* (*P.L.* IX, col. 960 B) : *Urbs illa Iudaici populi habet speciem, quae Christi operibus auditis, Domino suo obviam pergit, prohibens ne fines suos urbemque contingeret; neque enim evangelia lex recipit, a qua repudiatus in civitatem suam revertitur. Deo civitas fidelium plebs est. In hanc igitur navi, id est ecclesia, vectus introiit.*

H. VII, 4, cfr Hilaire, *op. cit.* VIII, 5 (*P.L.* IX, col. 960 B-C) : *Iamque in paralytico gentium universitas offertur medenda... In Adam uno peccata universis gentibus remittuntur. Hic itaque angelis ministrantibus curandus offertur, hic filius nuncupatur, quia primum Dei opus est ; huic remittuntur animae peccata, et indulgentia primae transgressionis ex venia est.*

H. VII, 4, cfr Hilaire, *op. cit.* VIII, 7 (*P.L.* IX, col. 961 B) : ... *tum sublatione lectuli infirmitatem ac dolorem corporibus docuit adfuturum, postremo reditu in domum propriam iter in paradisum credentibus esse redhibendum, ex quo Adam parens universorum peccati labe dissolutus excesserat*[1]. H. II commente le retour des Mages (Mt II, 12) avec la

1. Saint Ambroise use de la même image dans son commentaire sur Lc V, 24 (L. V, 14, *C.C.* XIV, p. 139).

même exégèse spirituelle : ... *ad regionem nostram, id est paradisum, de quo Adam pulsus est, redeamus.*

H. VIII, 5, cfr Hilaire, *op. cit.* IX, 2 (*P.L.* IX, col. 962 B-C) : *Ergo ex domo, id est ex peccatis corporis, Mattheum Dominus evocavit, in cuius mentem ingressus recumbit. Hic enim idem Evangelii istius scriptor est, et de peccati sui domo exiens Dominum ipse suscepit, interiore eius habitatione illuminatus, intra quem evangelicis cibis peccatoribus et publicanis convivium divite copia praeparatur.*

***

CONCLUSIONS

Pris isolément, la plupart des indices énumérées ci-dessus ne sauraient prouver de façon apodictique que les huit homélies étudiées ont même origine que les *Tractatus in Matheum* de Chromace d'Aquilée. Leur réunion en un faisceau unique leur confère cependant une valeur particulière. Nous avons malgré tout conscience que la critique interne pourrait difficilement à elle seule permettre de dépasser le stade de la simple présomption. C'est pourquoi l'argument essentiel qui peut emporter la conviction provient, à notre avis, de la convergence des arguments fournis à la fois par la critique externe et la critique interne : toutes deux, indépendamment l'une de l'autre, nous incitent à tenir les huit homélies pour des fragments du commentaire sur Matthieu de Chromace. Une telle rencontre permet de considérer comme hautement probable l'attribution à Chromace d'Aquilée.

Si les critiques compétents veulent bien accepter l'argumentation que nous avons développée, l'héritage littéraire de Chromace d'Aquilée se trouvera sensiblement augmenté. Huit nouveaux *Tractatus in Matheum* seront à joindre aux dix-sept qui étaient depuis longtemps connus. Il faudra alors attribuer franchement le titre de *Tractatus* aux textes que nous avions temporairement intitulés *Homélies*, et changer la numérotation de toutes les pièces de la manière suivante :

H. I	sur Mt I, 18-23	= *Tract.* I
H. II-IV	Mt II, 1-23	= *Tract.* II-IV
Tract. I-II	Mt III, 15-17	= *Tract.* V-VI
H. V	Mt IV, 1-11	= *Tract.* VII
Tract. III-XVII	Mt V, 1-VI, 24	= *Tract.* VIII-XXII
H. VI-VIII	Mt VIII, 28-IX, 13	= *Tract.* XXIII-XXV.

Cette numérotation nouvelle sera elle-même provisoire, nous pouvons du moins l'espérer. En effet, même s'il paraît improbable que Chromace ait commenté l'ensemble de l'Évangile selon saint Matthieu, il demeure plusieurs *tractatus* à découvrir, ceux qui commentaient Mt, I, 1-17 ; I, 24-25 ; III, 1-14 ; IV, 12-25 ; VI, 25-VIII, 27 ; IX, 14 sqq. Si nous avons déjà dépouillé de nombreux homiliaires, nous savons combien vaste demeure le champ inexploré ou mal connu. Il n'est pas impossible que quelque chercheur y découvre de nouveaux manuscrits qui nous transmettent quelques extraits connus ou inconnus des *Tractatus in Matheum* de Chromace d'Aquilée. Certaines des bibliothèques italiennes que nous n'avons pu encore visiter pourraient en particulier réserver d'heureuses surprises qui compléteraient les découvertes faites à Verceil et à Florence.

Lyon. R. Étaix.

DAS ALLELUIA IM «ORDO OFFICII» DER «REGULA MAGISTRI»

Die Nonnen- und Mönchsregeln der hll. Caesarius (RCaesv, RCaesm) und Aurelian (RAurv) wie des Magister (RM) weisen in ihren *ordines officii* noch alleluia-Gebräuche auf, die uns völlig fremd sind. Sie zu erforschen wird uns so erschwert, weil die liturgischen Anweisungen vielfach knapp gehalten, sodann Ausdrücke verwendet und sogar vermengt werden, die das Verständnis solcher liturgischer Texte von jeher erschwerten. Wir denken an die Ausdrücke *psalmus* und *antiphona*. *Psalmus* kann zuweilen Einzelpsalm, an anderer Stelle aber auch jenen Psalmvortrag von drei Psalmen bedeuten, die von einem Mönch in der Mitte des Chores, beim Licht, zur entsprechenden Antiphon gesungen wurden. (Man nennt diesen singenden Mönch am besten Psalmist, den König David aber Psalmograph.) In den RCaes und RAur ist der Ausdruck *antiphona* vom Ausdruck *responsorium* her belastet. In beiden Regeln und in der RM vermengen sich besonders auch *antiphona* und *psalmus*. Der Ausdruck *psalmus, psalmus cum alleluia* allein verursacht noch erhöhte Schwierigkeit, weil es ja in der Heiligen Schrift eigene *psalmi alleluiatici* gibt. Man denke an das große Hallel, nicht bloß an die uns geläufigen drei letzten alleluia-Psalmen 148-150 im Frühoffizium. Wird es nun bei all diesen Schwierigkeiten und der gewohnt knappen Sprache liturgischer Anweisung genügend klar werden, ob *psalmus cum alleluia*

a) soviel bedeutet wie *antiphona cum alleluia* und dies in zweifacher Form : als Text mit angefügtem alleluia oder aus dem ev. öfter wiederholten Wort alleluia bestehend,
b) als einer jener Psalmen zu gelten hat, die im Psalterium des Alten Testaments die Überschrift alleluia tragen,
c) zugleich bezogen ist auf eine Antiphon mit alleluia und einen alleluia-Psalm der Heiligen Schrift ?

Psalmus cum alleluia besagt, wie schon erwähnt, nicht bloß einen der letzten Psalmen des Psalters, die Gregor von Tours ganz klar *psalmi alleluiatici* nennt, sondern eine ziemliche Anzahl anderer Psalmen, die ebenfalls den alleluia-Titel tragen. Es sind etwa

zwanzig[1]. Weil diese zwanzig fast auf jede Tageszeit verteilt waren, darf man annehmen, daß sie in den vor- und außerbenediktinischen liturgischen Psalterien noch die alleluia-Überschrift trugen, damit sie vom Psalmisten leicht erkannt und sogar mit dem alleluia als zum Offiziumstext gehörend begonnen werden konnten. Wir scheuen uns also nicht anzunehmen, daß der jeweilige Psalmist bei gleichbleibender Antiphon der Chores den dritten Psalm — etwa in der Terz — seines Psalmvortrags begann :

Alleluia ! Credidi propter quod locutus sum...

Läßt man nun zu solchem alleluia-Psalm den Chor *responsione alleluiae* singen, etwa in der Osterzeit, dann haben wir jene Situation, die schon Cassian im 2. Buch seiner Institutiones, Kap. 5 und 11 schildert.

Alles in allem hat man sich nicht zu verwundern, daß auch wegen der von uns angedeuteten Schwierigkeiten die Geschichte des alleluia der alten *ordines officii* im Dunkeln liegt[2]. Bei aller Vorsicht auf der Suche nach aufhellender Erkenntnis stellen wir im folgenden zum mindesten ungewöhnliche und neuartige Behauptungen auf. Wir geben gerne zu, daß es andere Auffassungen[3] gibt, die auf den ersten Blick viel schneller einleuchten.

Wir untersuchen zuerst den Ausdruck *psalmus cum alleluia, psalmus alleluiaticus*, weil er auch in der RM die einzige Schlüsselstellung zum Verständnis ihres alleluia-Ordo einzunehmen scheint. Mit den Ergebnissen werden wir uns, aus der RM die österlichen alleluia-Formen und jene *per annum* heranziehend, an die Lösung weiterer Schwierigkeiten wagen, vor allem an die Deutung des wohl schwierigsten, aber für die alleluia-Forschung auch fruchtbarsten Ausdrucks wagen : *usque in Epiphania, absque ab Epiphania*. Die Schlußfolgerungen werden sich vor allem auf die Regel St. Benedikts (RB) beziehen.

---

1. Ps 104-106, 110-118, 134-135, 145-150.

2. J. Perez de Urbel, *La Règle du Maître*, in *Revue d'Hist. ecclés.* 34 (1938), S. 722 : ... l'alléluia, dont l'histoire est peu connue.

Die bisherige Literatur findet sich bei D. J. Froger, *L'Alléluia dans l'usage Romain et la réforme de S. Grégoire*, in *Ephemerides Liturgicae*, LXII (1948), S. 6-48, besonders S. 32, § 4.

3. Vgl. G. Penco, *S. Benedicti Regula*, in *Biblioteca di Studi Superiori* 39, Firenze, 1958, LXII ff.

J. Perez de Urbel, *loc. cit.*, S. 707-739, 756-764.

Den Psalm mit dem Titel alleluia bezeichnen wir als alleluia-Psalm, die Antiphon mit alleluia dagegen alleluia-Antiphon oder österliche Antiphon, vollösterliche, wenn sie aus lauter alleluia-Worten besteht. Das sonntägliche Offizium ist ein österliches Offizium *per annum*.

Wir geben zunächst eine Aufstellung der *ordines officii*, die wir schon genannt haben, und jener, die noch heranzuziehen sind.

Ordo Officii der *Regula Magistri*. *Regula Magistri*.
Édition diplomatique des manuscrits latins 12205 et 12634 de Paris, par D. H. Vanderhoven et Fr. Masai avec la collaboration de P. B. Corbett. Publications de Scriptorium, III, Bruxelles 1953.
Wir zitieren : oRM oder RM cap., S., Zeile.

Ordo Officii des Caesarius von Arles (†542) in seiner Nonnenregel und in seiner Mönchsregel.
Ausg. G. Morin, *S. Caesarii Ep. Arelatensis Opera Omnia*, II, Maredsous 1942.
Wir zitieren : oCaesv cap., S., Zeile ; oCaesm S., Zeile.

Ordo Officii des Aurelian von Arles (†551).
Ausg. C. Blume, *Ordo Officii* der Mönchsregel und der Jungfrauenregel des Bischofs Aurelian, in *Der Cursus s. Benedicti Nursini und die liturgischen Hymnen des 6.-9. Jh.* (Hymnologische Beiträge, III), Leipzig 1908.
Wir zitieren : oAur S. Buchstabe.

Die *Ordines Officii* von Tours in den *Canones* des II. Konzils von Tours (567).
Ausg. MGH, *Concilia*, I, S., Zeile.
Wir zitieren : oTuron can S., Zeile.

Ordo Officii orientalischer Mönche, in den *Instit. Cassians* († um 430) erwähnt.
Ausg. M. Petschenig, *Johannis Cassiani de Institutis Coenobiorum* Libri XII, CSEL, 17.

Ordo Officii der Regel St. Benedikts.
Ausg. C. Butler, *S. Benedicti Regula Monachorum*, Freiburg (3. Aufl.) 1935.
Wir zitieren : oBen oder RB cap.

I. DER *PSALMUS CUM ALLELUIA, TERTIUS PSALMUS CUM ALLELUIA*

1. AUSSERHALB DER RM

Wir erwähnten schon, daß Gregor von Tours die Psalmodie der Laudes zwischen dem Canticum *Benedicite* und der Kurzlesung *alleluiaticus* nennt.

> At ille psalmum quinquagesimum et benedictionem decantatam vel alleluiatico cum capitello expleto consummavit matutinos[1].

In diesem Text bedeutet also *alleluiaticus* soviel wie *psalmus cum alleluia* oder Psalm, der den Titel alleluia trägt.

Auch der oCaesv cap. 66, S. 120, 6-7 kennt den *alleluiaticus:*

> ad tertiam psalmi duodecim cum alleluiaticis suis et antiphonis.

Aus dieser Stelle ersieht man, daß hier *alleluiaticus* gleich alleluia-Psalm, nicht gleich alleluia-Antiphon ist, denn die *antiphonae* sind eigens genannt. Noch ein zweites, wesentliches wird durch diese Stelle belegt : Zur Terz wurden andere *psalmi alleluiatici* gesungen als zu den Laudes. Der oCaesv verwendet also die übrigen Psalmen der Heiligen Schrift, die den Titel alleluia tragen, auch als *alleluiatici*. Bei der großen Verwandtschaft des oCaesv mit dem oAurv dürfen wir den *psalmus alleluiaticus* in beiden Regeln als gleichwertig ansehen. Aber aus dem oAurv S. 39-40 ergibt sich noch ein weiteres.

> ... ad tertiam... psalmi duodecim ; id est, quattuor sorores binos psalmos et alleluiaticum tertium dicant.
> ad duodecimam... sex sorores binos psalmos cum suis alleluiaticis

Der oAur gibt also auch das Strukturprinzip an, nach welchem bei dieser Hore der *psalmus alleluiaticus* verwendet werden soll : Immer als dritter im Psalmvortrag, der aus drei Psalmen bestand und von einer einzelnen Soror zu leisten war. Aus dem oAur geht ferner hervor, daß es Horen gab, in denen gewisse Antiphonen nur mit *psalmi alleluiatici* verbunden wurden. Es wurden in den Laudes nicht bloß drei *psalmi alleluiatici* zur letzten Antiphon gesungen, sondern auch drei *psalmi alleluiatici* zur vierten Antiphon. Und diese Antiphonen selbst sind in der österlichen Zeit

---

1. Gregor v. Tours, *Liber Vitae Patrum*, in *MGH, Merov.*, I, S. 685, 9-11.

alleluia-Antiphonen. Der oCaes cap. 69, S. 122, 3 faßt diesen Sachverhalt der (sonntäglichen) Laudes zusammen in der Bestimmung :

> Omnes matutinarii (dominicae diei) cum alleluia dicantur.

Diese Bestimmung ist so knapp, daß man an zwei Deutungen denken muß. Die eine gehört hierher : Die *omnes matutinarii* sind *psalmi alleluiatici*, die dem vom oCaes eben erwähnten Canticum zur dritten Antiphon folgen, also drei zur vierten und drei zur sechsten Antiphon. Im oCaesm S. 153, 14-15 finden sich genaue Angaben :

> inde Cantemus Domino, Lauda anima mea Dominum, benedictionem, Laudate Dominum de coelis, Te Deum.

Man übersehe nicht, daß *Laudate Dominum* als Bezeichnung für drei alleluia-Psalmen gilt, also auch *Lauda anima mea Dominum* (145-147). Der oAur S. 43 f gibt den bedeutsamen Hinweis, daß der Ausdruck *cum alleluia* je nach dem Zusammenhang wirklich soviel wie *psalmus alleluiaticus* bedeuten kann :

> Ad Lucernarium omni tempore et festis et cottidianis diebus inprimis directaneus, postea antiphonae duae, tertia semper cum alleluia dicatur.

Auf das erste Lesen hin möchte man vermuten, daß die *tertia (antiphona)* aller Luzernarien eine alleluia-Antiphon ist. Gegen solche Deutung spricht aber folgende Tatsache : Die werktäglichen Laudes *per annum* haben keine alleluia-Antiphonen. Sie werden *in antiphona* gesungen, nur jene der festlichen Zeiten *cum alleluia ;* vgl. oAur, S. 40 und S. 42. Wie sollten nun die werktäglichen Luzernarien *per annum* eine alleluia-Antiphon haben, wenn die Laudes sie schon entbehrten. *Tertia semper cum alleluia* muß anders gedeutet werden : Der oAur gibt für die Laudes, Terz, (Sext, Non) und Duodecima an wieviel und an welcher Stelle *psalmi alleluiatici* verwendet werden sollen. Warum sollte dieser Hinweis für die Luzernarien ungültig sein ? Auch sie hatten ihre *psalmi alleluiatici*. Weil die Luzernarien der Form nach den Laudes ähnlich waren, werden ihre *alleluiatici* nicht als *semper tertius psalmus*, sondern als je drei zur dritten Antiphon genommen worden sein. Unter Voraussetzung solchen Sachverhalts kann die Wendung *tertia semper cum alleluia dicatur* sicher den Sinn haben : Die dritte Antiphon wird immer zu einem Psalmvortrag von drei *alleluiatici psalmi* gesungen.

Als nicht zu unterschätzendes, aber bisher unbeachtetes Zeugnis für die *psalmi alleluiatici* der kleinen Horen darf der oTuron can. 19, S. 127, 11-13 gelten :

> Superest ut vel duodecim psalmi expediantur ad matutina, quia patrum statuta praeceperunt, ut ad sexta sex psalmi dicantur cum allelugis et ad duodecima duodecim idemque cum allelugis.

Diese *cum allelugis* sind *psalmi alleluiatici*, nicht alleluia-Antiphonen. Es gab nämlich im oTuron sicherlich auch Antiphonen, die keine alleluia-Antiphonen waren. Da nun nicht einzusehen ist, warum nur alleluia-Antiphonen erwähnt werden, bezieht man *cum allelugis* viel konsequenter auf die Psalmen selbst, deren *ordo* ja dargelegt wird. *Cum allelugis* heißt also soviel wie *cum alleluiaticis psalmis*.

Wir fassen unsere bisherigen Erkenntnisse zusammen :

a) Der *psalmus alleluiaticus* ist als Psalm mit dem Titel alleluia ein fester Bestandteil fast aller Horen in den gallischen *ordines officii* des 6. Jh.

b) Er wird strukturmäßig dreifach in den Laudes zur vierten und sechsten Antiphon und einfach als dritter eines aus drei Psalmen bestehenden Psalmvortrags verwendet.

c) Dabei ist zu berücksichtigen, daß in der Osterzeit mit all diesen alleluia-Psalmen alleluia-Antiphonen verbunden werden.

d) Es gibt keinen Beleg dafür, daß der *psalmus alleluiaticus* eine eigene Antiphon bekam. Wir haben das Strukturprinzip gelten zu lassen, daß jeder Psalmist jenen Vortrag von zwei Psalmen und je einem *alleluiaticus* als drittem nur auf einen einzigen Psalmton, d. h. also zu einer einzigen Antiphon sang.

e) oCaes und oAur nennen den *psalmus alleluiaticus* zwar in der österlichen Liturgieordnung, aber schon der oTuron läßt erkennen, daß der *psalmus alleluiaticus* keine jener ausschließlich österlichen Formen ist, die nach oCaes und oAur nur durch die alleluia-Antiphon charakterisiert sind.

f) Das Psalterium der Heiligen Schrift hat 20 *alleluiatici;* unter ihnen ist auch der 118. Psalm mit seinen von alters her bekannten Aufteilungen in *psalmelli*. Mit diesen *psalmelli alleluiatici* und den übrigen 19 war es durchaus möglich, einen auf alle Tageshoren verteilten *ordo alleluiaticorum* einzuhalten.

g) Da die *psalmi alleluiatici* fast den fünften Teil des Psalmenpensums im täglichen *ordo officii* ausmachen, darf der *alleluiaticus psalmus* nicht so sehr als österliche Sonderform gelten, sondern muß seinen Stammplatz im *ordo officii per annum* zugewiesen bekommen.

II. INNERHALB DER RM

Die RM cap. 39, S. 239, 2-4 verwendet den *alleluiaticus* zwar nicht dem Ausdruck, wohl aber der Sache nach :

> Matutini psalmi cum antifanis semper psallantur id est quattuor dici debent sine alleluia post hos IV duo cum alleluia.

Man muß sich davor hüten, den mit *id est* beginnenden Erläuterungsatz auf *antifanis* zu beziehen ; es gehört zu *matutini psalmi*. Der Sinn ist : Die Psalmvorträge der Laudes sollen immer mit Antiphonen verbunden sein ; man beachte (id est,) daß zu vier Psalmvorträgen [incl. jene zwei der Cantica] keine, zu zweien dagegen [der 4. und 6.] lauter alleluia-Psalmen zu singen sind. Man kann obige Bestimmung nicht anders deuten. Sonst gerät man in Widerstreit zu den Bestimmungen der RM für die Antiphonen der sonntäglichen Laudes, in denen nur eine einzige Antiphon — *benedictionibus dictis — cum alleluia* gesungen wird. Die Richtigkeit unserer Lösung bezeugt ferner der schon erwähnte oAur, in dem die gleiche Situation, aber klar und ausführlich beschrieben ist.

Für die Lucernaria bringt die RM cap. 41, S. 240, 2-3 gleiche Anordnung wie zur Laudes :

> Psalmi lucernariae cum antifanis psalli debent, in quibus duo ultimi cum alleluia.

Statt *id est* steht hier *in quibus*, ergänze *psalmis*, nicht *antifanis*.

Wir haben keinen Grund, die Art und Weise des oAur, nach der in den Tageshoren der *alleluiaticus* als dritter im Psalmvortrag erscheint, für die RM auszuschließen, denn deren Wortlaut legt es nicht nahe : RM cap. 40, S. 239, 2-5 ; cap. 42, S. 240, 2-3.

> Prima Tertia Sexta Nona cum psallitur cum antifanis totum psallatur, sed tertius semper psalmus ... cum alleluia semper inponatur.
>
> Psalmi completorii omni tempore cum antifanis psallantur tertius vero psalmus cum alleluia inponatur.

Die Psalmvorträge der Prim, Terz, Sext, Non und Komplet werden durchweg mit Antiphonen verbunden ; der jeweils dritte Psalm eines Psalmvortrags soll aber immer ein alleluia-Psalm sein. Im Text des Laudes-ordo beginnt die Einführung des *psalmus cum alleluia* mit *id est*, zu den kleinen Horen dagegen mit *sed* und *vero*. Aber in jeder dieser Bestimmungen wird zuerst die Antiphon genannt und dann der *psalmus cum alleluia*. Es heißt ferner : *Psalmus cum alleluia imponatur*. Diese Ausdrucksweise paßt unserer Meinung nach besonders gut zur Situation des *psalmus*, der die Überschrift alleluia trägt. *Imponere* bedeutet anfangen und weiterfahren zugleich. Der Psalm wurde offenbar mit der Überschrift alleluia begonnen und dann vom gleichen Psalmisten zu Ende geführt.

II. DIE FORMEN DES ÖSTERLICHEN UND SONNTÄGLICHEN ALLELUIA IN DEN ANTIPHONEN, RESPONSORIEN UND VERSEN

1. AUSSERHALB DER RM

Wir bleiben innerhalb des oCaes und oAur und untersuchen, wann sich ihre *antiphonae* mit dem alleluia verbanden. oCaesv cap. 69, S. 121, 31-122, 1 :

> Post hoc (a kal. octob. usque ad pascha) matutinales canonici dicantur privatis diebus cum antiphonis, festis vero diebus cum alleluia psallantur.

Hier wird die alleluia-Antiphon der festlichen Laudes deutlich der werktäglichen Antiphon ohne alleluia gegenüber gestellt. oCaesv cap. 69, S. 122, 1-4 :

> Omni dominica sex missae fiant, postea matutinae fiant. In primis dicite directaneum parvulum, Confitemini cum antiphona, Cantemus Domino et omnes matutinarii cum alleluiis dicantur.

Weil die sonntäglichen Laudes geschildert werden, ist es gut möglich, daß hier, ohne die Deutung als *psalmi alleluiatici* auszuschließen, das alleluia der 5. und 6. Laudes-Antiphon gemeint ist. Der oAur drückt sich genauer aus, weil er zu jedem Psalm, sei es ein *alleluiaticus* oder nicht, ein *cum alleluia* oder *cum antiphona* bzw. beides durch *aut -aut* einfügt :

Deus, Deus meus ad te de luce vigilo cum alleluia.
Magnificat anima mea Dominum aut cum antiphona aut cum alleluia.

Zu den werktäglichen Laudes wird aber nach dem oAur dieselbe Reihenfolge von Psalmen *cum antiphona* gesungen : *Laudate Dominum in sanctis eius cum antiphona.* Das ist ein *psalmus alleluiaticus.*

II. INNERHALB DER RM

a) *Das österliche allelulia-Offizium*

cap. 45, S. 242, 1-2 :

A Pascha ... omnes antifanae et responsoria[1] die noctuque cum alleluia psallantur.

cap. 45, S. 242, 5-6 :

A Natale ... omnes antifanae vel responsoria die noctuque cum alleluia psallantur.

cap. 45, S. 242, 15-17 :

noctem (Epiphaniae) ... et ipso die solo omnes antifanae et responsoria cum alleluia.

---

1. Trotz des diesmaligen Einspruchs Gr. Penco's in seiner Ausgabe der RB, S. LXXXI mit Anm. 2 beharren wir darauf, daß die *responsoria* der cap. 33-46 der RM Gesänge sind, welche den Lesevortrag abschließen. Der Gegenbeweis Penco's kann wohl nur den überzeugen, welcher sich an sein abgekürztes Zitat *et tria responsoria extra lectiones* hält. Mit *extra lectiones* geht es aber nicht um eine Trennung der liturgischen Formen *lectio* und *responsorium.* Der Magister verwendet den Ausdruck *extra lectiones* immer nur beim Zusammenzählen der Einzelleistungen *(impositiones)* für die zu erreichenden symbolischen Zahlen der Apokalypse. Bei dieser Rechnung läßt er die Einzelleistung der Lesungen unter der Wendung *extra lectiones* aus. Die Lesungen schienen ihm offenbar als Einzelleistungen nennenswert, aber vielleicht nicht edel genug im Wert, mit den Gesängen verglichen, welche besser zu den *coronae* der 24 Ältesten paßten. Selbst wenn unsere Beweisführung nicht stimmte, müßte von Penco unbedingt erklärt werden, was denn im Magisterkloster nach den Lesungen gesungen wurde. Man kann unmöglich annehmen, daß der Magister in seinem *ordo officii* von 13 Kapiteln und 240 Zeilen eine der ältesten Offiziumsformen stillschweigend übergeht. Uns scheint, daß Penco ein neues Opfer jener weitverbreiteten, unaufhörlichen, aber doch so unfruchtbaren These geworden ist, in welche nicht die Tatsache miteinbezogen ist, daß unser heutiger responsorialer Invitatoriumspsalm in der RB *psalmus cum antiphona* genannt wird.

cap. 45, S. 242, 20-21 :

> ipso die (Epiphaniae) cum vigiliis suis diximus alleluia psalli.

Diese vier Bestimmungen drücken klar aus, daß zu den betreffenden Offizien Tag und Nacht das alleluia genommen werden soll. Das Hervorkehren des Nachtoffiziums wird durch die folgenden alleluia-Formen ohne weiteres erklärlich.

b) *Das sonn- und festtägliche alleluia* per annum

cap. 45, S. 242, 23-25 :

> In omnibus vero dominicis diebus a benedictionibus dictis omnes antifanae vel responsoria cum alleluia dicantur.

cap. 45, S. 243, 38-40 :

> pro laetitia natalis proprii oratorii integer ipse dies... sicut in dominica cum alleluia totum psallatur.

cap. 38, S. 239, 4-6 :

> psallantur in matutinis responsorium versum ... in dominica vero cum alleluia.

cap. 38, S. 239, 9-14 :

> dominica vero vel aliis diebus fistis vel si aliquis fuerit natalis sanctorum... omnes antifanae vel responsoria in ipso die a benedictionibus dictis cum alleluia dicantur.

cap. 41, S. 240, 2-8 :

> [in lucernariis]... singula responsoria versum... in dominica vero cum alleluia nam omnes antifanae ipso die a benedictionibus dictis cum alleluia psallantur.

cap. 43, S. 240, 1-7 :

> psalmi refectionum... dicuntur sed in dominica vel diebus fistis cum antifona vel alleluia.

Für jene Sonn- und Festtage, welche nicht in österlichen Zeiten gefeiert wurden, beginnt die Intensität des österlichen alleluia erst in den Laudes *benedictionibus dictis*. In den österlichen Offizien der RM wurde ja *die noctuque* alleluia gesungen.

c) *Das alleluia im werktäglichen Offizium* per annum

cap. 44, S. 240, 1-16 (unzulänglich überlieferter Text) :

> In nocturnis... (in hieme)... alium responsorium iam cum alleluia... in aestate vero a pascha usque... kal. octob. in secundo nocturno... tres antifanae cum alleluia... deinde alium responsorium iam cum alleluia.

Man darf aber die Einschränkung *in aestate* nicht auf alleluia beziehen. Die Einschränkung geht natürlich bloß auf die Zahl der Psalmen : Im Sommer betete man nur 9 Psalmen zur zweiten Nocturn, im Winter dagegen 18. Daß die zweite Nocturn *per annum* alleluia-Antiphonen hat, ersieht man deutlich aus der Verteilung des alleluia auf die Responsorien *in hieme*.

Fügt man nun zu diesen von *a*)-*c*) aufgeführten alleluia-Antiphonen, Responsorien und Versen die alleluia-Psalmen, so erhält man ein ziemlich klares Bild vom alleluia-Ordo in den Offizien der RM.

Als Beleg der RM für das wirkliche Erklingen der alleluia-Überschrift zum *psalmus alleluiaticus* darf cap. 53, S. 255, 106-114 bewertet werden, besonders für das werktägliche Offizium *per annum*.

> Sexta vero feria luscescente quae est ante sanctum Sabbatum nocturnos solummodo faciant quia adhuc nocturni ante pullorum cantus dicti de quinta adhuc feria sunt et iam matutinos vel ceteras horas ... usque ad missas Sabbati ubi tam prolixum psalmorum silentium in ore psallentium nova laetae Resurrectionis alleluia aperiat. Ergo cum a nocturnis Quintae Feriae dictis ulterius usque ad Missas Sabbati non psallent.

Der Magister sucht zu erklären, weshalb am Karfreitag in seinem Kloster keine Psalmen gesungen werden. Als Grund führt er die Überlegung an : Das alleluia des Karsamstags kann wirksam eröffnet werden, weil am Karfreitag überhaupt keine Psalmen gebetet werden. Diese Überlegung ist doch ganz sinnvoll nur dann, wenn die alleluia-Psalmen, die untertags ab Laudes gebetet wurden, auch mit der Überschrift alleluia angestimmt wurden. Der Inhalt der meisten alleluia-Psalmen ist nicht so geartet, daß aus jedem von ihnen das alleluia auch ohne Überschrift wie von selbst herausklänge. Diese Psalmen waren wohl nur zu erkennen, weil im Offizium die alleluia-Überschrift auch laut wurde. Im Offizium des Magisterklosters war dann das Gebot, tagsüber keine alleluia-Überschrift zu singen soviel wie

überhaupt keine Psalmen zu singen und das war am Karfreitag der Fall. Diese Behauptung wird im folgenden noch mehr zu belegen sein, wo wir die zeitliche Dauer der angeführten alleluia-Offizien möglichst genau festzulegen versuchen.

III. DAS ÖSTERLICHE OFFIZIUM UND DER ALLELUIA-PSALM

I. AUSSERHALB DER RM

Hierher gehört jene klassische Form aus dem orientalischen *ordo officii*, die uns von Cassian überliefert und auch klassisch formuliert ist. Es ist nicht von Belang, daß Cassian nicht erwähnt, ob es auch für ihn ein *officium paschale* ist. Cassian, Inst. II, 11, S. 27, 9-11 ; II, 5, S. 22, 19-20 :

> In responsione alleluiae nullus dicatur psalmus nisi is qui in titulo suo alleluiae inscriptione praenotatur.
> (psalmum) duodecimum sub alleluiae responsione consummans.

Wir haben hier die Mischung einer (vollösterlichen) alleluia-Antiphon mit alleluia-Psalm.

Vom oCaes gehören hierher jene Bestimmungen, in denen der *psalmus alleluiaticus* innerhalb des österlichen Ordo erwähnt wird ; und jene vor allem, aus denen nicht ersichtlich ist, ob der *psalmus alleluiaticus* oder die *antiphona cum alleluia* gemeint ist ; zuletzt auch jene schwer deutbare Stelle des cap. 66, S. 120, 20-21 :

> 18 psalmi, antiphonae minores cum alleluiaticis suis lectiones duae

Sicherlich sind hier Mischungen österlicher Formen mit alleluia-Psalmen und womöglich vollösterlicher Antiphonen gemeint.

II. INNERHALB DER RM

In den Rubriken-Kapitel (ab 33 der RM) werden Verbindungen von alleluia-Psalmen und alleluia-Antiphonen nicht ausdrücklich genannt. Aber der Sache nach sind sie natürlich da und zwar in der RM besonders häufig, weil der Magister großen Wert auf den Unterschied zwischen reicherer monastischer und weniger reicher kirchlicher alleluia-Ordnung legt. In seinem Kloster werden

auch während der Weihnachtsoktav und an Epiphanie österliche alleluia gesungen, also alleluia-Antiphonen mit alleluia-Psalmen verbunden. Es ist kein Zweifel, daß für den Magister der Gesang : alleluia-Psalm mit alleluia-Antiphon als Höhepunkt österlichen Ausdrucks zu gelten hat. Dafür wären vor allem jene Texte zu erwähnen, die wir bisher als Beleg für den alleluia-Psalm verwendeten : Wurden diese psalmi cum alleluia z.B. am Sonntag *(benedictionibus dictis)* und in der österlichen Zeit gesungen, so sind es natürlich alleluia-Psalmen, die mit alleluia-Antiphonen verbunden wurden. Da der Sprachgebrauch der RM, wie schon erwähnt, die Möglichkeit offen läßt, *antiphona* und *psalmus* gelegentlich promiscue zu verwenden, kann man mit der weiteren Möglichkeit rechnen, daß einem Rubrikentext *psalmus cum alleluia* sofort eine österliche Einschränkung angefügt wird, die in diesem Fall aber nur der n i c h t erwähnten alleluia-Antiphon gelten kann. Beachtet man dies nicht, so entstehen Folgerungen, die zu den übrigen alleluia-Bestimmungen der RM nicht passen.

IV. DIE ZEITEN DES ÖSTERLICHEN, SONN- UND WERKTÄGLICHEN ALLELUIA *PER ANNUM*

1. AUSSERHALB DER RM

Die Bestimmungen des oCaes cap. 66, S. 120, 22 für das österliche alleluia schließen mit den Worten : *Hoc ordine toti septem dies celebrandi.* Eine weitere alleluia-Ordnung fehlt ; die übrigen Anweisungen betreffen nur die Lesungen. Anhaltspunkte für österliche Zeiten kann noch die Fastenordnung der RCaesAur geben, aus denen ersichtlich ist, daß Weihnachten und Epiphanie Hochfeste österlicher Ordnung sind. Der oAur S. 43/44 gibt uns noch folgenden Aufschluß :

> In Natale Domini... In Epiphania... Matutinos eo ordine sicut in Pascha scripsimus aut dominicis diebus.

Ebenso S. 41 :

> Sic (sicut in nocturnis et matutinis Paschae) omni die dominico et omnibus maioribus festivitatibus.

In diesen Texten sind die alleluia-Antiphonen des oAur zur Laudes gemeint und nur diese, denn für die Nocturnen werden

keine alleluia-Antiphonen genannt. Allen österlichen und damit sonntäglichen Formen stellt der oAur jene der Werktage gegenüber. Für die werktäglichen Lucernarien werden die *psalmi alleluiatici* genannt, also keine Antiphonen mit alleluia.

Nach diesen verhältnismäßig spärlichen Angaben der oCaesAur kommen wir zu den reicheren, aber irgendwie schwieriger zu deutenden Texten der alleluia-Ordnungen im Magisterkloster.

II. INNERHALB DER RM

a) *Die Zeit des österlichen Alleluia*

Als Zeiten des vollösterlichen alleluia-Offiziums nennt die RM cap. 43, S. 242, 1 : *a Pascha usque Pentecosten*, also vom Karsamstag bis Pfingstsamstag (vgl. cap. 53). Ferner cap. 28, S. 228, 83-85 :

> Sabbatus Paschae claudit tristitiae ieiunia et aperit laetitiae alleluia et sabbatus Pentecosten claudit alleluia et aperit ieiunia.

cap. 45, S. 242, 4-5 :

> A Natale vero domini usque Epiphania omnes antifanae... die noctuque cum alleluia psallantur.

Als zweite Zeit des österlichen alleluia wird hier Weihnachten bis Epiphanie festgelegt, näherhin die Zeit von Weihnachten bis zum Abend des Epiphaniefestes :

cap. 45, S. 242, 15-17 ; cap. 45, S. 242, 15-19 :

> Nam ideo ipso solo die cum vigiliis suis diximus et non usque octabas alleluia psalli.
> et ab ipso die [Epiphaniae] alleluia claudatur et mox oratorio dierum festorum subtrahatur.

cap. 28, S. 229, 85-88 :

> ecclesiis clauditur alleluia (sabbato Pentecosten) nam monasterio quasi in peculiari servitio Domini alleluia usque ad Theophania... aperta a servis Domini psallitur Domino.

Um die Ausdrücke der RM für die zeitliche Beschränkung *a Pascha usque Pentecosten* und *a Nativitate usque Epiphania* richtig zu deuten, müssen wir davon ausgehen, daß der Termin *a pascha usque Pentecosten* z. B. bezüglich des Fastens keine einheitliche

Größe ist. Das konnten wir schon im oCaes feststellen. Im Magisterkloster gab es nur in der Osterwoche und an allen Sonn- und Donnerstagen bis Pfingsten *prandium* und *coena;* nach dem Weißen Sonntag aß man aber werktags bereits wieder nur einmal, wenn auch schon um 12 Uhr. Für die Zeit von Weihnachten bis Epiphanie hat die RCaes 7 Tage klösterliches Fasten, die RAur bringt für diese wenigen Tage keine Regelung. Das Konzil von Tours, dessen *ordo officii* wir schon erwähnt haben, bestimmt im can. 18, S. 126, 26-127, 3 :

> Et quia inter natale Domini et epyfania omni die festivitates sunt, idemque prandebunt (monachi) excepto triduum illud, quod ad calcandam gentilium consuetudinem patris nostri statuerunt... post vero epyfania usque quadragesima ter in septimana ieiunent.

Auf diese Stelle, den oCaes und die Tatsache gestützt, daß die Zeit zwischen Oktavtag von Weihnachten und Epiphanie bis in die heutige Zeit eine Zeit *per annum* war, deuten wir die Formulierung *usque in Epiphania* der RM dahin, daß die wenigen Tage nach der Weihnachtsoktav bis Epiphanie eine Zeit *per annum*, also klösterlichen Fastens war, aber praktisch wegen etwaiger Feiertage und Sonntage wie eine fortgesetzte Weihnachtsoktav erschien und in nicht streng rubrizistischer, sondern mehr aszetisch-literarischer Art auch so beschrieben wurde. In diesen Tagen schien also das österliche alleluia der Weihnachtsoktav nicht mehr abzureißen bis zum Epiphaniefest. Die RM verwendet aber innerhalb ihres alleluia-Ordo den Termin *usque in Epiphania, absque ab Epiphania* in einer Weise, die wir in einem eigenen Kapitel klären müssen.

b) *Die Dauer des sonntäglichen alleluia*

cap. 39, S. 239, 1-15 :

> ... per Dominicas omnes antifanae... cum alleluia dicantur usque ad secundae feriae futuros nocturnos.

cap. 41, S. 240, 4-9 :

> ... singula responsoria... in Dominica vero cum alleluia usque ad secundae feriae futuros nocturnos.

cap. 45, S. 242, 23-26 :

> in omnibus vero dominicis diebus... omnes antifanae... cum alleluia dicantur usque ad secundae feriae futuros nocturnos.

cap. 45, S. 243, 37 :

> ... pro laetitia natalis proprii oratorii integer ipse dies usque ad futuros nocturnos sicut in Dominica cum alleluia totum psallatur.

Es ist in diesen Texten nicht entscheidend, ob das *usque (ad futuros nocturnos)* inclusive oder exclusive gemeint ist. Im cap. 53, S. 255, 106 ff weist der Magister die Nocturnen in der Nacht zum Karfreitag noch dem Gründonnerstag zu, *quia adhuc nocturni ante pullorum cantus dicti de quinta adhuc feria sunt.* Für unsere Untersuchung ist diese Überlegung des Magister weniger wichtig und zudem macht sie den Eindruck einer Sonderbetrachtung. Auch die hierher gehörige Bestimmung des cap. 45, S. 243, 34, an Heiligenfesten solle nach dem Canticum der Laudes *usque ad primam* nicht gekniet werden, ist für uns nicht von wesentlicher Bedeutung. Von größerer Tragweite wird die Angabe des Magister, daß das obige sonntägliche Offizium für j e d e n Sonntag gelten soll : *in omnibus dominicis diebus.* Das *omnis* schließt natürlich die Sonntage mit vollösterlichem alleluia-Offizium nicht aus. Diese hatten ja noch mehr alleluia-Charakter.

Mit dem Werktagsoffizium *per annum* verhält es sich ebenso : Die alleluia-Bestimmungen der RM für die werktäglichen Vigilien sind ohne jede Einschränkung. Dasselbe gilt von der Komplet und den Lucernarien.

V. *ABSQUE AB EPIPHANA*

I. AUSSERHALB DER RM

Der oCaesAur bestimmt, daß nach Epiphanie klösterliches Fasten beginnt ; oAur[1] :

> Ab Epiphania usque Pascha quotidie ieiunandum.

Das war zunächst ein klösterliches Halbfasten ; erst zwei Wochen vor der Quadragesima begann das strenge Fasten. oCaesm S. 153, 11 ff :

> Iterum ante duas ebdomadas de Quadragesima postea usque Pascha.

---

1. Ausg. HOLSTENIUS-M. BROCKIE, *Codex Regularum*, I, Augsburg 1759, S. 374.

Schon wegen dieses Fastentermins muß man beim Ausdruck *ab Epiphania* genau hinsehen, was er besagen kann und im Einzelfall bedeutet. Da aber der oCaesAur nur für die Gesänge einen *ordo paschale, dominicale* und *per annum* kennt, unterschied sich der *ordo officii* des Halbfasttags nicht vom täglichen Offizium der Quadragesima. *Ab Epiphania* ist in dieser Ordnung also ein direkter Hinweis für den Beginn des klösterlichen Halbfastens und ein indirekter für den Beginn des Offiziums *per annum*. Es ist also unmöglich, aus dem Ausdruck *ab Epiphania* mehr herauszulesen, etwa eine Art Vorfasten-Termin ; es begann eben das klösterliche Fasten *per annum* und erst zwei Wochen vor der Quadragesima das strenge Fasten. oCaesm S. 153, 19 ff :

> A Domini natali iterum ieiunandum ante duas hebdomadas de Quadragesima secunda quarta et sexta ; inde postea usque Pascha omni die jejunandum, absque die dominico. Qui dominica jejunat, peccat.

Aus dem scharfen Ausschluß des Sonntags vom Fasten darf man schließen, daß das Sonntagsoffizium *per annum* bis zur Osterzeit galt. oCaesm S. 153, 16 bestimmt : *O m n i dominica sic dicatur.*

II. INNERHALB DER RM

Der Termin *absque ab Epiphania* im *ordo officii* der RM scheint die Grenzen jeglicher alleluia-Ordnung der RM zu bestimmen. Und dennoch werden wir nun darzulegen versuchen, daß die Bestimmung *absque ab Epiphania* das alleluia nicht aus dem *ordo officii* verbannte, etwa wie das *caput Quadragesimae* der RB im cap. 15.

Die Zeit von Epiphanie bis Ostern ist auch in der RM keine einheitliche, etwa eine bis hierher vorgeschobene Quadragesima. Sicher kennt die RM eine vorgeschobene Fastenzeit, die in der RCaesv *anterior hebdomada* genannt wird ; die RM erklärt und begründet sie im Kapitel 28 mit dem Hinweis, daß der Quadragesima — durch Wegfall ihrer Sonntage — sechs strenge Fasttage fehlen, die in zweimal drei Tagen ab Sexagesima vorausgeholt werden. Es ist durchaus möglich, daß diese Begründung der Sexagesima eine speziale des Magisters ist. Aber es steht fest, daß sich diese Sexagesima der RM in keinem monastischen *ordo officii*, auch nicht in dem der RM, auswirkt. Andererseits wissen wir von dieser Sexagesima her nun genau, daß auch im Magister-

kloster bis zur Sexagesima vor der strengen Quadragesima ein *ieiunium per annum* eingehalten wurde. Nur das kann dann auch der Sinn folgender Bemerkung sein, cap. 44, S. 242, 21-23 :

> Quia centesima paschae ab eo die (Epiphaniae) ieiunantibus inchoatur et abstimentibus inputatur.

Es besteht also kein Grund, nach Epiphanie den *ordo officii* und dessen alleluia-Bestimmungen *per annum* n i c h t in Kraft treten zu lassen, also jene unter II, 2 *c*) angeführten Formen. Wie schon angedeutet, muß man im cap. 45 gut auseinanderhalten, was der Magister, literarische Reminiszenzen verwendend, in mehr rhetorischer Art über das Verhältnis von Weihnachten, Epiphanie und Ostern aussagt, und wie sich die entsprechenden Offiziumsformen näherhin unterscheiden. Die österliche *missarum exultatio*, cap. 45, S. 242, 32 (vgl. dazu Tertullian, *de jejunio adv. psychicos*, cap. 14, CSEL 20, S. 292 : *Cur quinquaginta exinde diebus in omni exultatione decurrimus*) wird vom Magister so intensiviert, daß wir zunächst geneigt sind, scharfe gegensätzliche Formen für die Sonntage der Quadragesima zu erwarten, ja sogar für die Zeit *ab Epiphania*, wenn die Rubriken der RM es andeuten würden. Ferner ist festzuhalten, daß die RM das sonntägliche alleluia-Offizium *omni Dominica* und die *impositio* des alleluia-Psalms *semper* verlangt. Die Ausdrücke *omnis* und *semper* wirken offensichtlich stärker als z. B. die Formulierung der RB im cap. 9, wo das alleluia für die II. Nocturn erwähnt wird : *(post primum nocturnum) sequuntur reliqui sex psalmi cum alleluia canendi.* Hier fehlt ein *omni die* oder *semper*, weil das cap. 15 der RB die unzweideutige Einschränkung bringt. Man kann sich fragen, warum die Einschränkung nicht gleich im cap. 9 erfolgte. Als Antwort kann der Hinweis gelten, daß das cap. 15 die gemeinsame Einschränkung aller Fälle enthalte. Aber man darf vielleicht doch daran denken, daß in der allgemeinen Bestimmung des cap. 9 der RB noch rubrizistische alleluia-Formulierung aus einer Zeit nachwirkt, der diese spätere Einschränkung der RB folgen konnte.

Darf nun der Ausdruck *absque ab Epiphania (usque in Epiphania)* dennoch als Gesetz gelten, durch welches jegliches alleluia aus der Zeit von Epiphanie bis Ostern herausgenommen worden wäre? Um die problematische Situation, welche in der RM durch den Ausdruck *absque ab Epiphania* und auch *usque in Epiphania* geschaffen ist, zu klären, stellen wir die Texte einander gegenüber.

cap. 39

Matutini psalmi cum antifanis semper psallantur id est quattuor dici debent sine alleluia post hos IV duo cum alleluia responsorium versum lectiones et evangelia quae abbas dicat sine alleluia in Dominica vero cum alleluia usque in Epiphania

cap. 40

Prima Tertia Sexta Nona cum psallitur cum antifanis totum psallatur sed tertius semper psalmus absque ab Epiphania cum alleluia inponatur... singula responsoria lectionem Apostoli lectionem Evangeliorum

In beiden Texten will sich die Epiphanie-Einschränkung begreiflicherweise immer einer Wendung anschließen, mit der das Wort alleluia verbunden ist. Aber wir müssen uns an das Maß erinnern, nach dem das alleluia eingeschränkt werden kann. Das österliche alleluia wird dreimal eingeschränkt : auf die Osterzeit, die Weihnachtswoche und den Epiphanietag. Wenn also die Einschränkung der Kap. 39 und 40 wegen österlicher Formen genannt wird, gilt sie für diese drei Zeiten. Sie kann auch in unserem Text nur diesen einen Sinn haben. In Kap. 39 ist zunächst die Gestalt des werk- und sonntäglichen Responsoriums und Versus der Laudes beschrieben ; sie werden nur sonntags mit alleluia gesungen. Dann wird die Bestimmung beigefügt : Die Antiphonen des Sonntags sind *benedictionibus dictis* österlich zu singen. Das sind also keine rein österlichen Formen, denn diese gelten *die noctuque*, nicht erst im zweiten Teil der Laudes. Aber das sonntägliche Offizium *per annum* hat eben doch stark österlichen Charakter und als solches erinnert es an den vollösterlichen Ordo. Man muß sich also die Einschränkung der Kap. 39 *usque in Epiphania* in Parenthese denken, mit dem Sinn, daß dem Epiphanietag keine österliche Oktav, also auch kein Sonntag mit vollösterlichem alleluia-Offizium folgt. Wird die Wendung *usque in Epiphania* nicht vom laufenden Text gesondert und eine Reihe von Sonntagen nach Epiphanie konstruiert, denen jegliches alleluia gefehlt hätte, dann verlöre das oben erwähnte alleluia in *omni dominica* sein Recht und die Texte der RM widersprächen sich. Wem diese Erklärung der schwierigen Wendung nicht annehmbar dünkt, der muß wohl oder übel schon im Kap. 39 mit unzuverläßig überliefertem Text rechnen. Vgl. cap. 44, 1-16!

Das Kap. 40 der RM verursacht eine ähnliche, aber noch trügerischere Stiuation : Der Sonntag und damit österliche Formen sind überhaupt nicht erwähnt ; der Wendung *sed tertius semper psalmus cum alleluia inponatur* wird aber angefügt *absque ab Epiphania*. Diese Einschränkung erhält einen Sinn, wenn man überlegt, daß der 3. Psalm *cum alleluia* zur österlichen Zeit soviel

bedeutet wie alleluia-Psalm mit alleluia-Antiphon. Für diese Situation paßt dann auch die eingefügte, aber hier erst recht in Parenthese zu denkende Bestimmung *absque ab Epiphania:* Die österlichen alleluia-Antiphonen gelten nur am Epiphanietag selbst, nicht an den darauffolgenden 8 Tagen. Ließe man diese oder ähnliche Deutung wiederum nicht gelten, bezöge man also die Einschränkung schlechthin auf den *psalmus tertius cum alleluia per annum*, dann entstünde die unmögliche Ordnung, nach der *ab Epiphania* bis Karfreitag täglich etwa 20 Psalmen einfach ausgefallen wären. Wem diese Erklärung des Textes wiederum nicht annehmbar dünkt, muß hier erst recht mit unzuverläßig überliefertem Text rechnen, nicht bloß mit dem verdorbenen Text, wie ihn die Ausgabe von Holstenius wiedergibt. Man darf ferner nicht vergessen, daß unsere Stelle nicht die einzige ist, wo die Rubrikensprache des Magister den Ausdeuter zu gefährlichen Kurzschlüssen verleitet, wenn nicht haarscharf beachtet wird, was von der Gesamtordnung her bestimmt und verlangt wird. Man übersehe auch nicht, wie häufig die rubrizistische Darstellungsweise des Magisters unausgeglichen wirkt ; er schiebt bei Aufzählungen von liturgischen Bestimmungen immer wieder Bemerkungen ein, die wir nur zwischen langen Parenthesestrichen gelten lassen können, weil sie plötzlich da erscheinen, wo man sie nicht erwartet und wiederum dort nicht, wo sie entsprächen. Man denke in dieser Hinsicht nur an die Stelle des Kap. 45, S. 242, 15-19 :

> Epiphania vero nocte ipsius Vigiliae et ipso solo die omnes antifanae et responsoria cum alleluia psallantur et ab ipso die alleluia claudatur et mox oratorio dierum festorum subtrahatur et genua ipso die Epiphaniorum ornatus non flectantur.

Das im letzten Satz gemeinte Nichtknien an Epiphanie erwartet man doch vor den Angaben über die Zeit nach dem Feste. Man beachte ferner, daß das Wort *claudere* wirklich nicht absolut genommen werden darf, also im Sinne wie etwa das *caput Quadragesimae* in der RB, denn im cap. 28 sagt der Magister auch, der Samstag von Pentecosten « schließe das alleluia, es begännen die Fasten », obwohl doch das alleluia *per annum* blieb und kein quadragesimales Fasten begann. Mit dem Ausdruck *tristitia* geht der Magister ebenso um. Er kennt eine *tristitia quadragesimalis* (cap. 25), aber auch eine *tristitia* in Parasceve (cap. 53) ; die eine schließt die Psalmgesänge ganz aus, die andere nicht.

VI. SCHLUSSFOLGERUNGEN

Wir haben versucht, die Ausdrücke *usque in Epiphania* und *absque ab Epiphania* auf das ihnen zukommende Maß einzudämmen. Damit erhalten wir jene alleluia-Struktur der RM wie sie derem *ordo officii* mit seinen Verwandten verglichen zukommen muß. Wir meinen die oCaesAur, die auch keine Einschränkung der alleluia-Formen *per annum* etwa durch das *caput Quadragesimae* kennen. Zeitlich sprechen wir das für das 6. Jh. aus, räumlich wenigstens für Südgallien. Ferner vermag unsere Lösung die Belege um ein Merkliches zu verstärken, daß die RM nicht bloß ältere Offiziumsformen hat als die RB, sondern, daß man in der literarischen Darstellung des benediktinischen alleluia-Ordo auffallende Abhängigkeiten der RB von der RM feststellen kann. Beide Regeln kennen das alleluia *per annum* zur II. Nocturn, die RB allerdings nur zu den Psalmen, die RM auch noch zu deren Responsorien. Der RB geht es dabei um einen Gebrach *per annum*. Sie bringt ihn in keine Beziehung zu Ostern und erwähnt ihn zunächst ohne jede Einschränkung. Die RM schränkt das alleluia *per annum* überhaupt nirgends ein. Aus der Erweiterung des alleluia auf die Responsorien der II. Nocturn und aus der Nichteinschränkung *per annum* (mit Ausnahme des Karfreitags) muß man in den alleluia-Formen der RM für die II. Nocturn die älteren erkennen, denn erst die RB schränkt formal und zeitlich ein. Das sonntägliche alleluia *per annum* wird in der RM durch das Canticum eröffnet : Sie erblickte im Canticum *Benedicite* einen ersten österlichen Ausdruck, dem die übrigen des Sonntags und der Festtage (außerhalb der österlichen Zeiten) folgten. Die Cantica der RB für die III. Nocturn sind der RM begreiflicherweise unbekannt, aber man übersehe nicht, daß diese Cantica der RB mit alleluia zu singen sind und daß hiermit das sonntägliche alleluia der RB eröffnet wird, denn in der RB cap. 12 hat schon der erste Psalm der Laudes eine alleluia-Antiphon. Hier zeichnen sich neue Gebräuche ab, die in der formalen Entwicklung Abhängigkeiten von jenen der RM voraussetzen.

Am deutlichsten rückt anderseits die RB von der RM dadurch ab, daß sie den alleluia-Psalm *currente psalterio* nicht mehr verwendet, von den drei letzten Psalmen der Laudes abgesehen. Sie verwendet sie auch nicht mehr als Einlage-Psalmen in den Tageshoren. Die alleluia-Psalmen waren also als titulierte Psalmen aus dem *ordo psalmorum per hebdomadam* verschwunden. Sie müssen somit als besonders charakteristiches Merkmal jener

ordines officii gelten, die den Psalter nicht bloß einmal in der Woche beteten. Der alleluia-Psalm der kleinen Horen ist eine spezifische Form des Psalters « vor dem großen Einschnitt ». Damit ist aber unzweideutig gesagt, daß die RM ältere Formen in ihrem *ordo officii* bewahrt als die RB. Die RM kennt auch sachlich nicht den Ausdruck der alleluia-Einschränkung : e x t r a Q u a d r a g e s i m a m. Ihr entsprechender Ausdruck müßte heißen *extra Feriam VI. in Parasceve* und *extra tempus paschale*, aber *incl. octavae Nativitatis et diei Epiphaniae.* Um die Ordnung von Weihnachten und Epiphanie kümmert sich die RB nicht. Sie überließ sich hier wohl ganz dem Einfluß der römischen Liturgie. Wenn man die RB mit dem psalmfreien Karfreitag der RM vergleicht, versteht man ohne weiteres, daß der *ordo officii Romanus* sich leicht vor allem dieses alten, vom Offizium freien Tages im späteren benediktinischen Kloster bemächtigen konnte.

Für die Abriegelung der Sonntage nach Pfingsten mit ihren alleluia österlichen Charakters genügte der RB die Bestimmung des *caput Quadragesimae.* Der Weg für die Einschränkung des alleluia schlechthin verläuft also historisch, von unseren monastischen *ordines* aus betrachtet, nicht in erster Einschränkung von Epiphanie bis Ostern, in zweiter von der Quadragesima bis Ostern, in dritter von Septuagesima bis Ostern, sondern in erster Einschränkung vom Karfreitag bis Ostern (RM, RCaes, RAur), in zweiter von der Quadragesima bis Ostern (RB), in dritter von Septuagesima bis Ostern (nachbenediktinisch). Selbst wenn es uns nicht gelänge, alle Offiziumsformen der RM als einem älteren historischen Zusammenhang zugehörend zu erkennen, so ist es doch vom alleluia her nach unserer Darstellung unzweifelhaft, daß die RM[1] die älteren Formen hat, deren Dauer wir noch im oTuron des Jahres 567 feststellen können. Man kann sich also die Differenz der RM in ihren alleluia-Gebräuchen von denen der RB nicht lebhaft genug vorstellen, wenn man daran geht, das zeitliche Verhältnis der beiden Regeln zueinander zu bestimmen.

Beuron. C. GINDELE.

1. Die gleichen Unzulänglichkeiten gerade im *ordo officii*-Text der beiden Pariser RM-Codices legen es nahe, vor beide noch einen Archetyp einzuschieben. Mag dadurch der zeitliche Abstand vom Original der RM etwas größer werden!

EDITION PRINCEPS ET TRADITION MANUSCRITE DU COMMENTAIRE D'AMBROISE AUTPERT SUR L'APOCALYPSE

Le 29 février 1536, un an après avoir dédié à Tilmann vom Graben, en latin *Grauius* ou *a Fossa*, secrétaire du Chapitre de la cathédrale de Cologne[1], la première édition du commentaire de Primasius sur l'Apocalypse[2], l'imprimeur Euchaire Hirtzhorn,

---

1. Tilman (ou Tielmann, Tilemann) Gravius, né en 1474 (?), fut un ami et un admirateur d'Érasme. De la correspondance qu'ils ont échangée, il nous reste une dizaine de lettres, écrites entre 1527 et 1536, dont celle d'Érasme du 20 février 1529 dédie à son ami l'édition du *De opificio* de Lactance (voir P. S. Allen, *Erasmi Des. Roterodami opus epistolarum*, 1900-1958 ; on y trouvera, t. III, p. 25, une notice sur Gravius). Connu comme mécène et amateur de livres, Gravius possédait une des plus belles bibliothèques privées de Cologne. La matricule de l'Université de cette ville le mentionne au 27 septembre 1490, et son fils Léonard au 24 janvier 1533 (voir H. Keussen, *Die Matrikel der Universität Köln*, 2. Band, Bonn, 1010, p. 408 et 910). A partir de 1504, son nom paraît en qualité de notaire dans des actes publics. Très lié avec l'évêque Hermann von Wied, il remplit les fonctions de secrétaire du Chapitre cathédral de Cologne de 1535 à 1545. Père de huit enfants, dont l'un, Bernard, fit en 1533 un séjour auprès d'Érasme dont il n'a guère profité (voir la lettre de T. à Érasme du 20.12. 1533, Allen, X, p. 340-42). Gravius songea à se faire ordonner prêtre sur le tard et consulta Érasme à ce sujet (lettre du 17.8.1535, Allen, XI, p. 200-224). J. Oldendorp lui dédiera en 1541 son *De iure et aequitate torensis*. — Je dois ces détails, avec quelques autres, à la grande obligeance du Dr A. Kalsbach, ancien Directeur de la Diözesan- und Dom-Bibliothek de Cologne, à qui je tiens à exprimer ici ma cordiale gratitude. Son successeur, le Dr W. Schönartz, ainsi que la direction du Stadtarchiv de Cologne, celle-ci à la demande de dom Paul Volk, moine de Maria-Laach, ont bien voulu aussi me fournir de précieuses indications et des références que j'utilise dans cette note et dans les suivantes. Qu'ils veuillent bien trouver ici mes remerciements les plus vifs.

2. Parue à Cologne en 1535 cette édition est, comme on sait, assez imparfaite ; elle est néanmoins à la base de toutes les autres éditions (y compris celle de Migne, *P.L.* 68, 793-936), à la seule exception d'une édition de Bâle de 1544 qui reproduit un manuscrit bien meilleur. On notera que, dans sa lettre dédicatoire du commentaire d'Ambroise Autpert, Ceruicornus, qui s'était bien rendu compte de la mauvaise qualité du manuscrit qui lui a servi de modèle, dit qu'il avait caressé l'espoir de donner des cinq livres de Primasius une édition corrigée *(emunctiores redderem)* s'il avait pu trouver un exemplaire meilleur *(si forte castigatius aliquod exemplar emergeret interim)*. C'est seulement faute d'avoir retrouvé un tel manuscrit qu'il offre à Grauius le commentaire d'Ambroise Autpert. Bien que le premier porte la date de 1535, l'épître dédicatoire du second, datée du 29 février *(pridie Calend. Martij)* 1536 le donne comme publié *tertio abhinc anno*.

ou *Ceruicornus*[1], présenta au même personnage qu'il appelle son Mécène, un autre commentaire, encore inédit, du même livre biblique, celui d'Ambroise Autpert[2]. Un volume de format petit in-folio le contenait, comptant 442 pages numérotées, précédées de 24 autres pages sans numérotation. Le titre était, selon l'usage du temps, rédigé en termes assez amples :

> AMBROSII / ANSBERTI GALLI PRESBYTERI / UIRI FACUNDISSIMI, IN SANCTI JOHANNIS APOSTOLI ET / EUANGELISTAE APOCALYPSIM LIBRI DECEM / AD SANCTISSIMUM IN CHRISTO PA- / TREM AC DOMINUM, D. STE- / PHANUM DIUINA GRA- / TIA PAPAM / POST SEXCENTOS ET UIGINTI A PRIMA IPSO- / RUM DESCRIPTIONE ANNOS / NUNC PRIMUM TYPIS / EXCUSI. / CUM INDICE RERUM ET UERBORUM / IN OPUS TOTUM LOCUPLETISSIMO / COLONIAE PER EUCHARIUM CERUICORNUM, OPERA ET IM- / PENSA M. GODEFRIDI HITTORPII. ANNO CHRISTI NATI / M. D. XXXVI. / MODERANTIBUS ORBEM CHRISTIANUM PAULO III. / CAROLO V. FERDINANDO I. /

Les mêmes données sont résumées à la page 442 dans le « colophon » suivant :

> COLONIAE EX OFFICINA EUCHARII CERUICORNI, ANNO CHRISTI NATI / M. D. XXXVI PAULO III. CAROLO V. FERDI- / NANDO I. ORBI CHRISTIANO PRAESIDENTIBUS. /

L'ouvrage, on le voit par le titre, était donc édité sous les auspices du célèbre libraire Godefroid Hittorp qui, plus d'une fois

---

1. Il travailla à Cologne de 1516 à 1543, et à Marbourg de 1536 à 1538. On trouvera sur lui des notices dans P. Heitz, *Die Kölner Büchermarken bis Anfang des XVII. Jahrhunderts, mit Nachrichten über die Drucker von Dr Otto Zaretzky*, Strasbourg, 1898, p. XXIII-XXIV, et dans J. Benzing, *Buchdruckerlexikon des 16. Jahrhunderts* (Deutsches Sprachgebiet), Frankfurt a. M., 1952, p. 87 (Köln), 121 (Marburg), 84 (Koblenz). Le R. P. A. Vaccari, S. J., donne d'intéressants détails sur notre imprimeur dans son article intitulé *Chi fu Gobelino Laridio, ottimo editore della Volgata nel Cinquecento*, reproduit dans *Scritti di erudizione e di filologia*, vol. II, Rome, 1958, p. 439-447 (et qui répète, mais en le corrigeant, un article de *Biblica*, 6, 1925, p. 211-217). La lettre dédicatoire du commentaire d'Ambroise Autpert, écrite à un moment où Hirtzhorn croit son départ de Cologne et son transfert à Marbourg définitifs et se voit obligé de se défendre des interprétations malveillantes que provoque ce transfert, est mentionnée à la page 445, note 2.

2. Sur cet auteur, voir Dom Jacques Winandy, *Ambroise Autpert moine et théologien*, Paris, 1953 ; Id., *Les dates de l'abbatiat et de la mort d'A. A.*, dans *Rev. bénédict.*, 59, 1949, p. 206-210 ; Id., *L'œuvre littéraire d'A. A.*, *ibid.*, 60, 1950, p. 93-119 ; Id., *La contemplation à l'école des Pères : A. A., La vie spirituelle*, 82, 1950, p. 147-157 ; Dom Sébastien Bovo, *Le fonti del commento di A. A. sull'Apocalisse*, dans *Studia Anselmiana*, 27-28, 1951, p. 372-403.

déjà, avait collaboré avec Hirtzhorn, notamment en 1530 pour l'édition si importante de la Bible latine de la Vulgate élaborée par le chartreux Gobelinus Speck ou *Laridius*[1].

Voici le contenu du volume : Les 24 pages non numérotées donnent, après le titre que nous venons de reproduire (p. 1), un extrait du *De scriptoribus ecclesiasticis* de Trithème relatif à Ambroise *Ansbertus*[2] (p. 2), une épître dédicatoire de Ceruicornus à Tilmannus Grauius[3] (p. 3), un *index rerum et uerborum* (p. 4 à 14), un Avis au lecteur[4] (p. 14), puis la lettre d'Ambroise Autpert au pape Étienne pour défendre son œuvre (p. 15 et 16), et enfin la préface d'Ambroise à son commentaire (p. 17 à 24). Les dix livres de celui-ci occupent les pages numérotées de 1 à 442.

Sur les circonstances dans lesquelles fut élaborée notre édition, la lettre dédicatoire ne donne aucun renseignement ; elle se borne aux protestations usuelles d'amitié et à quelques nouvelles personnelles. L'Avis au lecteur est heureusement plus explicite[5]. Voici ce qu'il nous apprend : une part importante, peut-être la principale, de ce travail revient à des moines de l'abbaye bénédictine Saint-Pantaléon de Cologne. Ce sont eux qui ont obtenu le prêt des deux manuscrits ayant servi à l'édition. Il s'agit d'une part d'un manuscrit de l'abbaye Saint-Guy de Gladbach[6], que l'abbé de ce monastère, Aegidius Bocholtz[7], a communiqué sur les instances du P. Damien Huttropius d'Essen *(Assindiensis)*[8], profès de Saint-Pantaléon, et, d'autre part,

---

1. Voir l'article déjà cité du P. A. Vaccari, *Chi fu Gobelino...* Hittorp a, lui aussi, sa notice par Zaretzky dans P. Heitz, *op. cit.*, p. xx-xxi. Ceruicornus semble avoir été son imprimeur favori et même son associé.

2. Dans l'édition de Cologne de 1531 le passage se trouve au fol. LVIII^{v}.

3. Nous la reproduisons en appendice au présent article.

4. Également reproduit ci-dessous en appendice.

5. Selon la louable habitude de notre imprimeur, sur laquelle le P. A. Vaccari a naguère attiré l'attention, en faisant remarquer que Ceruicornus « con attenzione piuttosto rara in quel età suole informare delle fonti manoscritte donde trae l'opere da lui date alla luce » (*Il genuino commento ai Salmi di Remigio di Auxerre*, dans *Scritti di erudizione e di filologia*, vol. I, 1952, p. 285 [= *Biblica*, 26, 1945, p. 54]).

6. Maintenant Mönchen-Gladbach (jusqu'en 1950 München-Gladbach) en Rhénanie. Gladbach appartenait alors au duché de Juliers (*Iuliacum*, Jülich).

7. Abbé de 1505 à 1538. C'est sous lui que s'est effectuée la réunion définitive du monastère à la Congrégation de Bursfeld, en 1511. Voir Dom P. Volk, *Die Abtei Gladbach im Bursfelder Verband*, dans *M.-Gladbach, Zur Geschichte und Kultur einer rheinischen Stadt*, I, M.-Gladbach, 1955, p. 72-74.

8. On lit à son sujet dans un volume conservé au Historisches Archiv der Stadt Köln, Gereonskloster 12, Geistliche Abteilung 204, qui porte le titre suivant : *Annales ecclesiae S. Pantaleonis... per F. Adamum Schallenbergh Benedictinum Pantaleonitum anno 1657*, à la page 232 : « Adm. Rdus. P. Damianus de

d'un manuscrit de l'abbaye de Michelsberg à Siegburg[1], envoyé par l'abbé Jean de Fürstenberg[2] sur l'intervention de l'abbé de Saint-Pantaléon, Jean, qui ne peut être que Jean de Euskirchen[3]. Rien ne nous est dit sur l'âge de ces manuscrits. Nous savons seulement que celui de Gladbach était plus beau, celui de Siegburg plus correct, mais que cependant ils étaient tous deux pleins de fautes, ce qui a obligé à des corrections, sans doute assez nombreuses, mais dont il nous est impossible, faute de données suffisamment explicites, de préciser le nombre ou la nature. Les deux manuscrits appellent l'auteur du commentaire *Autpertus ;* malgré cela on a préféré le nommer *Ansbertus*, en se conformant à l'orthographe adoptée par Trithème[4], jugée plus agréable *(suauius)*. Enfin, dernier détail au sujet de ces manuscrits, ils étaient tous deux incomplets au début. Il y manquait, dit l'éditeur, « la valeur de plus de six feuillets de notre volume ». La lacune a été comblée à l'aide d'un manuscrit de l'abbaye de « Corbie » qui seul donnait le texte complet *(quod unicum dicitur integrum esse)*. Pour en

---

Ascendia, Prior sub D. Benedicto Kessel Abbate circa annum Domini 1538. Olim cantor, Magister Novitiorum et Confessarius Virginum ad S. Joannem. Vir in divinis litteris exercitatus, in libris comparandis solers, Pacis et Charitatis amator. Moritur anno 1540, 4. Calend. Junii. »

1. En Rhénanie, appartenait alors du Duché de Berg *(Montense)*.

2. Mort en 1549. Il était déjà abbé en 1517. Sur la bibliothèque de son abbaye au XVI^e^ s. on trouvera des renseignements dans P. LEHMANN, *Franciscus Modius als Handschriftenforscher* (= Quellen und Untersuchungen z. lat. Philol. des M. A., III, 1), Munich, 1908, p. 117-121. Cet auteur signale que, déjà en 1532, Ceruicornus avait utilisé un manuscrit de Siegburg pour l'édition princeps du commentaire de Paschase Radbert sur les Lamentations de Jérémie.

3. Schallenberg, dans le volume déjà cité à propos de Damien d'Essen, écrit au sujet de Jean de Euskirchen, qui fut abbé de 1514 à 1538, à la page 378 : « Joannes Euskirchen XLI. Abbas huius loci, vir tam in spiritualibus, quam temporalibus felicissimus, ob ingentia debita, quibus monasterium exemit et disciplinam regularem, qua Monasterium hoc ipso regnante singularissime enituit, preaclarorum albo haud immerito accensendus. Vivis excessit anno 1538. » Dans un autre volume, intitulé : *Sillabus... Abbatum... S. Pantaleonis... collectus... per Adamum Schallenberg... 1667* (*ibid.*, Geistliche Abteilung 205), le chroniste lui consacre au fol. 44 un éloge mortuaire de deux pages, au cours duquel il cite des paroles du Prieur « Damianus Ascendiensis ». J. de Euskirchen est mort le 6 mai 1538, à l'âge de 55 ans.

4. Dom Winandy (*op. cit.*, p. 13, n. 1) fait remarquer que « la forme *Ansbertus* a été introduite par Trithème... en vertu d'une assimilation indue avec cet *Ansbertus monachus* à qui le ms. Trèves Stadtbibl. 60/1022 (fol. 1-25^v^) attribue le commentaire d'Honorius d'Autun sur le Cantique des Cantiques ». C'est aussi de Trithème que s'inspire peut-être la date approximative assignée dans le titre de l'édition au commentaire de l'Apocalypse, *post sexcentos et uiginti a prima ipsorum descriptione annos*, ce qui reporterait à 916. Mais l'abbé de Spanheim écrit : *Claruit Arnoldo Imperatore anno Domini D. CCCXC*, date elle aussi reconnue aujourd'hui bien trop tardive.

procurer une copie, le P. Damien déjà mentionné n'a pas craint d'entreprendre un long voyage *(magnis ob id itineribus emensis)*. Nous ne pouvons d'ailleurs pas fixer son itinéraire, car il peut s'agir aussi bien de l'abbaye de Corbie en Picardie, que de sa filiale Corvey en Westphalie, le nom latin étant le même[1]. Quoi qu'il en soit de ce détail, on ne se trompera sans doute guère en mettant la lacune ici signalée en relation avec l'anomalie qui consiste à présenter la lettre au pape Étienne et même la préface d'Ambroise sur des pages non numérotées ; lettre et préface faisant défaut, en tout ou en partie, dans les deux manuscrits, on a dû les ajouter quand l'impression du commentaire était déjà commencée. Nous pouvons donc admettre, en définitive, que le texte du commentaire est donné d'après les deux manuscrits de Gladbach et de Siegburg, la lettre au pape Étienne et la préface d'après un manuscrit de « Corbie ».

L'éditeur et ses collaborateurs, on le voit, ont pris leur rôle au sérieux. Il faut leur en être d'autant plus reconnaissant qu'ils n'ont pas jusqu'ici trouvé d'imitateurs et que nous en sommes donc réduits à nous servir du texte qu'ils ont établi. Celui-ci n'a été réimprimé que deux fois. Une première fois à Cologne, en 1618, dans la seconde partie du tome IX de la *Magna Bibliotheca Veterum Patrum;* une seconde fois à Lyon, en 1677, au tome XIII de la *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum*. Il n'a, du reste, pas gagné à ces répétitions, au contraire. Sans parler des nombreuses fautes d'impression qui l'ont déparé, elles lui ont fait perdre la lettre dédicatoire à Tilmannus Grauius, l'*index rerum et uerborum* et surtout cet important *Ad lectorem* qui seul nous donne une idée des conditions dans lesquelles l'édition a été faite.

Que vaut le texte imprimé par Hirtzhorn ? La disparition des deux manuscrits de Gladbach et de Siegburg, dont toute trace est actuellement perdue, ne permet pas de contrôler en détail la méthode suivie par les éditeurs, mais, de toute façon, ces deux seuls manuscrits devaient constituer une base trop étroite pour l'établissement du texte. C'est par dizaines que se chiffrent, actuellement encore, les témoins connus. Un premier, et très

1. *Corbeiensis*. Les vraisemblances sont cependant pour Corvey, d'une part parce que ce monastère appartenait alors, comme ceux de Saint-Pantaléon de Cologne et de Gladbach, à la Congrégation de Bursfeld, et d'autre part parce que le texte du seul manuscrit de Corbie que nous connaissions (actuellement Paris Latin 12287) et que nous avons pu collationner, diffère beaucoup de celui qu'a édité Hirtzhorn, ainsi que nous aurons à le dire.

incomplet, dépouillement des catalogues de bibliothèques permet dès maintenant d'en énumérer plus de trente[1], dont un du VIIIe-IXe siècle, deux du IXe, six du Xe. Dans onze d'entre eux, des passages choisis ont pu être récemment collationnés. Voici les résultats de ce travail qui donnent au moins un premier aperçu sur la valeur du texte de Hirtzhorn.

Les passages choisis se trouvent dans la lettre au pape Étienne, dans la préface (début et fin), aux liv. I (début), liv. II (début), liv. V (début et fin), liv. VI (début et fin), liv. VII (début), liv. IX (fin), liv. X (début et fin). C'est le texte de la *Maxima Bibliotheca* de 1677 qui a servi de base ; on le citera par page, colonne (a ou b), et ligne[2].

La liste des témoins collationnés[3] est la suivante :

O	*(S. Denis)* Oxford, Laud. Misc. 464 (767)	VIIIe-IXe s.	ép. préf. liv. I-V
C	*(Corbie)* Paris lat. 12287/88	Xe s.	ép. préf. liv. I-X
P	*(S. Denis?)* Paris lat. 2382	Xe s.	liv. I-V
F	*(Fleury)* Orléans 92	Xe s.	liv. VI-X
B	*(S. Bertin)* Saint-Omer 92	Xe s.	liv. VI-X
G	*(S. Gall)* Sankt-Gallen, Stiftsb. 244/45	XIe s.	ép. préf. liv. I-X
S	*(S. Serge)* Angers 75	XIe s.	ép. préf. liv. I-V
T	*(Marmoutiers)* Tours 107	XIe s.	liv. VI-X
M	*(S. Maur-des-Fossés)* Paris lat. 11577/78	XIIe s.	ép. préf. liv. I-X
L	*(Huysburg)* Londres, Add. 10955[4]	XIIe s.	ép. préf. liv. I-V
Q	*(S. Denis)* Paris lat. 2383	XIIIe s.	liv. VI-X
a	Édition princeps	1536	ép. préf. liv. I-X
b	Magna Bibliotheca	1618	ép. préf. liv. I-X
c	Maxima Bibliotheca	1677	ép. préf. liv. I-X

Nous avons donc, selon les passages, un nombre variable de témoins :

pour l'ép. et la préf. : *O C G S M L a b c*
pour les livres I-V : *O C P G S M L a b c*
pour les livres VI-X : *C F B G T M Q a b c*,

1. Le Rme Dom Winandy a bien voulu mettre à ma disposition les notes qu'il avait prises à ce sujet. Je lui en dis ici ma respectueuse gratitude. On trouve aussi quelques indications dans Bovo, *art. cit.*, p. 373, n. 4, et dans Stegmüller, *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, t. II, p. 95.

2. Pour permettre au lecteur de s'orienter, j'indique ici l'endroit où commencent les différentes pièces : ép. : 403 b 1 ; préf. : 404 b 1 ; livre I : 408 a 57 ; liv. II : 429 b 10 ; liv. V : 508 a 30 ; liv. VI : 536 b 1 ; liv. VII : 562 a 49 ; liv. X : 633 a 44.

3. J'adresse mes remerciements les meilleurs aux Bibliothécaires d'Angers, de Saint-Omer et de Tours, qui ont bien voulu consentir à envoyer leurs manuscrits au Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Paris où j'ai pu les consulter, ainsi qu'à l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes de Paris, où j'ai pu collationner un film du manuscrit d'Orléans.

4. Ce manuscrit provient de l'abbaye N. D. de Huysburg, en Saxe.

encore plusieurs d'entre eux ont-ils des lacunes. C'est ainsi que dans *P* il manque presque tout le passage du liv. I et celui de la fin du liv. V ; dans *T* il manque presque tout le passage du début du liv. VI et celui de la fin du liv. X ; dans *M* et *Q* il manque la fin du liv. X. Ajoutons que *G* n'a pu être collationné que partiellement[1].

Des nombreuses variantes recueillies dans nos sondages, toutes n'ont évidemment pas la même importance. Relevons tout d'abord, une cinquantaine de cas où les éditions *b* ou *c* ne s'accordent pas avec *a*. Nous voyons alors invariablement tous les manuscrits se ranger du côté de *a*, et si nous examinons les leçons en présence, celles de *b c* ou de *c* ont le caractère de simples fautes d'impression. Telle, parmi les leçons communes à *b c*, *damnatum* pour *dominatum* (403 b 43), *profecto* pour *proiecto* (537 a 13), *callidus* pour *callidius* (537 b 52), ou encore avec omission par homéotéleute, *siue in humanitate* pour *siue in diuinitate siue in humanitate* (410 b 54) ; parmi les leçons propres à *c*, *expositus* pour *expositurus* (404 b 42), *dignanter* pour *signanter* (408 b 59), *hac isaias* pour *hac isaias hac hieremias* (408 b 6). Notons, par ailleurs, que les éditions *a* et *c* ne s'accordent jamais contre *b*, ce qui fait de ce dernier un intermédiaire entre les deux premiers, *c* reprenant le texte de *b* avec ses fautes[2] et y ajoutant ses propres fautes. Il

1. Voici la liste des manuscrits non collationnés :
Avignon 87, XII^e s., livres I-X.
Bamberg, Bibl. 141 (B. III. 36), XI^e (et non XIII^e) s., liv. VI-X, de Michelsberg ou du Dôme.
Berlin, Görres 34 (= Lat. fol. 738), X^e s., liv. VI-X, de Trèves, S. Maximin.
Berlin, Görres 38 (= Lat. fol. 742), XIII^e s., liv. VI-X, de Trèves, S. Maximin.
Bordeaux 988, XIII^e s., liv. I-X.
Bruxelles 1518, XII^e s., liv. I-X, de Liège, S. Laurent.
Cues, Spital 52, XII^e s., liv. VI-X, de Liège, S. Jacques.
Ivrea 53 (CIII), XI^e s., ?
Karlsruhe, Aug. C, IX^e s., liv. VI-X, de la Reichenau.
Padova, Bibl. Anton. 118, X^e s., liv. I-X, de Vérone.
Reims 609, XIII^e s., liv. I-V, du Chapitre.
Saint-Omer 21, XIV^e s., liv. VI-X, de Clairmarais.
Schaffhausen, Min. Bibl. 81, XII^e s., liv. I-VI, de Allerheiligen.
Troyes 260, XII^e s., liv. I-V, de Clairvaux.
Troyes 570, XII^e s., liv. VI-X, de Clairvaux.
Valencia, Catedr. 64, XIV^e s., liv. I-X.
Vatican lat. 654, XI^e s., liv. I-X.
Vatican Reg. lat. 96, IX^e s., liv. VI-X, de S. Denys?
On mentionnera aussi trois manuscrits détruits pendant la guerre de 1940 :
Chartres 25, X^e-XI^e s., liv. VI-X, de S. Père.
Chartres 158, XII^e s., liv. I-V, de S. Père.
Vitry-le-François 4, XII^e s., liv. I-V, de Trois-Fontaines.

2. La *Maxima Bibliotheca* se donne d'ailleurs expressément dans son titre comme *ad eandem Coloniensem (editionem) exacta.*

arrive cependant à *c*, mais très rarement, de déceler la faute de *b* et d'essayer de la corriger. Voici au moins un cas où apparaît cette préoccupation : en 563 a 50 la leçon de *a* et de tous les manuscrits, *enim aut pater aut spiritus*, devient chez *b*, *enim aut spiritus*, et chez *c*, *enim spiritus*. Nous n'avons relevé qu'un seul cas où les divergences entre *c*, d'une part, et *a b* et les manuscrits, de l'autre, semblent dépasser les limites de simples fautes d'impression : en 634 a 18, au lieu de : *sed nec quod ostendente nec ut*, qui est, avec de légères variantes, la leçon de *a b* et des manuscrits, nous lisons dans *c : sed nec quo descendentem nec ubi*. Y aurait-il ici effort de la part de l'éditeur de *c* pour donner un sens à un passage difficile à comprendre ? Au demeurant ces rares exceptions éventuelles n'empêchent pas la réimpression de 1677 de n'être qu'une assez mauvaise reproduction de celle de 1618, qui elle-même avait déjà introduit quelques fautes dans le texte de l'édition princeps. Aussi est-ce ce dernier seul qui va désormais nous intéresser.

Il s'agit à présent de définir les rapports de *a* avec les manuscrits. Remarquons d'abord que le petit nombre de ceux qui ont pu être consultés ne saurait permettre d'arriver sur ce point à des résultats définitifs. Pour avoir une base plus assurée nous avons éliminé toutes les variantes propres à un seul manuscrit, ainsi que celles qui sont peu caractéristiques. Il nous en est resté 228, soit 160 pour les livres I à V, y compris l'épître au pape Étienne et la préface, et 68 pour les livres VI à X. La disproportion des chiffres obtenus tient, en partie, à la longueur différente des passages collationnés, 19 colonnes pour la première partie, 12 pour la seconde.

Sur ces 228 variantes, plus de 100, soit la moitié, mettent *a* en position isolée contre la leçon commune à tous les manuscrits collationnés. Les autres variantes, où les manuscrits sont en désaccord, révèlent nettement l'existence de deux recensions distinctes de notre texte, dont les témoins principaux sont, respectivement, les manuscrits *O* et *S* pour les livres I à V, et *F B* et *T* pour les livres VI à X.

Le reste des manuscrits, ainsi que l'édition princeps, se rangent nettement, celle-ci du côté de *S* et *T*, ceux-là du côté de *O* et *F B*. Seuls les manuscrits tardifs *L* et *M* manifestent un certain flottement qui les rapproche par moments de *S a* et *T a*. Par ailleurs, pour les livres I à V, les manuscrits *C P G* concordent sur quelques fautes caractéristiques, et pour les livres V à X, le manuscrit *Q*, tout en étant seulement du XIII^e^ s., se tient toujours du côté de *C*, ce qui s'expliquerait au mieux si le modèle de

Q n'était autre que la deuxième partie, aujourd'hui perdue, de notre manuscrit *P*.

Le groupement des manuscrits s'établit dès lors de la façon suivante :

Liv. I-V : *O C P G L M S a*
Liv. VI-X : *F B G C Q M T a*

L'édition princeps apparaît ainsi en posture isolée ; elle n'a, dans les onze manuscrits que nous avons pu collationner, l'appui, pour chaque groupe de livres, que d'un seul manuscrit et qui n'est pas parmi les plus anciens. Cette constatation, un peu fâcheuse pour *a*, invite à un examen plus attentif de la valeur de ses leçons.

Celui-ci, comme on peut s'y attendre, ne tourne pas à la louange de *a* ,qu'il s'agisse des leçons qui lui sont propres ou de celles qu'il a en commun avec *S* ou *T*.

Pour ce qui est des premières, nombreuses sont celles où le seul examen du contexte amène à leur préférer la leçon des manuscrits. En voici des exemples :

403 b 24 quis interdicat *a* ; quis autem dicat *O C G M S* ; quis ergo dicat *L*
405 a 63 palam faceret *a* ; pater mitteret *O C G L M S*
409 b 29 duas ecclesias angelus praefigurasse credatur *a* ; duas eccl. angelus et iohannes praef. credantur *O C G L M S*
410 a 34 mysticum quid significauit *a* ; nil mysticum sign. *O C G L M S*
536 b 26 in ea excusatione *a* ; in mea exc. *F B G C Q M*
537 b 29 filio *a* ; filio ecclesiae *F B G C Q M T*
537 b 70 signa magna *a* ; signa magna et prodigia *F B C Q M T*
563 a 57 angelum ergo angelo ut mittat et metat ... imperare *a* ; angelum ergo angelus ut mittat et metat ... imperare *F B C Q M T*
563 b 68 de altare exisse *a* ; de altare esse *F B C Q M T*
633 b 13 sponsam *a* ; sponsam ornatam *F B C Q M T*

D'autres variantes manifestent l'intervention des humanistes du XVI^e^ siècle dans l'édition princeps. Il s'agit, à plusieurs reprises, de l'infinitif parfait de verbes normalement déponents. Alors que tous les manuscrits écrivent *scrutasse* (404 b 32), *uaticinasse* (404 b 59), *insectasse* (405 b 68), *luctasse* (410 a 12), *a* corrige en *scrutatum esse*, etc[1]. Dans le même ordre d'idées on notera :

1. Est-ce à des particularités stylistiques ou grammaticales de ce genre que pense Ceruicornus lorsque, dans l'Avis au lecteur, il attribue à Ambroise Autpert *nescio quid Gallismi* ? Il est vrai qu'il donne plutôt à entendre qu'il les a laissées dans son texte sans les corriger, puisqu'il prévient le lecteur de ne pas s'en offusquer.

404 b 16 sudaturum *a* ; sudandum *O C G L M S*
633 b 70 reuerti *T a* ; reuertere *F B C Q M*

Nous venons de citer une leçon commune à *T* et *a*. Bien d'autres leçons que *a* partage avec *S* et *T* (ou *T M*) se révèlent également, sinon fautives, du moins secondaires. Telles les suivantes :

404 a 4 profuturi *S a* ; pro futuris temporibus *O C G L M*
404 a 68 satis est quod dixi *S a* ; satis est quid et quantum est quod dixi *O C G L M*
429 b 34 uir *S a* ; hyr is *M* ; hir in *O C* ; hyr in *P* ; uir in *G** ; irin G^2 ; hiris *L* (qui est la bonne leçon, car c'est une citation de Apoc. 4, 3)
430 b 31 nunc a figura ad proprietatem redit *S a* ; *praem.* et nunc a proprietate ad figuram transit *O C P G L M*
508 b 5 quid diceret *S a* ; quid esset quod diceret *O C P L M*
509 b 27 unde et eum caecus sequi contemnit *S a* ; *add.* quem post se uenire fallax contendit *O C P L M*
563 a 50 poterimus *T a* ; potuimus *F B C Q M*
563 b 40 dominus ecclesiam *T a* ; dominus et ecclesia *F B C Q M*
563 b 65 conspexerat *T a* ; Paulus conspexerat *F B C Q M*
634 a 58 ad caeleste regnum propinquauerunt *T M a* ; caelestia prop. *F B C Q*
634 a 65 in deum multo profecerant *T M a* ; in deo multum prof. *F B C Q*

Notons cependant deux fautes de *T M*, faciles du reste à déceler, que *a* a su éviter :

633 a 9 ad mittendum *T M* ; ad imitandum *F B C Q a*
633 a 33 *T M* insèrent la glose *sententia* avant ou après le mot *sentina*, ce que ne font pas *F B C Q a*

Une particularité notable du manuscrit *S* jette une certaine lumière sur l'archétype de la recension *S a*. Dans le texte de la préface d'Ambroise Autpert, exactement entre 405 b 35 et 406 a 45, le copiste a laissé une vingtaine de fois un espace blanc de la valeur de 15 à 40 lettres environ. Il devait donc y avoir dans son modèle immédiat, ou dans un modèle plus ancien, des mots ou des parties de phrases illisibles ou omises. A ces mêmes endroits précisément les autres manuscrits d'une part, et *a* de l'autre, donnent des leçons fort divergentes. Ainsi pour la première lacune :

405 b 35 espace blanc de 25 lettres dans *S*
hinc utcumque posse *O C G L M*
per haec quae dicta sunt *a*

ou encore :

405 b 41 mysti, suivi d'un espace de 20 lettres dans *S*
mystica sacramenta contegat *O C G L M*
mystica ratio lateat *a*

Une autre lacune de *S* se voit à la fin du livre II :

536 a 17 lacune de 15 lettres suivie de : tione
in ereptione *O C L M*
in saluatione *a*

Tout porte à croire que dans ces cas, et d'autres semblables, le texte si différent de *a* est simplement dû à l'ingéniosité d'un copiste, peut-être même seulement de l'imprimeur, qui n'a pas pu se résoudre à laisser des blancs dans son texte.

Il semble, du reste, que déjà le copiste de *S*, ou d'un de ses ancêtres, n'a pas toujours osé laisser ces disgracieux espaces blancs. Ainsi quand quelques lignes avant le premier de ceux-ci dans *S* nous trouvons les variantes suivantes :

405 b 32 negabantur excedere *O C G L M*
uetita sunt adire *a*

alors que *S* omet tout simplement ces mots, il n'est pas difficile de deviner la lacune du modèle que le scribe a sautée à pieds joints sans la signaler.

Les faits que nous venons de noter permettent déjà de porter une appréciation d'ensemble suffisamment motivée sur la valeur du texte de l'édition princeps. Elle ne saurait être que défavorable. Ce jugement, hâtons-nous de le dire, ne met pas uniquement en cause la carence des éditeurs responsables du texte. L'état déficient du texte de *a* tient, en tout premier lieu, à la mauvaise qualité des deux manuscrits utilisés, ce dont les éditeurs, nous l'avons vu, se sont bien rendu compte.

En définitive, nous devons reconnaître qu'en un grand nombre d'endroits le texte de l'édition de Hirtzhorn s'écarte de la leçon authentique d'Ambroise Autpert. Les rééditions de 1618 et de 1677 n'ont guère fait, chacune, qu'y ajouter leur lot de nouvelles fautes. Comme il n'a jamais été reproduit depuis, pas même, on ne sait trop pour quelles raisons, par l'abbé Migne

dans sa *Patrologie latine*, ce texte reste aujourd'hui difficilement accessible. Ne serait-il pas souhaitable d'en donner enfin une bonne édition[1] ?

Clervaux. Robert WEBER.

APPENDICE

Clarissimo viro D. Tilmanno Grauio siue a Fossa, venerabilium ac illustrium Dominorum summi Templi Coloniensis a secretis, D. et Maecenati suo iugiter obseruando, Eucharius Ceruicornus S. P. D.

Est non improbandus mos ille uulgo receptus, clarissime uir, quod ubi amicus ab amico longinquius aliquanto discedit, alter alteri, potissimum uero discedens manenti, amoris sui pignus relinquat. Hic mos quamquam hoc tempore mihi difficulter admodum erga omnes seruari potest, facile tamen et libenter erga te seruatur : libenter, quod ipsa re compertum habeam, te non esse mihi ex uulgaribus illis amicis, quibus ipsum tantummodo Vale sufficiat, sed e summis atque adeo summum : facile, quod ea tibi munera cordi esse sciam, quibus nos, hoc est, chalcographi, ualemus. Quam sis enim studiosus librorum, praecipue bonorum, si nulla alia res, uel bibliotheca illa tua indicio fuerit, inter priuatas omnes huius ciuitatis absque dubio celeberrima, cum publicas etiam nonnullas antecellat. His de causis, simul etiam quod tertio abhinc anno, Primasii super Apocalypsum libros quinque tuo nomini dicatos publicaui, idque hac spe, si forte castigatius aliquod exemplar emergeret interim, ut emunctiores redderem, frustratus uoto illo, cum nunc abeundum mihi sit, en offero tibi decem alios in Apocalypsim libros, numero et amplitudine facile compensaturos, quod illi quinque Primasii, breuitate sua paucitateque minus ualuerunt. Hi sunt Ambrosii, non illius Mediolanensis, sed Ansberti, natione Galli, professione Benedictini, aetate quidem iunioris et dignitate inferioris quam est Primasius, tamen labore atque facundia adeo non cedentis, ut longe etiam antecedat. Eos tibi habe uel in monimentum animi erga te nostri, uel in gratiarum actionem pro beneficiis in me tuis. Quamuis autem illa maiora sint, quam ut ipsis per haec satisfactum uelim, tamen hoc tempore his con-

1. Les éditeurs du *Corpus Christianorum* viennent d'annoncer la préparation de cette édition, qui paraîtra dans leur *Continuatio medievalis*, où figurent les auteurs postérieurs à saint Bède.

P. S. : Un récent séjour à Rome m'a permis de collationner les manuscrits Vat. lat. 654 et Vat. Reg. lat. 96. Le premier, très proche du ms. *L* (Londres, Add. 10955), pour les livres I-V, s'apparente plutôt, pour les livres VI-X, à *M* (Paris lat. 11578). Le second, qui n'a que les livres VI-X, va le plus souvent avec *C* (Paris lat. 12288). Un autre manuscrit de la même bibliothèque, Vat. lat. 1306, du XII^e^-XIII^e^ s., donne sous le titre : « Sententie Autperti presbiteri in expositione apocalipsis Ioannis apostoli » de simples extraits de notre commentaire.

tentus sis opportet. Nam posthac si qua nobis dabitur facultas gratificandi tibi, et spes est datum iri, erimus fortasse gratiores. Nec enim ea mente hinc discedimus, quamquam illud nonnulli comminiscuntur nequiter ut omnia, quod bonis omnibus renunciatum uelimus, sed ut nobis et bonis ipsis aliquando maiori usui esse possimus. Conduxit enim me uniuersitas Marpurgensis ut chalcographum, idque stipendio mihi placito generosissimi illustrissimique principis et domini, D. Philippi Landgrauii Hessiae, non in offensionem aut contumeliam cuiusquam, sed ut hoc ibi agamus et simus, quod annis circiter uiginti hic egimus et fuimus, aut deinceps futuri essemus, si ita sors uellet. Hoc igitur animo hinc nunc demigro, instituturus officinam meam Marpugi, quam hactenus hic in patria mea summo studio adornatam, uariis et insignibus characteribus decoratam, maximis laboribus et impensis exercitam et instructam habui, multos interim et illustros autores, uel nunquam excusos antea, uel excusos quidem, sed diligentius restitutos, partim pro meo dilectissimo compatre M. Godefrido Hittorpio, partim pro meipso in publicum emittens, idque subinde maiori patriae gloria et studiosorum commodo, quam rei meae familiaris utilitate : id etiam ipsum aequiori animo laturus, dum nisi faxit deus, ut pro tot laboribus alioqui frustra mihi exanclatis, is habear et agnoscar, qui et patriam meam hoc modo studuerim reddere illustriorem, et publicae studiosorum utilitati hac uia uoluerim melius esse consultum. Sed reminiscens commutationis rerum humanarum, quam ciuitatem, cuiusmodi patriam, quales hic amicos relinquam, humani quiddam patior, ut quiduis potius ualeam, quam plura tecum loqui. Tantum Ansbertus hic noster tibi dicatus, sit perpetuum nostri erga te animi monimentum, Euchariique tui a calumniatoribus defendendi, si quando uenerit usus, incitamentum. Bene uale. Coloniae ex officina mea pridie Calend. Martii. M. D. XXXVI.

Ad lectorem.

Non erat sententiae, lectori negotium facessere. Sed quia labor hic noster tot periculis obnoxius est, ut facilius quis sine peccato uiuat, quam quod liber aliquis absque ullis omnino mendis prodeat, quamquam uulgus impressorum fortiter id et impudenter dissimulat : in tanta operarum tum praecipitatione, tum inscitia, tum incuria, tum inuidia, ne dicam petulentia, fieri non potuit quin et nos infelicitati publicae succumberemus. Itaque relecto cursim opere toto, qui nobis absentibus et alioqui uel inscientibus, uel aliud agentibus, errores facti sunt, studiose collegimus, fideliter hic et absque fuco subiicientes. Qua quidem in re si cui magis superstitiosi quam res exigit uidemur, is sciat nos non id agere, quod operam nostram hic ostentatam uelimus, quasi nihil ultra nobis imponi queat : sed hoc tantum uelle, praeter haec aut his minora, reliqua non nobis, sed uel autori ipsi, uel archetypis quibus in imitando sumus usi, debere asscribi. Autori, quod praeter nescio quid Gallismi, cum in scripturis allegandis non nisi sensum respiciat, ipsa scripturae uerba uel truncate, uel ex aliena translatione, uel alioqui mutatis quibusdam, subinde citet : et hoc adeo, ut imprudentibus nostra siue dormitatione, siue nequitia factum uideri possit. Archetypis,

quod ultra uulgarem errandi consuetudinem, tot et tantis mendis oppleta fuerint, ut uix Argus ille qui centum oculos habuisse fabulatur, et poetae cuidam totus oculeus fuit, omnia uidere : aut Oedipus, alioqui in soluendis nodis felix, uniuersa coniicere ualuerit. Vt mirum non sit, nos haud quaquam cuncta uel aduertere uel restituere potuisse : imo ut nobiscum bene putemus actum, quod quantum uides praestiterimus, tametsi minus quam ipsi uoluerimus. Quamquam id uere et audacter asserere possumus, ita sudatum a nobis in hoc Ansberti sudore, quod autor ipse, si uiueret, haud alium laborem sicuti nunc res habet, et primaria eius exemplaria sunt, optaret. Eius rei testes erunt hi, qui nostrum istud exemplum cum archetypis ipsis quibus et quot usi fuimus, aliquando collatum ibunt. Nam primariis exemplaribus freti sumus duobus : altero monasterii S. Viti Gladbacchensis in ducatu Iuliacensi, altero Montis S. Michaelis Sibergensis in ducatu Montensi. Montense, quod (licet spoliatum tegmine, blatiisque alicubi perforatum) castigatius erat, communicatum est nobis a reuerendo patre et domino, d. Iohanne Furstenberg, Abbate Sibergensi, intercedente uenerabili item patre, domino Iohanne Abbate S. Pantaleonis intra muros Colonienses. Iuliacense, quod erat multo quidem pulchrius, communicauit reuerendus dominus Aegidius Boichoiltz, Abbas monasterii S. Viti in Gladtbaich, interueniente homine studioso F. Damiano Huttropio Assindiensi, conuentus S. Pantaleonis in hac urbe, professo. Quod hic obiter admonere libuit, ne quis bene meritus sua laude fraudaretur, neu aliquando ad benefaciendum segnior esset. Illud etiam admonendum uidetur, autoris nostri cognomen quod est Ansbertus, in archetypis quae nobis usui fuerunt, sic ubique scriptum fuisse : Autpertus : nos autem secutos Tritemium, Ansbertus legisse, non Autpertus : tum quia hoc durius est, illud suauius : tum quia nostris exemplaribus non admodum fidebatur, praecipue cum in principio utriusque aliquanto plus quam sex nostri exempli folia deessent quem hiatum ex archetypo Corbeiensi, quod unicum dicitur integrum esse, magnis ob id itineribus emensis, suppleri curauit supradictus Damianus. Ceterum ut subiecti errores facilius intelligantur, meminerit lector, priori in subsequentibus numero, significari paginam : posteriori, habitae iam paginae lineam : inde lectionem ueram sequi.

(Suit une liste d'erreurs à corriger.)

LA CHARTE DE SAINT-MARTIN DE TOURS EN FAVEUR DE GÉRARD DE BROGNE

On lit au tome XIV[e] de la *Gallia Christiana*[1] une charte du 18 décembre 923 accordant à Gérard, abbé de Brogne, venu à Tours, une relique de saint Martin et lui concédant en outre quelques manses situés en Hesbaye.

Ce document, publié en 1866 par B. Hauréau d'après les papiers de Baluze, n'est point passé inaperçu. Hauréau, pour qui la véracité n'en est point douteuse, a souligné l'intérêt qu'il présente du point de vue de Brogne[2]. W. Schultze mentionne la charte sans s'y attarder[3]. U. Berlière la relève dans une brève étude sur l'abbaye de Brogne[4] et à nouveau dans le *Monasticon Belge*[5]. E. Sackur en fait état dans son livre sur la réforme clunisienne[6]. Le P. Dierickx la fait figurer parmi les sources de l'histoire de saint Gérard[7]. Aucun de ces auteurs n'a mis en question la véracité de l'acte. Dans une étude récente, É. Sabbe a au contraire dit sa conviction que la charte serait un faux rédigé à une époque postérieure au XII[e] siècle, à l'occasion, par exemple, d'un différend entre Saint-Martin et Brogne[8]. Lors du Congrès tenu pour le millénaire de la mort de saint Gérard, en octobre 1959, il a condamné à nouveau cette charte sans susciter de réaction, si ce n'est de la part de M. J. Wollasch[9] ; celui-ci s'est refusé à admettre la position de M. Sabbe sans toutefois la mettre en discussion.

1. *Instrumenta*, col. 60, n° 40.
2. *Gallia Christiana*, t. XIV, col. 172.
3. W. Schultze, *Gerhard von Brogne und die Klosterreform in Nieder-Lothringen und Flandern*, dans *Forschungen zur deutschen Geschichte*, t. XXV (1885), p. 233.
4. U. Berlière, *L'Abbaye de Saint-Gérard*, dans *Messager des Fidèles*, t. V (1888), p. 173.
5. *Monasticon Belge*, t. I (Province de Namur), 1890, p. 30.
6. E. Sackur, *Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte der elften Jahrhundert*, t. I, 1892, p. 125.
7. M. Dierickx, *De H. Gerard van Brogne. Bronnen, Gerards jeugd en stichting van de abdij van Brogne*, dans *Ons geestelijk Erf*, t. XVIII (1944), p. 62.
8. É. Sabbe, *Étude critique sur la biographie et la réforme de Gérard de Brogne*, dans *Études sur l'histoire du pays mosan au moyen âge. Mélanges F. Rousseau*, 1958, p. 511-512.
9. J. Wollasch, *Gerard von Brogne und seine Klostergründung*, dans *Revue bénédictine*, t. LXX (1960), p. 73, n. 3.

Les historiens de Brogne ne sont pas les seuls à s'être intéressés à ce texte. Il a retenu aussi l'attention de Mabille, dans sa restitution du principal cartulaire de Saint-Martin[1]. Bien qu'il ne figurât point dans ce recueil, Mabille en a donné une analyse et n'a fait aucune objection à son sujet. Ph. Lauer utilisa notre charte dans son livre *Robert Ier et Raoul de Bourgogne* pour fixer l'une des étapes de la reconnaissance de la royauté de Raoul[2]. De même, elle a servi à M. P. Gasnault dans sa récente étude sur les actes privés de Saint-Martin de Tours[3].

Les conditions assez défectueuses dans lesquelles Hauréau a publié le texte semblent néanmoins avoir inspiré aux historiens des origines de Brogne une certaine timidité dans l'utilisation de cette charte. C'est ce qui nous a engagé à entreprendre une étude spéciale sur ce document.

Nous commencerons par exposer dans quelles conditions ce texte nous est parvenu.

Les archives de Saint-Martin de Tours comptaient parmi les plus riches de France[4]. On y conservait un nombre considérable de bulles pontificales, de diplômes impériaux et royaux, de chartes épiscopales, et d'actes privés. Une grande partie de ces documents avait été recopiée dans des cartulaires dont les plus fameux sont connus sous les noms de *Pancarte noire*, *Pancarte rouge* et *Pancarte blanche*. De ce trésor, il ne subsiste plus grand'chose. Les guerres de religion et surtout la Révolution française y opérèrent des coupes sombres[5]. Jusque sous la Restauration, on poursuivit l'œuvre de dispersion et de destruction[6].

---

1. E. Mabille, *La Pancarte noire de Saint-Martin de Tours, brûlée en 1793, restituée d'après les textes imprimés et manuscrits*, 1866, p. 185, n° 129. En appendice à l'inventaire et à l'analyse des actes qui figuraient dans le célèbre cartulaire, l'auteur a dressé un index chronologique des chartes et diplômes de Saint-Martin antérieurs à 1131 ; c'est dans cet index que prend place notre acte de 923.

2. *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, 188e fasc., 1910, p. 15.

3. P. Gasnault, *Les actes privés de Saint-Martin de Tours du VIIIe siècle au XIIe siècle*, dans *Biblioth. de l'École des Chartes*, t. 112 (1954), p. 51.

4. Sur ces archives, cfr E. Mabille, *op. cit.*, p. 3 et sv. ; E.-R. Vaucelle, *La collégiale de Saint-Martin de Tours, des origines à l'avènement des Valois (397-1328)*, 1908, p. xvii et sv.

5. En 1562, lors de la prise de Tours par les Huguenots et en 1567, quand la ville se trouva de nouveau menacée, les archives de la collégiale souffrirent surtout de la dispersion. De nombreuses pièces ne rentrèrent à Saint-Martin qu'au début du xviiie s. Les destructions ne furent guère importantes. Il en alla autrement lors de la Révolution où quantité de titres originaux et les fameux cartulaires furent jetés au feu. Cfr E.-R. Vaucelle, *op. cit.*, p. xvii-xix.

6. On sait qu'un garçon de bureau vendit au poids quantité d'archives provenant des abbayes du département d'Indre-et-Loire. Un épicier de Paris acquit en 1826 plus de 2.000 chartes de Marmoutier, Saint-Julien, Saint-Martin, etc. *Ibid.*, p. xxi.

Heureusement, au cours des XVII^e et XVIII^e siècles, plusieurs érudits prirent copies d'actes en très grand nombre[1]. L'un des plus studieux fut sans conteste Étienne Baluze. Exilé à Tours, où il séjourna de 1710 à 1713, il consacra ses loisirs à déchiffrer et à copier les chartes de Saint-Martin[2]. Ces copies nous sont conservées dans les mss 76 et 77 de la collection qui porte son nom, à la Bibliothèque Nationale à Paris. C'est dans le ms. 76, au folio 89, que se trouve l'acte qui nous occupe[3]. Cette copie est la seule que nous possédions.

Baluze ne nous dit pas explicitement si son texte a été pris sur l'original ou sur une copie. Toutefois, en tête de son dossier, on peut lire une note de sa main indiquant qu'il a pris sur l'original les actes pour lesquels il ne donne pas la référence à la page d'un cartulaire[4]. Or c'est le cas pour notre charte. On peut donc inférer que ce n'est pas dans l'une des *Pancartes* ni sur une autre copie que Baluze a trouvé le texte, mais qu'il l'a lu sur l'original.

L'existence de cet original est d'ailleurs attestée par deux documents, l'un antérieur, l'autre postérieur à Baluze. Le premier date de 1541 — donc avant le passage des Huguenots — et provient de Fr. Courtin[5]. Celui-ci avait inventorié les pièces d'archives de Saint-Martin dans un répertoire où, en marge de chaque titre, il avait indiqué « le feuillet de la *Pancarte noire* sur lequel ces titres avaient été transcrits, ainsi que les numéros d'ordre inscrits au dos des originaux renfermés dans les layettes[6] ». Ce répertoire est perdu. Mais nous en possédons des extraits tirés

---

1. Il faut surtout mentionner Besly, Duchesne, Dom A. Le Michel, Dom Fr. Lesueur, Dom Martène, Gaignières et Dom Housseau.

2. Arrivé à Tours le 19 oct. 1710, il se mit à transcrire, dès le mois de décembre, le cartulaire de Marmoutier. En janvier 1711, ayant obtenu l'accès aux archives de Saint-Martin, il passa des journées entières — malgré ses 80 ans — à copier les actes originaux ou les cartulaires. Il quitta la ville en 1713 et mourut à Paris en 1718.

3. Sur l'histoire des collections de Baluze, voir L. AUVRAY et R. POUPARDIN, *Catalogue des manuscrits de la collection Baluze* (Biblioth. Nation.), 1921. — Le ms. 76 ne contient que des extraits des archives de Saint-Martin de Tours, la plupart de la main de Baluze. Selon l'ancienne foliotation, notre acte se trouvait au fol. 87.

4. « Les actes contenus dans ce portefeuille, où je n'ay pas marquéz qu'ils sont tirez d'un ancien registre, sont tous copiez sur les originaux. »

5. François Courtin était chanoine et sous-écolâtre de Saint-Martin de Tours. Il avait rédigé un répertoire, en suivant l'ordre alphabétique, des pièces diplomatiques que conservaient les archives de son abbaye. E. MABILLE, *La Pancarte Noire*, p. 37.

6. *Ibid.*, p. 37.

par dom Fr. Lesueur en 1643[1]. Notre charte est mentionnée dans ces extraits et, à la fin de l'analyse, on lit : « Non est Regist. Coll. A 1-in littera R[2] ». Il est malaisé de développer avec sûreté ce système d'abréviations. Il semble cependant que Courtin a voulu dire que l'acte ne se trouvait pas dans un registre, tel que la *Pancarte noire* et qu'il était le premier dans la layette renfermant les actes des rois dont l'initiale était R. Notre charte, en effet, est la toute première datée du règne de Rodulfus ou Raoul.

Le second document date des environs de 1720 et est donc postérieur à Baluze. Il s'agit d'un inventaire anonyme conservé au Petit Séminaire de Tours[3]. Cet inventaire fait mention de notre acte en spécifiant qu'il se trouvait dans « le carton 8, au nº 26[4] ». On ne s'étonnera pas du changement de référence opéré depuis 1541, quand on se rappellera que les guerres de religion forcèrent les chanoines de Saint-Martin à mettre hors de Tours, en lieu sûr, ce qu'ils avaient pu sauver de leurs archives et que ce n'est qu'au début du XVIIIe siècle qu'ils les groupèrent à nouveau à Saint-Martin[5] ; ce regroupement fut très probablement l'occasion d'un nouveau classement des archives. L'auteur de l'inventaire du XVIIIe siècle avait pris soin, d'ailleurs, de noter le folio de la *Pancarte noire* ou de la *Pancarte blanche* quand l'acte qu'il mentionnait s'y trouvait copié[6]. Pas plus que l'inventaire de 1541, l'analyse de notre document n'a cette notation de folio.

---

1. Dom François Lesueur, moine de Jumièges, écrivit l'histoire de la collégiale de Saint-Martin, restée manuscrite (Paris, Bibl. Nat. lat. 13818, fol. 213-240). Il a laissé aussi une copie d'un certain nombre de pièces faite d'après la *Pancarta alia* (copie de la Pancarte noire, datant du XIIIe s.) et des extraits du répertoire qu'il dit nomément être de Fr. Courtin. *Ibid.*, p. 41 et E.-R. VAUCELLE, *La Collégiale de Saint-Martin de Tours*, p. XXII.

2. Ms. Paris, Bibl. Nat. lat. 13818, fol. 198v.

3. Il se présente sous forme d'un grand registre de papier, peu épais (74 pages). Il est très probablement en provenance de Saint-Martin. Il contient l'analyse de nombreuses pièces concernant la collégiale. La dernière qui y soit analysée est de 1719 ; on peut donc supposer que ce recueil a été composé peu de temps après cette date. Cfr E.-R. VAUCELLE, *Deux documents concernant la collégiale de Saint-Martin de Tours*, dans *Bulletin trim. de la soc. archéol. de Touraine*, t. XV (1905-1906), p. 505-511. Cet inventaire appartenait au début de ce siècle à la bibliothèque du Petit Séminaire de Tours. En 1951, il se trouvait au collège Saint-Grégoire de la même ville. Il se trouve actuellement à nouveau au Petit Séminaire ; les aménagements de celui-ci ont nécessité l'entassement provisoire des livres dans un grenier, ce qui rend très difficile l'accès à notre Inventaire. Les renseignements qui le concerne m'ont été aimablement communiqués par M. P. Gasnault.

4. Toutes les pièces analysées dans cet Inventaire portent la mention du carton dans lequel elles se trouvaient et leur numéro d'ordre. Cfr E.-R. VAUCELLE, *Deux documents...*, p. 506.

5. E.-R. VAUCELLE, *La Collégiale de Saint-Martin de Tours*, p. XVIII.

6. E.-R. VAUCELLE, *Deux documents...*, p. 506-507.

Il résulte de l'ensemble de ces données que c'est bien l'original que Baluze eut sous les yeux. Il y a plus. Nous sommes en mesure d'affirmer que ledit original était antérieur au XI^e siècle. Cela, grâce aux notes tironiennes que comporte la première des souscriptions, celle du trésorier, et que Baluze a scrupuleusement reproduite. On sait que l'emploi de ces caractères était une particularité des souscriptions sanmartiniennes. On ne possède malheureusement plus qu'un seul original, daté de 966, qui atteste directement ces habitudes. Les copies, toutefois, ont reproduit généralement les notes tironiennes et il est remarquable qu'une trentaine d'actes, qui s'échelonnent de 850 à l'an mil, sont seuls porteurs de ces notes. Hors ce cadre chronologique, on ne les rencontre pas[1].

Revenons aux analyses de l'acte que nous possédons. A celle déjà mentionnée de Courtin-Lesueur on peut joindre celle que conserve la Bibliothèque municipale de Tours et qui a pour auteur M. Vincent, ce qui nous reporte aux premières années du XVIII^e siècle[2]. Le texte de ces deux analyses est, à quelques variantes près, identique[3]. De plus, toutes deux fixent erronément à 925 — et non à 923 — la première année du règne de Raoul. Vincent aurait-il repris le texte de Lesueur, lequel, comme nous venons de le dire, le doit certainement à Courtin ? Ou bien, auraient-ils tous deux retranscrit un résumé de l'acte qui aurait été écrit au dos du parchemin ? Quoi qu'il en soit de leur relation mutuelle ou avec une source commune, l'une et l'autre offrent une même particularité qui les oppose à Baluze et qui est intéressante : elle concerne le nom du lieu où étaient situés les cinq manses. Il semble que Baluze s'est trouvé embarassé devant le toponyme. Sa manière d'écrire Fabt est nettement différente

1. P. GASNAULT, *art. cit.*, p. 34.

2. Michel Vincent, chanoine de Saint-Martin, compléta entre autre par un répertoire des actes diplomatiques, une histoire de Saint-Martin, restée manuscrite en majeure partie, due à l'un de ses confrères, R. Monsnyer.

3. Voici le texte de l'analyse de Lesueur ; entre parenthèses, nous donnons les variantes du texte de Vincent : « Anno 1° regni Rodulfi regis et anno 925 (an 925), Fabavilla cum 5 (quinque) mansis qua (quae) adsunt (adjacet) pago Hasbaniaco, Gerardo abbati monasterii quod Bronium nuncupatur, per capitulum cum assensu Hugonis abbatis et Thetolonis (Tetolonis) decani et aliorum canonicorum datur tenendum (ab iisdem) sub censu annuo persolvendo ad caput beati Martini, eo scilicet (videlicet) tenere (tenore) ut ipse abbas cum suis monachis pro nobis et pro nostro abbate et pro omnibus qui praefatam ecclesiam beati Martini de suis facultatibus fundaverunt Deum exorent (exoret). » L'analyse de Lesueur se lit dans le ms. Paris, B. N., lat. 13818, fol. 198^v ; celle de Vincent, dans le ms. de la Bibl. munic. de Tours, 1295, p. 688. Je dois la copie de cette dernière analyse à l'obligeance de Mme S. Lecoanet, bibliothécaire de la ville de Tours.

du reste de sa transcription. Les caractères sont redressés et dénotent une application inusitée. On pourrait croire que Baluze a voulu par ce moyen mettre en relief le nom de Fabt ; c'est cependant improbable car il n'use pas de ce procédé dans ses autres copies. Si nous épiloguons sur ce qui pourrait paraître des minuties c'est parce que nos deux analyses, celle de Courtin-Lesueur et celle de Vincent, ne portent pas *in villa Fabt* mais bien *in Fabavilla*, en un mot. Comme les deux analyses ne représentent, somme toute, qu'un seul témoin, il eût été intéressant, pour les départager d'avec Baluze, de faire appel à une troisième analyse, qui serait indépendante. Nous avons déjà utilisé plus haut, grâce à la communication que nous en a faite M. Gasnault, la référence à l'acte original qui accompagne une notice analytique de notre charte, conservée dans un inventaire actuellement déposé au Petit Séminaire de Tours. Malheureusement nous n'avons pu obtenir du Séminaire communication du texte même de ce résumé. De sorte que nous ignorons si lui aussi porte *Fabavilla* et s'il est indépendant des deux autres notices.

Nous ne connaissons donc l'acte de 923, dans sa rédaction presque complète, que par Baluze. On sait que celui-ci était soigneux[1]. Cependant ses copies ne sont pas absolument parfaites. Il lui arrive de ne pas respecter l'orthographe des originaux et d'écrire arbitrairement *ae* ou *oe* quelle que soit la forme (*ae*, *oe*, *ę* ou *e*) qu'il ait pu trouver. D'autre part, comme c'est le cas ici, il a omis certains mots et, ce qui est plus grave, il a, de son propre aveu, négligé de reproduire toutes les souscriptions[2].

C'est la copie de Baluze qui a servi de base à l'édition de B. Hauréau[3]. Cette édition accuse certaines négligences, particulièrement regrettables dans les souscriptions : d'aucune manière, il n'a signalé l'existence des notes tironiennes dans cette partie de la charte. Aussi est-il indispensable de donner d'abord une nouvelle édition. Nous reproduisons scrupuleusement le texte de Baluze, sauf à suppléer deux mots que manifestement il a sauté.

---

1. A. Giry, *Chartes de Saint-Martin de Tours collationnées par Baluze sur les originaux*, dans *Biblioth. de l'Éc. des Chartes*, t. XLII (1881), p. 273-278.

2. C'est ainsi qu'à la ligne 22, il a omis *vivendi ;* à la l. 32, il a écrit *sub* pour *subter ;* après les deux premières souscriptions, il a ajouté : « Il y a plusieurs autres souscriptions inutiles quant à présent. »

3. On sait que ce tome XIV (édité en 1866) est le premier qui parut après l'interruption causée par la Révolution. Hauréau a pu se servir de certains *instrumenta* rassemblés déjà par les Bénédictins. Le texte de notre acte, toutefois, lui a été fourni par la copie de Baluze, comme il le dit explicitement : *ex schedis baluzianis*.

923, 18 décembre — Saint-Martin de Tours

Waltarius, trésorier de Saint-Martin, donne à Gérard, abbé de Brogne, qui le lui a demandé, une relique de saint Martin et lui concède, sur l'ordre de Hugues, abbé du monastère et avec le consentement des chanoines, cinq manses à Fabt, en Hesbaye, à charge pour Gérard et ses moines de prier pour l'abbé et les bienfaiteurs de Saint-Martin et, pour la communauté de Brogne, après la mort de Gérard, de verser annuellement un cens de douze deniers.

A. ORIGINAL, *perdu.*

B. COPIE *due à* E. BALUZE *(1711-1713), dans le ms. Paris, Bibl. Nat., coll. Baluze, t. 76, fol. 89 (anc. 87).*

C. EDITION : B. HAURÉAU, Gallia Christiana, *t. XIV,* instr. *col. 60, n° 40, d'après B.*

D. ANALYSES *1) par dom* F. COURTIN *(1541-1542), perdue; 2) par dom* F. LESUEUR *(1643) dans le ms. Paris, Bibl. Nat. lat. 13898, fol. 198v, d'après D 1 ; 3) par* M. VINCENT *(XVIIIe s.) dans le ms. Tours, Bibl. mun. 1295, p. 688, d'après D 2(?) ; 4) dans l'Inventaire ms. des Patentes (XVIIIe s.), p. 60, à la Bibl. du Coll. Saint-Grégoire de Tours ; 5) par* E. MABILLE, *dans la* Pancarte noire de St-Martin de Tours *(Paris, Tours, 1866) p. 185, n° 129.*

Waltarius coenobii Christi confessoris et summi antestitis Martini cum constitutione domni Hugonis abbatis archiclavus. Comperiat omnium successorum nostrorum industria qualiter Gerardus abbas nos adiit deprecans obnixe dari sibi reliquias ex magnifici patroni nostri patrocinio Martini. Cujus preces gratanter suscepimus implentes quod tanto viro juste negare nequiveramus. Is etenim innotuit nobis quod haberemus in villa Fabt, quae conjacet in pago Hasbanico, mansos V sine mancipiis, quos humiliter petiit ut ei concederemus, quo subjecti essent ipsi mansi monasterio quod Bronium nuncupatur, in obsequium principis apostolorum Petri sanctique Euugenii martyris, qui corpore in ipso requiescit, in quo etiam reliquias quas a nobis impetravit digniter collocare disponebat. Deprecanti assensum praebuimus, concedentes eosdem mansos per jussionem senioris nostri Hugonis et consensum fratrum nostrorum ad jam dictum coenobium Deo servientibus eo videlicet tenore ut quo praefatus abbas Gerardus advixerit sine census taxatione teneant, tantum ut memoriam nostri habeat ipse abbas in

---

1 sumni antistitis *C* 7 in Fabavilla *D2* et *D3* Hasbonico *C* Hasbaniaco *D2* et *D3* quinque *C* 9 mansi *om. C* 10 Eugenii *C* 14 deservientibus *C*

orationibus cum sibi commissis, pro nostro quoque abbate et pro omnibus qui locum nostrum de suis facultatibus fundaverunt. Postquam vero jam dictus abbas Gerardus ab hac subtractus ⟨finem⟩ vivendi fecerit, fratres qui in eodem monasterio fuerint superstites XII denarios annuatim persolvere non negligant ad capud sancti Martini ubi illa terra subjacet. Si vero laboriosum illis fuerit per singulos annos illuc deferre XII nummos, cum quinque emensi fuerint anni, V solidorum denarios illo deferant spontanei. Quod si negligentes ex decreto censu apparuerint, legaliter emendent, et praenominatam terram nullo modo amittant, sed quiete jure hereditario pro elemosina sancti Martini ejusque famulorum teneant atque possideant. Ut autem haec carta robustior habeatur et inconvulsa permaneat sub⟨ter⟩ una cum fratribus nostris decrevimus roborari.

Actum coenobio sancti Martini, XV Kal. januarias, anno primo regnante Rodulfo, indictione XII.

Gualterius *diaconus atque* archiclavus *subscripsi*[1]

Signum Tetoloni, decani atque sacerdotis

.....[2]

Signum Hugonis, comitis et abbatis de monasterio sancti Martini, qui hanc donationem fieri jussit et manu propria roboravit.

***

Cette charte est un acte privé. Elle a un double objet : d'une part, la donation d'une relique de saint Martin, d'autre part la cession de cinq manses situés à Fabt en Hesbaye. L'acte établit un lien entre ces deux dispositions : parce que Gérard a rappelé les droits du chapitre sur Fabt, les chanoines lui font don de la relique.

La charte est délivrée sur l'ordre de Hugues, abbé de Saint-Martin[3]. Celui-ci n'est autre que Hugues le Grand, fils du roi

---

19 substractus *C* finem *inseruit C* 21 caput S. Martini *C* 26 eleemosyna S. Martini *C* 28 ter *suplevi* 30 S. Martini *C* cal. Januarii *C* 31 indict. *C* 32 diaconus atque *om. C* S. *pro* subscripsi *C* 33 Teteloni *C*

1. *diaconus atque* et *subscripsi* sont écrits en notes tironiennes ; le dernier mot peut se lire aussi *subscripsit*.

2. A cet endroit Baluze note : « Il y a plusieurs autres souscriptions inutiles quant à présent. »

3. « Waltarius ... cum constitutione domni Hugonis abbatis archiclavus. » On pourrait entendre par là que Waltarius a été constitué dans sa charge d'*archiclavus* par Hugues. Waltarius remplissait déjà cette charge sous l'abbé précédent, Robert ; Hugues l'aurait alors confirmé dans sa dignité. On pourrait rapprocher de notre phrase la suscription d'une autre charte de Saint-Martin, datée du 27 décembre 954 : « Ingelbaldus, dono beneficii domni Hugonis nostri quidem senioris, rector ac dominus sancti Johannis abbatiolae cuius cellula intra sancti Martini monasterium. » Il semble cependant plus simple d'entendre l'expression *cum constitutione* dans le sens d'une délégation de pouvoir pour la confection de l'acte : Waltarius a reçu mandat de l'abbé Hugues pour instrumenter.

Robert, neveu du roi Eudes, beau-frère du roi Raoul de Bourgogne et père de Hugues Capet. Hugues le Grand était abbé de Saint-Martin depuis la mort de son père, survenue le 15 juin 923[1]. On le voit figurer avec ce titre dans plusieurs chartes de Saint-Martin[2] et il est assez régulièrement désigné avec le titre de *domnus*, qui convient d'ailleurs à sa dignité abbatiale[3]. Le nom de Hugues reviendra dans le corps de la charte et dans les souscriptions ; dans le corps de l'acte, il est appelé *senior*, ce qui est conforme aux habitudes de Saint-Martin[4] ; dans la souscription, outre le titre d'abbé, il porte celui de comte[5].

On peut s'étonner de voir son nom apposé en dernier lieu dans les souscriptions et avec la dignité de *comes*, qui n'est mentionnée ni dans la suscription ni dans le corps de l'acte. Il convient de remarquer tout d'abord qu'il n'est pas anormal que la première souscription soit celle du trésorier parce que c'est lui qui est le

---

1. Les Robertiens avaient, en plus de leur domaine laïque, la possession de plusieurs abbayes : Saint-Martin était du nombre. Le premier de la famille capétienne qui portât le titre d'abbé de Saint-Martin fut Robert le Fort. Celui-ci l'avait reçu de Charles le Chauve en 866. La dignité passa ensuite dans les mains de son frère Hugues, puis à Eudes, fils de Robert le Fort, ensuite à Robert Ier. Avec Hugues Capet, le titre abbatial fut désormais attaché à la dignité royale. Cfr E.-R. VAUCELLE, *La Collégiale de Saint-Martin*..., p. 80-81.

2. Notre acte est le premier où on le voit qualifié d'*abbas*. Les autres actes où il figure porteur de cette dignité pour Saint-Martin sont datés de 926 (MABILLE, *op. cit.*, n° 130), du 3 mai 930 (*ibid.*, n° 134), du 24 mars 931 (*ibid.*, n° 136), du 26 mars 931 (*ibid.*, n° 137), du 15 avril 932 (*ibid.*, n° 138), du 14 septembre 937 (*ibid.*, n° 139-140), de janvier 938 (*ibid.*, n° 141), du 28 oct. 938 (*ibid.*, n° 142), du 7 janvier 941 (*ibid.*, n° 144) et du 27 décembre 954 (*ibid.*, n° 146).

3. M. E. Sabbe (*art. cit.*, p. 511) qualifie l'emploi du titre de *domnus* d'abusif, lorsqu'il s'agit d'abbés laïcs français. Il cite à cet effet de nombreux diplômes de Charles III le Simple et de Louis IV d'Outre-Mer où les abbés laïcs ne sont pas appelés *domnus*. Il convient toutefois de remarquer que le terme *domnus* n'est pas rare dans ces diplômes pour désigner le souverain. Cependant il est utilisé quand le souverain agit comme tel et non pas comme abbé. Pour se limiter aux actes de Charles III, on remarquera, par ex., que dans le protocole final, pour la date, le nom du roi est toujours précédé du mot *domno* quand les actes sont souscrits par le notaire Haganon (F. LOT et Ph. LAUER, *Recueil des actes de Charles le Simple*, t. I, 1940, p. LXXXV ; t. II, 1949, p. 272-288). Quoi qu'il en soit, on peut affirmer que c'était l'usage à Saint-Martin de Tours d'accoler le terme *domnus* au nom de l'abbé laïc. Pour nous limiter seulement aux actes édités, voici quelques exemples : *Gallia Christ.*, t. XIV, *instr.* col. 54 ; E. MABILLE, *Les invasions normandes*..., dans *Biblioth. de l'Éc. des Chartes*, 6e série, t. V (1869), p. 425, 427, 428, 429, 431, 433, 435, 448, 452, 455, 456, 457.

4. Cfr p. ex., *Gall. Christ.*, t. XIV, *instr.* col. 54 ; MABILLE, *art. cit.*, p. 455, 456, 457, 478 ; P. GASNAULT, *art. cit.*, p. 56.

5. Hugues porte le titre de comte dans une charte du 1er février 937 (Ph. LAUER, *Recueil des Actes de Louis IV*, n° 5, p. 13), du 1er août 943 (*ibid.*, n° 21, p. 53) et du 11 février 945 (*ibid.*, n° 25, p. 60).

mandataire du chapitre[1]. Il reste cependant à savoir pourquoi Hugues appose son *signum* après le doyen, et même après tous les autres souscripteurs dont Baluze a omis de transcrire les noms[2]. L'hypothèse la plus vraisemblable est que l'acte a été rédigé en l'absence de Hugues, quoique sur son ordre. On aura dû présenter l'acte à sa signature plus tard, lors d'un de ses passages à Saint-Martin. Cette hypothèse devient probabilité quand on remarque que précisément Hugues est qualifié dans cette souscription de *comes*, ce qui ne peut s'entendre que du comté du Maine. Or cette dignité, il ne l'a reçue du roi Raoul que dans les premiers mois de l'année 924[3]. Ce n'est donc que postérieurement à cette date que Hugues souscrivit la charte. On ne s'étonnera plus dès lors de voir son nom figurer après toutes les autres souscriptions et de constater l'absence du titre comtal dans la suscription et dans le corps de la charte.

L'acte est délivré par le trésorier et celui-ci porte le titre d'*archiclavus*. Ce titre est courant à Saint-Martin : *archiclavus* — ou plus souvent *archiclavis* — sont des titres qui figurent régulièrement dans les actes de cette abbaye[4]. Il apparaît pour la première fois en décembre 887[5] et constamment dans la suite[6].

1. Cfr p. ex., l'acte nº 113 de l'index de MABILLE *(La Pancarte Noire)*, en 906, où Archambaud et Ingelreda, donateurs, souscrivent en premiers.

2. Il convient, en effet, de remarquer que Baluze insère sa note relative aux souscriptions omises après la mention du *signum* de Tetolo et avant celui de Hugues. On peut en déduire que la souscription de Hugues était certainement la dernière de toutes.

3. C'est Flodoard qui nous rapporte le fait (*Ann. 924*, éd. Ph. LAUER, p. 20) ; cfr A. ECKEL, *Charles le Simple*, p. 37. Celui-ci a dû se passer en mars ou avril (Ph. LAUER, *op. cit.*, p. 20, n. 1).

4. Sans doute rencontre-t-on ce terme ailleurs qu'à Saint-Martin (voir des exemples dans J. F. NIERMEYER, *Med. latin. Lexicon min.*, fasc. 1, p. 56) mais c'est plutôt rare. A Saint-Martin, par contre, ce terme est constamment utilisé (cfr les actes suivants de la *Pancarte Noire*, désignés d'après les numéros d'ordre de Mabille, *op. cit.* : nº 98, acte de 895 ; nº 115, acte de 908 ; nº 126, acte de 921 ; nº 58, acte de 937 ; nº 111, acte de 941 ; nº 113 de l'Index, acte de 906 ; ajoutons encore deux actes de 965 et 1007, publiés dans la *Gall. Christ.*, t. XIV, *instr.* col. 60 et 63). Toutefois, le trésorier, à Saint-Martin, n'est pas désigné exclusivement par le terme d'*archiclavis ;* on rencontre aussi *thesaurarius* (E. MABILLE, *Les invasions...*, p. 430 ; P. GASNAULT, *art. cit.*, p. 64) et *aedituus* (P. GASNAULT, *ibid.*, p. 61 où le même personnage est appelé, dans la même charte tantôt *archiclavis* tantôt *aedituus ;* E. MABILLE, *ibid.*, p. 454). — C'est *archiclavis* qu'on lit le plus fréquemment ; *archiclavus*, cependant, se rencontre de nombreuses fois (MARTÈNE, *Thes. Anecd.*, t. I, col. 67 ; ms. coll. Colbert, t. 46, fol. 92 ; ms. coll. Baluze, t. 76, fol. 111, 152, etc.).

5. E. MABILLE, *La Pancarte Noire*, p. 30 et 74 (ms. Baluze, t. 76, fol. 110).

6. M. J. Boussard, conservateur en chef de la Bibliothèque de l'Arsenal à Paris, prépare une étude sur les trésoriers de Saint-Martin.

Généralement les actes étaient délivrés par le doyen, premier dignitaire du chapitre après l'abbé [1]. Nous ignorons pourquoi, en ce cas, c'est le trésorier qui intervient ; peut-être parce que la première disposition intéressait les reliques dont il avait la garde. Il est remarquable que contrairement à ce qui a lieu pour la cession des manses, l'autorité de l'abbé n'est pas invoquée explicitement. Le trésorier s'appelle Waltarius en tête de l'acte et Gualterius dans la souscription. La différence d'orthographe n'a rien qui doive surprendre car la forme des noms propres dans un même acte est loin d'être invariable à cette époque [2]. Ce Waltarius n'est pas un inconnu. Il figure déjà comme trésorier dans un acte de 920 [3]. D'après les actes conservés, il a gardé cette dignité au moins jusqu'en 926 [4].

Le second signataire de notre document est un certain Tetolo, qui remplit la charge de doyen. Ce personnage a quelque notoriété. On le rencontre revêtu de la dignité de doyen dès 914 et le dernier acte qui le mentionne comme tel porte la date de 926 [5]. Lié d'amitié depuis quelques années avec Odon de Cluny, qui, rappelons-le, fut lui-même d'abord chanoine de Saint-Martin, il embrassa la discipline clunisienne puis devint en 931 ou 932 archevêque de Tours [6].

En plus de Waltarius et de Tetolo, l'acte original portait le nom de plusieurs membres du chapitre, comme l'annonce la charte elle-même : *subter una cum fratribus nostris decrevimus*

---

1. E. MABILLE, *Les invasions...*, p. 454 (acte du 31 déc. 914), p. 456 (du 3 nov. 915) et p. 458 (du 25 mars 920).

2. Acte du 25 mars 920 : *Tetolo* et *Thetolo* (E. MABILLE, *art. cit.*, p. 458-460) ; *Tetolo* et *Theotolo* (*ibid.*, p. 456-458) ; *Girberga* et *Gerberga* (*ibid.*, p. 446-448) ; *Gualterus* et *Gualterius* (*ibid.*, p. 446-447).

3. E. MABILLE, *art. cit.*, p. 460 : *Gualterius levita et archiclavis subscripsit* (acte du 25 mars 920).

4. Ms. coll. Baluze, t. 76, fol. 91 ; en juin 921 (ms. Mél. Colbert, t. 46, fol. 94 ; E. MABILLE, *Panc. Noire*, n° 127) ; le 1er juin 922 (MARTÈNE, *Thes. Anecd.*, t. I, col. 62 ; E. MABILLE, *op. cit.*, n° 128) ; en 926 (ms. Lesueur, n° 94, Bibl. Nat. lat. 969 ; E. MABILLE, *op cit*, n° 130 et MARTÈNE, *op cit.*, t. IV, col. 71) et le 21 mai 926 (ms. col. Baluze, t. 76, fol. 91 ; E. MABILLE, *op. cit.*, n° 132).

5. On le voit figurer comme doyen pour la première fois dans un acte du 31 déc. 914 (ms. coll. Baluze, t. 76, fol. 76 ; E. MABILLE, *op. cit.*, n° 121). On lit son nom, par la suite, toujours avec cette dignité, dans des actes du 1er juin 915 (ms. Mél. Colbert, t. 46, fol. 91 ; E. MABILLE, *op. cit.*, n° 122), du 3 nov. 915 (ms. Coll. Baluze, t. 76, fol. 84 ; E. MABILLE, *op. cit.*, n° 123), du 25 mars 920 (ms. coll. Baluze, t. 76, fol. 93 ; E. MABILLE, *op. cit.*, n° 126), du 21 mai 926 (ms. coll. Baluze, t. 76, fol. 89 ; E. MABILLE, *op. cit.*, n° 132).

6. Sur Tétolo voir Ch. DE GRANDMAISON, *Fragments de chartes du Xe siècle provenant de Saint-Julien de Tours*, dans *Bibl. de l'Éc. des chartes*, t. XLVI (1885), p. 378-379, et E. SACKUR, *Die Cluniacenser...*, t. I, p. 43, n. 1.

roborari et comme le déclare Baluze qui malheureusement a omis de les relever[1]. Parmi ceux-ci se trouvait sans doute le rédacteur : à Saint-Martin on recourait généralement à l'un ou l'autre des membres de l'école claustrale[2]. Suivant les règles en usage, ces souscriptions devaient assurer la crédibilité de l'acte[3]. La clause finale de corroboration qui les annonce : *Ut autem haec carta...* est conforme au formulaire en vigueur à Saint-Martin au X^e siècle[4].

L'acte est daté du XV des Kalendes de janvier, de la première année du règne de Raoul et de la douzième année de l'indiction. Raoul de Bourgogne était, par son union avec Emma, le beau-frère de Hugues le Grand; à la mort de son beau-père, Robert I^er, il devint roi de France, le 13 juillet 923[5]. Comme l'acte est délivré au cours de la première année de son règne, le XV des Kalendes de janvier ne peut être que le 18 décembre 923[6]. L'indiction ne s'oppose pas à cette date à condition de la compter suivant le style impérial[7]. Il faut cependant observer que l'emploi de l'indiction est inhabituel dans les chartes de Saint-Martin ; on le rencontre toutefois dans des chartes rédigées à Tours au X^e siècle[8].

La première demande que Gérard formule aux chanoines de Tours c'est le don d'une relique de saint Martin : *reliquias ex magnifici patroni nostri patrocinio Martini.* Il avait l'intention de la mettre en une place honorable dans son monastère de Brogne[9].

1. « Il y a plusieurs autres souscriptions inutiles quant à présent. » Cette note de Baluze n'est pas propre à notre acte. En de très nombreuses copies, il indique qu'il a négligé de reproduire toutes les souscriptions.

2. P. GASNAULT, *art. cit.*, p. 28-29.

3. *Ibid.*, p. 32.

4. *Ibid.*, p. 33.

5. Cfr Ph. LAUER, *Robert I^er et Raoul de Bourgogne, roi de France (923-936)*, dans *Bibl. de l'Éc. des Hautes Études*, 188^e fasc., 1910.

6. Hauréau avait correctement daté le document de 923, quoi qu'en ait pensé M. Sabbe (*art. cit.*, p. 512). Cfr Ph. LAUER, *op. cit.*, p. 15.

7. Selon le style pontifical ou romain, l'année de l'indiction devrait être la XI^e. On sait toutefois que selon le style dit impérial, l'indiction se compte à partir du 24 septembre; ainsi donc pour le temps compris entre le 24 sept. et le 31 déc., il faut ajouter une unité à l'année indictionnelle (A. DE BOUARD, *Manuel de diplomatique française et pontificale*, t. I, 1929, p. 310). Notre acte ayant été passé entre ces deux dates, on peut conclure que l'indiction a été comptée selon le style impérial.

8. Ch. DE GRANDMAISON, *Fragments de chartes du X^e siècle provenant de Saint-Julien de Tours*, dans *Bibl. de l'Éc. des chartes*, t. XLVI (1885), p. 410, n° VIII et p. 429, n° XX.

9. « ... in quo (monasterio Broniensi) etiam reliquias quas a nobis impetravit digniter collocare disponebat. »

Ces reliques ne sont pas spécifiées. En quoi pouvaient-elles consister ? Sûrement pas en parcelle du corps. Jusqu'au début du XIVe siècle, celui-ci resta intact, enfermé dans son cercueil d'électrum. C'est dans ce cercueil que les chanoines emportèrent le corps saint dans leur fuite devant les Normands. Ils avaient laissé à Tours le cercueil extérieur fait de laiton et le sarcophage qui le contenait. Les reliques revinrent en 885 et furent déposées à leur emplacement primitif. Mais deux ans plus tard, nouvelle menace des Normands ; les chanoines mirent les reliques en sûreté à l'intérieur même de l'enceinte de Tours, dans une chapelle qui devait s'appeler plus tard Saint-Martin de la Basoche. Les reliques y restèrent jusqu'en 919 ; le 12 mai de cette année, elles furent définitivement réintégrées dans la basilique[1], c'est-à-dire cinq ans avant la visite de Gérard de Brogne.

Une relique corporelle de saint Martin étant exclue, il ne reste que ce qu'on appelle des reliques extérieures. Dès le Ve siècle, celles-ci furent nombreuses et de diverses sortes. Les plus modestes étaient faites de la poussière recueillie du tombeau, de la cire des cierges brûlant alentour de l'autel, de pains, de vases d'huile qu'on avait mis en contact avec la sépulture du saint. Les plus importantes consistaient en fragments du sarcophage primitif, retiré de terre par Perpétue, un successeur de saint Martin, et qui était pieusement conservé dans la basilique à l'instar d'une relique. « Les clercs de la basilique prirent eux-mêmes l'habitude d'accorder des fragments de ce sarcophage primitif aux personnages qui leur demandaient des reliques. En 1200, ils en donnèrent un aux chanoines de Saint-Martin de Liège, parce qu'on ne pouvait, disaient-ils, leur offrir mieux et qu'on n'avait jamais distrait aucune portion du corps. (...) Les morceaux que l'on en détachait n'étaient délivrés qu'à la condition d'être enfermés dans un reliquaire convenable ou dans un autel, tant on honorait tout ce qui avait touché le corps d'un si grand saint[2]. »

Étaient considérés aussi comme reliques « des brins de frange ou d'étoffe enlevés aux rideaux ou aux nappes d'autel du tombeau », ou encore des fragments de vêtements liturgiques dont saint Martin était censé s'être servi. Tel fut le cas pour la relique obtenue par saint Bernward d'Hildesheim (†1006) ; on estimait, en effet, dit le biographe de celui-ci, que c'était une très grande faveur de posséder des reliques de cette sorte et il est notable que

1. Cfr A. Lecoy de la Marche, *Saint Martin*, 1881, p. 441 et sv.
2. *Ibid.*, p. 439-440.

le même biographe présente ces reliques comme provenant *de sacro corpore*[1]. C'est vraisemblablement une relique de ce genre — fragment du sarcophage ou lambeaux d'étoffe — que saint Gérard reçut des chanoines pour occuper une place d'honneur dans son monastère de Brogne[2].

Le document établit une relation entre le don de la relique et la cession à Gérard et à sa communauté de cinq manses situés dans le *pagus* de Hesbaye. En effet, la raison mentionnée pour l'octroi de la relique est que Gérard a rappelé aux chanoines que ceux-ci possédaient ces cinq manses[3] ; Gérard leur demandait de les céder au monastère de Brogne.

C'est sur un *jussio* expresse de l'abbé et avec le consentement de la communauté que la cession est effectuée : *concedentes eosdem mansos per jussionem senioris nostri Hugonis et consensum fratrum nostrorum.*

On s'étonnera peut-être que les chanoines aient perdu de vue cette propriété hesbignonne. Mais la chose s'explique parfaitement par les troubles et les ravages que causèrent les invasions normandes. Saint-Martin de Tours, en particulier, avait souffert de ces incursions et déprédations. Une bonne partie des titres de propriété avait d'ailleurs été détruite en 853[4]. Il n'est donc pas surprenant qu'ils aient perdu de vue une propriété somme toute modique et située fort loin de Tours. On sait par ailleurs que Saint-Martin avait à la même époque des biens en Brabant, en Hainaut et dans le Tournaisis[5].

---

1. « Honoratus denique a rege et episcopis preciosissimis beati Martini de sacro corpore reliquiis — nam maximum aestimabatur, si cui aliquanta particula ob casula sive caeteris paramentis sancti confessoris posset contingere — ipse caelesti thesauro remuneratus... cum benedictione... inde digressus » (*M.G.H., SS.*, t. IV, p. 776).

2. Il n'existe malheureusement pas de catalogue des reliques de Brogne antérieur à 1588. A cette date, l'évêque de Namur et abbé de Brogne, Mgr Wallon-capelle, fit procéder à un inventaire où figure une relique du corps de saint Martin : « Du corps S. Martin, evesque de Tours » (Ms. Paris, Bibl. Nat., lat. 12673, fol. 58). Cet inventaire a été imprimé en appendice à l'ouvrage suivant : *La vie du glorieux sainct Gerard, abbé de Broigne ... par frère Gerard Souris*, Namur, s. d. (1618?). La liste donnée par Souris a été publiée à nouveau par Th. : *Les reliques de l'abbaye de Saint-Gérard*, dans *Le Messager de Saint-Benoît*, 1905, p. 183.

3. « Cujus preces (scil. reliquias dari) gratanter suscepimus implentes quod tanto viro juste negare nequiveramus. Is ETENIM innotuit nobis quod haberemus... mansos V... »

4. E.-R. Vaucelle, *La Collégiale de Saint-Martin de Tours*, p. XVII.

5. E. Mabille, *Chronique des comtes d'Anjou*, Paris, 1856-1871, p. XCVII. Voir l'étude récente de G. Despy, *Le domaine de Watermael au début du X^e siècle*, dans *Cahiers bruxellois*, t. IV (1959), p. 1-8.

Comment saint Gérard a-t-il appris que cette terre de Fabt appartenait à Saint-Martin ? Nous l'ignorons. Nous savons qu'il était très attentif à tout ce qui touchait à l'économie des restaurations monastiques qu'il entreprendra dans la suite[1]. Il paraît donc naturel de sa part qu'il ait cherché à faire bénéficier son monastère de Brogne des largesses du chapitre de Saint-Martin.

La seconde partie de la charte, celle qui fait suite au don de la relique et qui concerne les cinq manses, présente certains caractères de ce qu'on appelle la main-ferme ou *precaria data*. « Cette opération consiste en la remise d'un bien par un établissement religieux à une personne à charge d'un cens annuel, sans qu'il y réponde un contre-don de la part du bénéficiaire. Une telle opération était en usage courant à Saint-Martin de Tours[2]. » Dans notre acte, Saint-Martin remet cinq manses à Gérard et celui-ci ne fait pas de contre-don ; au lieu du cens annuel, toutefois, il assume avec sa communauté de Brogne la charge de prier pour l'abbé et tous les bienfaiteurs de Saint-Martin[3]. Néanmoins le cens devra être payé régulièrement après la mort de Gérard. On retrouve à propos de ce cens les clauses habituelles de non-éviction du tenancier en cas de non-paiement[4]. Mais là où notre acte se distingue nettement d'une main-ferme, c'est qu'il n'est pas une concesssion temporaire. C'est sans doute pour souligner cette différence qu'on a introduit dans l'acte l'expression *jure hereditario*.

La propriété n'était guère importante : cinq manses, ce qui représente approximativement une soixantaine d'hectares[5].

Le cens s'élève annuellement à douze deniers. Cette somme devra être versée *ad capud sancti Martini*, c'est-à-dire, à Tours même, au monastère de Saint-Martin. La somme est modique, mais la distance qui sépare Brogne de Tours est grande. Aussi a-t-il été prévu dans l'acte que le paiement de la somme pourra se faire tous les cinq ans seulement et, dans ce cas, les moines

1. Voir p. ex. A. D'Haenens, *Gérard de Brogne à l'abbaye de Saint-Ghislain*, dans *Rev. bénéd.*, t. LXX (1960), p. 113-114 et D. Misonne, *Gérard de Brogne à Saint-Rémy de Reims*, *ibid.*, p. 175-176.

2. P. Gasnault, *art. cit.*, p. 50.

3. « ... concedentes eosdem mansos... ad jam dictum coenobium Deo servientibus eo videlicet tenore ut quo praefatus abbas Gerardus advixerit sine census taxatione teneant, tantum ut memoriam nostri habeat ipse abbas in orationibus cum sibi commissis, pro nostro quoque abbate et pro omnibus qui locum nostrum de suis facultatibus fundaverunt. »

4. Cfr A. Giry, *Manuel de Diplomatique*, 1894, p. 862.

5. Cfr G. des Marez, *Note sur le manse brabançon au moyen âge*, dans *Mélanges H. Pirenne*, 1926, p. 131-138.

de Brogne verseront cinq fois douze deniers, soit cinq sous. Le texte de Baluze porte *V solidorum denarios*. Cette expression ne peut avoir de sens ; c'est *V solidos denariorum* que l'on devrait normalement lire[1]. Cette anomalie n'infirme en rien la véracité de l'acte : un faussaire se serait bien gardé de commettre cette bévue. On ne peut l'expliquer que par une erreur de Baluze ; soit que le texte original portât en abrégé *V solid. denar.* et qu'il aura complété fautivement (les abréviations de ce genre sont toutefois rares dans les chartes), soit — ce qui est plus probable — que l'original portât effectivement *V solidos denariorum* et que par un *lapsus calami*, il ait interverti l'ordre des désinences.

Suivant la lecture de Baluze, l'endroit où sont situés les manses s'appelait *Fabt*. Les toponymistes n'ont pu identifier le lieu[2]. Nous avons vu que la forme Fabt n'est pas absolument certaine. La forme rivale, *Fabavilla*, ne l'est pas non plus[3]. Si celle-ci devait être confirmée par la notice du Séminaire de Tours, il faudrait sans doute la prendre en considération. L'impossiblité dans laquelle on se trouve d'identifier ce lieu ne permet pas de savoir ce que sont devenus les manses qui y avaient été concédés à l'abbaye de Brogne. Si celle-ci en devint propriétaire — on sait qu'en 925, l'ancien royaume de Lotharingie dans lequel devait se trouver Fabt, fut soustrait au roi de France pour être rattaché au royaume de Germanie et l'on peut présumer dès lors que l'abbaye de Saint-Martin se dessaisit entièrement de ces terres — elle s'en défit assez tôt, car on ne rencontre pas la moindre mention de biens situés en Hesbaye dans les actes de confirmation des

---

1. Voir p. ex., dans un diplôme d'Otton Ier en faveur de Gembloux, daté du 20 sept. 946, l'expression : « per annos solventem singulos quinque solidos denariorum » (C. G. Roland, *Recueil des chartes de l'abbaye de Gembloux*, 1921, p. 5).

2. Ch. Grandgagnage dans *Vocabulaire des anciens noms de lieux de la Belgique orientale* (1859) ne peut « deviner quel nom se cache sous cette forme corrompue » (p. 112). Quelques années plus tard, Ch. Piot dans *Les pagi de la Belgique et leurs subdivisions pendant le moyen âge* (1871) identifiait Fabt avec Fall-et-Mheer (prov. de Limbourg, arrond. de Tongres, cant. de Sichen-Sussen-et-Bolré). La plus ancienne graphie du toponyme est Fall (1107). Mais cette identification n'a pas été retenue. M. J. Herbillon, le savant toponymiste de la Hesbaye, qui a bien voulu examiner le cas, ne voit pas de localités ou de lieux-dits hesbignons qui répondent à ce toponyme. A son avis, Fabt doit être une abréviation ou une forme corrompue. Peut-être, avance-t-il, Fabt est-il une mauvaise lecture pour Fals (en 954) = Fooz, dépendance de Champion près de Namur?

3. M. Herbillon pense qu'il ne faut pas chercher, pour la traduction moderne de *Fabavilla*, une composition comme Fauville (bien que ce nom soit attesté comme nom de famille) ; « *Fabavilla* n'est pas une forme attendue ; on croirait volontiers que les lettres *ba* cachaient autre chose ».

propriétés de l'abbaye de Brogne, octroyés par Lucius III en 1182 et Innocent III en 1202[1].

Ces explications et mises au point suffisent, pensons-nous, à écarter les objections d'ordre diplomatique que M. Sabbe avait cru devoir élever, apparemment sans beaucoup de conviction, contre la véracité de l'acte[2]. Celui-ci présente bien quelques particularités, par exemple la mention de l'indiction, le nom de l'abbé souscrivant en dernier lieu, la formule *jure hereditario*, mais s'il est difficile d'en rendre compte de façon parfaitement conforme à ce que nous savons des normes rédactionnelles usitées pour l'acte privé, il n'existe pas de raisons valables pour considérer ce document comme un acte faux. Bien au contraire celui-ci présente un ensemble d'indices qui démontrent positivement sa véracité.

On voit mal, du reste, le mobile qui aurait pu pousser un faussaire à fabriquer cet acte. Un moine de Brogne en aurait été bien incapable. Comment aurait-il imaginé avec tant de justesse les noms et qualités des personnages qui sont censés avoir contribué à la confection du document et cela d'une manière qui s'accorde parfaitement avec la chronologie de ces personnages ? Du reste, comme nous l'avons dit, les confirmations de biens de Brogne des XII^e^ et XIII^e^ siècles ne mentionnent d'aucune façon Fabt ni même des biens situés en Hesbaye.

C'est, d'ailleurs, non pas à Brogne mais à Saint-Martin que M. Sabbe placerait la fabrication de ce qu'il considère comme « un faux rédigé à une époque ultérieure au XII^e^ siècle[3] ». Pourquoi postérieure au XII^e^ siècle ? M. Sabbe ne le précise pas. Et, du reste, à cette époque tardive, en quoi saint Gérard et Brogne et l'octroi d'une relique de saint Martin et des biens dont Brogne n'avait plus la jouissance et qui n'auraient rapporté aux chanoines qu'une redevance minime pouvaient-ils intéresser l'abbaye de Saint-

1. Édit. par St. BORMANS, dans *Bull. de l'Acad. Royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique*, 2^e^ série, t. XLVII (1879), p. 288-296. Sur ces chartes, voir F. ROUSSEAU, *Les chartes de Brogne du fonds de Stassart*, dans *Bull. de la Comm. royale d'Hist.*, t. CXXV (1959), p. 347-378.

2. Pour M. Sabbe, en effet, ce qui l'amène à considérer l'acte de 923 comme un faux, ce ne sont pas tant certaines particularités d'ordre diplomatique qu'il y voit que le titre d'abbé qu'y porte Gérard : « Notre grief majeur à l'égard de la charte est que selon la *Translatio*, rédigée à Brogne du temps de Gérard, le chef spirituel de la fondation entre 920 et 928 était Anselme. De plus,... Brogne ne devint vraisemblablement une abbaye, ou mieux un prieuré, qu'en 928 » (*art. cit.*, p. 512). En ce qui concerne la *Translatio*, nous verrons plus loin ce que signifie l'absence de toute mention de Gérard.

3. *Art. cit.*, p. 512.

Martin ? Notre acte ne figure dans aucun des cartulaires sanmartiniens, ce qui montre que du point de vue économique, on n'y attachait guère d'importance.

L'hypothèse d'un faux étant décidément inconsistante, rien n'autorise à suspecter la véracité de cette charte.

Pour plus de sûreté néanmoins, nous avons consulté à ce sujet deux éminents spécialistes de l'histoire de Saint-Martin, M. Jean Boussard, conservateur en chef de la Bibliothèque de l'Arsenal à Paris et M. Pierre Gasnault, bibliothécaire à la section des manuscrits de la Bibliothèque Nationale à Paris. L'un et l'autre nous ont affirmé sans réserve leur conviction qu'il n'y a pas lieu de mettre en doute la véracité de la charte. Nous tenons à leur exprimer notre déférente gratitude.

***

Nous espérons donc avoir dissipé entièrement l'insécurité qui paralysait certains historiens de saint Gérard et les empêchait de tirer de la charte tout le parti possible. Or celle-ci est manifestement un document de très grande importance pour l'histoire des origines de Brogne. En fait, il est le seul document diplomatique strictement contemporain qui nous soit parvenu indemne de tout remaniement et interpolation. En effet, la charte de 919 qui, elle aussi, est extrêmement précieuse parce qu'elle n'est autre que l'acte par lequel Gérard constitue le patrimoine du monastère qu'il avait l'intention d'établir à Brogne, ne nous est plus connue que sous une forme copieusement interpolée[1]. Quant aux sources littéraires les plus anciennes, la *Translatio et Virtutes sancti Eugenii*[2] et le *Sermo de adventu sancti Eugenii*[3], leur rédaction nous reporte au moins à une vingtaine d'années plus tard.

I. L'acte de 919 stipule que Gérard fait don de son patrimoine à une église située dans la *pagus Laumancesis*, à un endroit appelé Brogne[4]. Il ne spécifie pas qui est le saint patron de cette

1. Cet acte a été édité pour la dernière fois et étudié critiquement par F.-L. Ganshof *Note sur une charte de saint Gérard pour l'église de Brogne*, dans *Études d'Histoire et d'Archéologie Namuroises dédiées à F. Courtoy*, 1952, t. I, p. 219-255.

2. Éd. dans *Anal. Bolland.*, t. III (1884), p. 29-54 ; variantes éd. par G. Morin, *ibid.*, t. V (1886), p. 388-390, 394 ; extr. éd. par L. von Heinemann, dans *M.G.H.*, *SS.* t. XV[2], 1888, p. 646-652.

3. Éd. G. Morin dans *Anal. Bolland.*, t. V (1886), p. 395.

4. « ... dono... aliquas res meas ad ecclesiam... quę est sita in pago Laumacense in loco nuncupante Bronium super fluvium Bornon. » F.-L. Ganshof, *art. cit.*, p. 253.

église. D'après la *Translatio sancti Eugenii* il y avait précisément en cet endroit un oratoire dédié à saint Pierre et c'est là que devait s'édifier le futur monastère[1]. Les données conjointes de l'acte de 919 et de la *Translatio* permettent de préciser qu'entre le 2 juin 919 et le 18 août de la même année Gérard amena de Saint-Denis à Brogne les reliques de saint Eugène. La charte de Tours confirme les données de la *Translatio* relatives au double patronage de saint Pierre et de saint Eugène. Mais ce qui est plus important encore, elle nous fournit une date précise sur l'existence du monastère. En 923 celui-ci était bel et bien établi avec une communauté assez importante pour que les chanoines de Saint-Martin pussent se recommander aux prières des religieux. Cette précision est d'autant mieux venue que sur ce point, comme sur bien d'autres d'ailleurs, la *Translatio* ne fournit aucune donnée chronologique[2].

II. Ainsi donc, entre août 919 et décembre 923, une communauté de religieux se trouvait déjà établie. La *Translatio* ne dit pas que Gérard plaça des moines à Brogne, sitôt les constructions achevées. Elle n'utilise d'ailleurs jamais le terme de *monachi* pour désigner les habitants du nouveau monastère ; elle n'emploie que les mots *sacerdotes*, *fratres* ou *clerici*. On en a déduit que Gérard installa d'abord des *clerici* et que ce n'est que plus tard qu'il y substitua des *monachi*[3]. La *Translatio*, il convient de le noter, dont le récit s'étend sur une période déjà avancée de l'histoire de Brogne et dont la rédaction se place à un moment où des moines occupaient certainement le monastère, ne parle jamais d'une substitution de moines à des chanoines[4]. Il nous faut donc

---

1. *Cap.* I (*Anal. Bolland.*, t. III, p. 31).

2. Dom U. Berlière l'avait déjà souligné : la *Translatio* est « avant tout une œuvre d'édification dans laquelle les miracles jouent un rôle plus important que la chronologie » (*Étude sur la « Vita Gerardi Broniensis »*, dans *Rev. bénéd.*, t. IX (1892), p. 164). F.-L. Ganshof le rappelle : il ne faut pas « essayer de tirer de ce texte des conclusions trop rigoureuses quant à la succession et à la datation des événements » (*art. cit.*, p. 236, n. 3).

3. Voir en dernier lieu É. Sabbe, *art. cit.*, p. 508.

4. Le premier document qui parle de cette substitution est la *Vita Gerardi* : « clericorum, quam ibi prius locaverat, eliminavit conversationem, monachici ordinis substituens religionem » (*M.G.H., SS.*, t. XV[1], p. 664). Comme l'a très bien montré M. De Smet (*Recherches critiques sur la « Vita Gerardi abbatis broniensis »*, dans *Rev. bénéd.*, t. LXX (1960), p. 47), c'est pour n'avoir pas compris le terme *clericus* de la *Translatio* que l'auteur de la *Vita* a placé d'abord des chanoines à Brogne. Peut-être était-il aussi sous l'influence de ses préjugés contre l'institution canoniale laquelle, selon lui, devait être bientôt supplantée à Brogne par l'ordre monastique.

entendre par *clerici* non pas des clercs mais des moines. On sait du reste que « jusqu'au x^e siècle et même plus tard, le mot *clericus* était fréquemment employé pour désigner un moine [1] ». La communauté de Brogne n'a donc jamais compris que des moines. Or quatre années seulement nous séparent de la fondation. Il est invraisemblable que Gérard ait pu en si peu de temps recruter sur place une communauté tant soit peu nombreuse. On peut présumer que la majeure partie de cette communauté était composée de moines étrangers à la région et déjà formés à la vie monastique. D'où venaient-ils ? Une tradition les fait venir de Saint-Denis [2]. La chose n'a rien d'impossible, étant donné les relations étroites nouées par saint Gérard avec l'abbaye parisienne. Il est curieux en effet que Gérard, après avoir établi le patrimoine de sa future abbaye, ait songé à se rendre aussitôt dans l'Ile-de-France quérir les reliques de saint Eugène. Ce saint était absolument inconnu dans nos régions comme le prouvera l'attitude de l'évêque de Liège à l'arrivée de ses reliques [3]. Comment Gérard en aurait-il eu connaissance, sinon au cours d'un séjour plus ou moins long dans les milieux sandyonisiens ? Dans ces conditions, il lui aura été possible d'intéresser les moines de Saint-Denis à sa fondation.

III. Dans la charte de 919, Gérard n'est pas encore moine mais il manifeste l'intention de le devenir dans son monastère de Brogne [4]. Or, par notre charte, nous savons qu'à la fin de 923, il est non seulement moine mais abbé. Ce dernier titre ne peut s'entendre qu'à propos de Brogne. La chose est d'autant plus digne de remarque que certains historiens ne consentent à lui reconnaître la dignité d'abbé qu'à partir de 931 et encore pour Saint-Ghislain seulement [5]. Mais en réalité cette position s'appuie

1. U. Berlière, *L'Abbaye de Saint-Gérard*, dans *Mess. des Fidèles* t. V (1888), p. 171, n. 1 ; cfr également J. M. De Smet, *art. cit.*, p. 55, n. 1.

2. Cette tradition est attestée par un appendice à la *Vita Gerardi* mais qui n'est pas de l'auteur de celle-ci ; cet appendice n'est plus connu que par une copie prise par Mabillon (*Acta SS. O.S.B.*, t. V, p. 276). La *Translatio* rapporte simplement que Gérard apportant les reliques de saint Eugène était accompagné de *complices*. Par ce terme, M. Sabbe entend des moines de Saint-Denis (*art. cit.*, p. 516) et M. De Smet des moines de Deuil, dépendance de Saint-Denis (*art. cit.*, p. 55).

3. *Translatio*, *c.* v-viii (*Anal. Bolland.*, t. III, p. 33 et sv.).

4. « ... cupio... me ipsum in servitium omnipotentis Dei militaturum condonare... » (F.-L. Ganshof, *art. cit.*, p. 253). Le terme *militaturus* est un rappel de la Règle bénédictine (*Prol.*, éd. Ph. Schmitz, p. 3).

5. Cfr É. Sabbe, *art. cit.*, p. 514 et A. C. F. Koch, *Gérard de Brogne et la maladie du comte Arnoul I^er de Flandre*, dans *Rev. bénéd.*, t. LXX (1960), p. 124.

uniquement sur un passage de la *Vita Gerardi*[1]. Après l'article décisif de M. De Smet, les assertions de cette *Vita* ne doivent être admises qu'avec circonspection. Du reste, dans le passage allégué, l'auteur se borne à affirmer que l'accession de Gérard à l'abbatiat de Saint-Ghislain eut lieu selon les normes canoniques[2]. Ce qui reste compatible avec un abbatiat antérieur de Gérard à Brogne[3]. Il se pourrait qu'on objecte aussi contre l'abbatiat de Gérard à Brogne avant celui de Saint-Ghislain le testament du comte de Flandre Arnoul. Dans ce texte, que le dernier éditeur, M. Koch, fixe entre les années 928 et 932, Gérard est désigné par deux fois comme *monachus*[4]. Mais il est bien évident que ce terme n'exclut pas nécessairement la qualité d'abbé.

IV. En décembre 923, Gérard se trouvait à Tours et il venait de Paris où il avait rencontré Hugues le Grand. Ce passage ou ce séjour à Paris nous fait penser aux ordinations que Gérard reçut en cette ville au cours des années 921 à 927. Sur la suite de ces ordinations nous sommes instruits par la *Vita*. Sans doute, comme nous l'avons déjà dit plus d'une fois, celle-ci ne doit être utilisée qu'avec précaution. Mais les données qu'elle fournit sur les ordinations de Gérard sont tellement précises et s'accordent si bien avec la succession des évêques de Paris à cette époque qu'il serait téméraire de les supposer inventées de toute pièce par l'hagiographe. Voici le texte de la *Vita :* « Anno igitur conversationis eius secundo, Parisius ordinatur acolythus ab episcopo eiusdem urbis Theodulfo ; a quo etiam hypodiaconus consecratur absequente tertio ; sub eius vero successore Fulrado ascendit gradum diaconii quarto ; anno autem nono sublimatis virtutum fastigio, sublimatur et sacerdotio ab eius Fulradi successore Adelhelmo[5] . » D'après la *Vita* donc, Gérard fut ordonné acolyte à Paris la deuxième année de sa vie monastique, c'est-à-dire en 920, par l'évêque Théodulphe (911-922) ; sous-diacre par le même évêque,

---

1. « secundum scita auctoritatis canonicae abbatem gaudent eum illic constituere » (*c.* XVI, *M.G.H.*, *SS.*, t. XV[2], p. 666).

2. Cette insistance sur l'observation des règles canoniques répondrait, selon M. De Smet, aux préoccupations grégorianisantes de l'auteur de la *Vita* (*art. cit.*, p. 51).

3. Un cas analogue se présente à la même époque pour Lobbes, dont Erluin devint abbé sans abandonner pour autant l'abbatiat de Gembloux qu'il détenait. FOLCUIN, *Gesta Abb. Lobiens.*, *c.* XXVI (*M.G.H.*, *SS.*, t. IV, p. 68) ; SIGEBERT, *Gesta abb. Gemblac.*, *c.* XV (*ibid.*, t. VIII, p. 531) ; cfr J. WARICHEZ, *L'Abbaye de Lobbes*, 1909, p. 56.

4. A. C. F. KOCH, *art. cit.*, p. 125-126.

5. *Vita Gerardi*, *c.* IX, *M.G.H.*, *SS.*, t. XV[2], p. 660.

la troisième année, par conséquent en 921[1] ; diacre sous l'épiscopat de Foulrade (922-926), la quatrième année, soit en 922 ; prêtre par Adhelmus (927-935), la neuvième année de sa vie monastique, c'est-à-dire en 927. Visiblement ce tableau des ordinations n'est pas sorti de l'imagination de l'hagiographe. Celui-ci a dû avoir sous les yeux un document autorisé.

Ces indications montrent que Gérard, tout abbé qu'il fut, ne résidait pas à Brogne d'une manière continuelle. On s'expliquerait du reste ainsi que les épisodes du culte naissant de saint Eugène à Brogne ne mettent jamais en scène Gérard lui-même. C'est toujours un certain Anselme qui semble tenir le rôle de supérieur[2]. Il est assurément étrange que dès le début de sa vie monastique et à peine engagé dans les ordres sacrés, Gérard ait porté le titre d'abbé et cela sans en exercer, au moins de manière habituelle, les fonctions sur place. Sans doute est-ce sa qualité de fondateur qui justifiait cette appellation.

V. Gérard se présente à Saint-Martin de Tours muni d'une *jussio* de Hugues le Grand[3]. Celui-ci, rappelons-le, était abbé-laïc de Saint-Martin comme aussi de Saint-Denis. La charte donne l'impression que Gérard avait été recommandé par Hugues en termes très flatteurs car les chanoines ne font aucune difficulté, montrent au contraire de l'empressement à satisfaire à la requête de celui qu'ils considèrent comme un personnage *(tantus vir)*. L'intérêt marqué par Hugues à l'égard de Gérard suggère l'existence de relations antérieures entre l'abbé de Brogne et les Robertiens.

Maredsous. D. Misonne.

1. On sait que Théodulphe mourut en avril 922. Au X^e^ siècle, les ordinations n'avaient lieu qu'aux Quatre-Temps de septembre. L'ordination au sous-diaconat de Gérard ne put donc avoir lieu qu'en septembre 921.

2. Voir les différents textes cités par É. Sabbe, *art. cit.*, p. 505.

3. « per jussionem senioris nostri Hugonis... »

RECHERCHES SUR LES SERMONS SUR LES CANTIQUES DE S. BERNARD

VII. SAINT BERNARD ÉCRIVAIN

I. LIMITES DE L'ENQUÊTE

1. *Le problème*

Le moment vient de conclure cette série d'articles ayant pour objet les *Sermons sur les Cantiques* (SC) de saint Bernard. Après avoir assisté, dans la mesure où les manuscrits le permettaient, au travail de l'auteur[1], après avoir constaté que sa doctrine est à la fois traditionnelle et personnelle[2], on peut tenter de caractériser le genre de problèmes littéraires que permettent d'envisager les états successifs du texte reconstitué.

Non qu'il s'agisse ici de les résoudre tous, ni même de les poser : l'entreprise est prématurée, car on ne peut étudier la langue des SC sans la comparer à celle des autres écrits de saint Bernard, dont l'édition critique est seulement en cours de publication ; la nécessité même qu'il y aurait d'indiquer de nombreuses références précises à des lignes déterminées, numérotées — ce qui est indispensable quand il s'agit de mots —, suffirait à rendre la tâche difficile à réaliser, pratiquement. Jusqu'à présent, on ne peut se livrer — et, de fait, on ne s'est livré —, à propos de l'ensemble de l'œuvre, qu'à des remarques générales, bien que non dénuées d'intérêt et d'utilité : on peut relever des exemples de prose rythmée, des figures de rhétorique ; on pourrait établir, à leur sujet, des statistiques et des pourcentages. Une simple lecture attentive permet d'ailleurs déjà bien des remarques de cette sorte.

---

1. *Recherches sur les Sermons sur les Cantiques*, I-II, dans *Rev. bénéd.*, LXIV (1954), p. 208-223 ; III, *ibid.*, LXV (1955), p. 71-89 ; IV, *ibid.*, p. 228-258 ; V, *ibid.*, LXVI (1956), p. 63-91. En tête de ces articles, qui seront désignés ici par l'abréviation *Recherches*, j'ai adopté le pluriel, contrairement à l'usage d'aujourd'hui, en français, pour le premier mot de « Cantiques des cantiques », parce que Bernard justifie et commente ce pluriel dans le 1er des sermons, n. 6-10.

2. *Recherches*, VI, *Rev. bénéd.*, LXIX (1959), p. 237-257.

Mais un travail plus difficile — plus « technique », ainsi que l'on dit aujourd'hui — demeure à faire : celui qui consisterait à analyser minutieusement tous les éléments caractéristiques de la langue de saint Bernard, de manière à élaborer un lexique, puis une syntaxe, enfin une stylistique. Dans le domaine du vocabulaire, il faudrait noter et expliquer les néologismes, les archaïsmes, les mots techniques, les termes concrets ou abstraits, la sémantique des mots, les nuances et les modifications de sens. Puis la grammaire devrait être considérée : emploi des prépositions, des conjonctions, des pronoms ; accord des mots ; construction et coordination des phrases. Enfin il y aurait lieu d'examiner tout ce qui constitue un style : figures, rythmes, clausules, constructions oratoires. Il resterait alors à voir si telles données qui résulteraient de cette enquête sont dues à l'influence de sources bibliques, liturgiques, patristiques, médiévales.

La voie dans laquelle devraient — devront un jour — s'engager de telles recherches a été tracée de main de maître en l'Introduction que Mlle C. Mohrmann a bien voulu composer pour le second volume des SC[1]. Pour cet ouvrage entier, l'apparat critique de l'édition nouvelle rend déjà possibles certaines conclusions sur la manière dont saint Bernard retouchait ce qu'il avait d'abord écrit. C'est ce problème très particulier qui sera abordé ici. Quelles en sont les données précises ?

2. *L'édition et les éditions*

Comme il a été expliqué dans l'Introduction générale au premier volume des SC, en raison même du caractère mouvant du texte de saint Bernard, et malgré une tradition manuscrite abondante, bien qu'enchevêtrée, on ne peut se flatter de reconstituer en tout point, avec une absolue certitude, ce que l'auteur a lui-même dicté. Plus favorisé, disposant de mss moins nombreux, mais dont la dépendance directe à l'égard de l'auteur semble mieux assurée, le récent éditeur de saint Anselme a pu avancer que le nouveau texte imprimé de *Cur Deus homo* « correspond exactement, c'est-à-dire lettre pour lettre, et jusqu'à la ponc-

1. *Observations sur la langue et le style de S. Bernard*, p. IX-XXXIII de *S. Bernardi opera*, t. II, éd. J. Leclercq, C. H. Talbot, H. Rochais, Rome 1958 ; ce volume et le t. I qui le précède, paru à Rome en 1957, seront désormais désignés ici par l'abréviation t. I et t. II. Les *Sermones super Cantica* seront désignés par SC.

tuation, aux numéros, aux titres et aux débuts des chapitres, et ainsi de suite, au texte fixé par saint Anselme lui-même[1] ».

Dans le cas des SC, faute d'archétype authentique conservé — le seul dont nous disposions est celui de la recension, inauthentique, de Clairvaux —, le but de l'apparat est précisément de permettre au lecteur compétent de choisir, le cas échéant et pour de bonnes raisons, une leçon donnée par un ou plusieurs mss, mais que les éditeurs n'ont pas cru devoir préférer à celle des témoins dont le texte était reproduit. Les variantes à propos desquelles peuvent exister de telles hésitations sont d'ailleurs relativement rares : dans l'ensemble, le texte est attesté de façon homogène par des copies contemporaines de l'auteur. Plus souvent l'apparat révèle des différences entre deux rédactions authentiques, mais successives, et c'est là son principal intérêt. Aussi a-t-on préféré le rendre lisible en éliminant des variantes qui n'eussent répondu à aucune des deux fins qui viennent d'être indiquées : leçons dérivées ou bévues imputables à un copiste, et qui ne renseignent ni sur des variantes d'auteur éventuelles, ni sur des différences entre des états authentiques du texte. Ainsi avait agi dom Wilmart, par exemple, lorsqu'éditant un texte, après avoir donné une liste de mss, il dit qu'il avait collationné plusieurs d'entre eux qui contenaient des « leçons particulières » ; il ajoutait : « De celles-ci je n'ai retenu que peu de choses, à titre de curiosité. » Il est vrai qu'il pouvait écrire, après avoir étudié la tradition : « Il va de soi que le triple accord (de quatre témoins) garantit d'une manière presque absolue l'exactitude du texte livré... Autrement dit, toutes les leçons particulières (à chacun de ces quatre témoins) sont condamnables et condamnées. Cette observation m'a permis de simplifier beaucoup l'appareil textuel[2]. » Un semblable parti a été adopté, depuis, par divers éditeurs, par exemple ceux d'Albert le Grand[3], saint Ambroise[4],

1. F. S. Schmitt, *La nuova edizione delle opere di S. Anselmo d'Aosta*, dans *Relazioni e comunicazioni al XXXI Congresso storico subalpino, Aosta 9-11 settembre 1956*, p. 952-953. Plus loin, p. 959, l'Auteur précise : « Per le opere sistematiche e per le Meditazioni e Orazioni, esso (il testo) è quasi assolutamente sicuro ; per le lettere è presso ché sicuro. »

2. *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris 1932, p. 338.

3. Cet exemple a été cité dans l'Introduction au t. I, p. XLVI.

4. Le R. P. F. Halkin, dans *Analecta Bollandiana*, LXXVII (1959), p. 473, félicite l'éditeur de saint Ambroise de ce que, ayant repéré et examiné de nombreux mss, il n'en a collationné qu'une partie, et de ce qu'il n'a « retenu de la plupart d'entre eux que les variantes principales ».

Raymond Lulle[1], Abélard[2]. Il est vrai que, pour certains textes, le but auquel doit répondre une édition peut créer d'autres exigences[3] ; en tout cas, une légitime simplification de l'apparat, destinée à rendre celui-ci aisément lisible, suppose que la tradition a été étudiée par ailleurs, que ses diverses branches ont été discernées et leurs témoins classés[4].

Y avait-il lieu d'indiquer, dans l'apparat critique, les endroits où le texte nouveau diffère de celui des éditions, ou même simplement de l'édition de Mabillon ? Des recherches antérieures ont permis de constater combien restreinte était la base documentaire sur laquelle celle-ci reposait[5] : elle dépendait moins de mss que d'éditions imprimées antérieures, elles-mêmes établies d'après des mss peu nombreux, souvent tardifs, choisis arbitrairement et corrigés de même. Car les éditeurs des XVI^e^ et XVII^e^ siècles, comme l'avaient fait tels réviseurs anciens et les auteurs de la recension

---

1. D. H. Bascour, *L'édition critique des écrits latins de Raymond Lulle*, dans *Estudios Lulianos*, III (1959), p. 323, et *B.T.A.M.*, VIII (1959), p. 535, écrit à ce sujet : « C'est dire que M. Stöhr aurait pu se contenter de le reproduire (l'archétype) et négliger le reste de la tradition, dont les variantes ne peuvent être que fautes ou conjectures de copistes. Il a choisi une voie moyenne : laisser tomber toutes les variantes sans intérêt, ne retenir que celles utiles à faire comprendre la tradition du texte. » La même méthode est préconisée par l'éditeur de saint Thomas, le R. P. A. Dondaine, *Apparat critique de l'édition d'un texte universitaire*, dans *L'Homme et son destin d'après les penseurs du moyen âge*, Louvain-Paris 1960, p. 216-220, en particulier p. 218 ; cfr aussi dans le même sens, *ibid.*, p. 783.

2. Dans l'Introduction à son édition critique d'Abélard, *Historia calamitatum*, Paris (Vrin) 1959, p. 59, M. J. Monfrin déclare avoir « laissé de côté des fautes évidentes et tardives qui n'ont point d'intérêt pour l'histoire du texte » et, de plus, « toutes les fautes propres à chacun (des quatre mss dont l'accord a été retenu) c'est-à-dire, suivant le cas, de 40 % à 80 % de celles qu'ont fait apparaître nos collations ».

3. Comme le dit le R. P. B. de Gaiffier, dans *Analecta Bollandiana*, LXXVII (1959), p. 505, à propos de l'édition de la Règle de saint Benoît qu'annonce M. R. Hanslik dans le même Corpus de Vienne où paraissent les œuvres de saint Ambroise, « le relevé des variantes de cinquante mss éclairera surtout l'histoire de sa transmission (du texte) à travers les âges » ; mais le texte reçu lui-même ne sera guère changé. Notons d'ailleurs la méfiance croissante que provoquent, ainsi que l'a écrit le R. P. Dondaine, O. P., « les beaux schèmes représentant les traditions manuscrites », alors que l'étude minutieuse de quelques témoins privilégiés — original, archétype, copies anciennes et fidèles — permet des résultats plus sûrs ; voir à ce sujet, à propos de A. Dondaine, *Secrétaires de S. Thomas*, Rome 1956, les réflexions judicieuses de G. Ouy, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, CXV (1959), p. 243-244.

4. Ceci, dans le cas des SC, fut fait dans l'Introduction au t. I et dans les travaux mentionnés dans la bibliographie qui fait suite à celle-ci, p. LXVIII.

5. *Recherches*, V, p. 88-91, et *Études sur S. Bernard et le texte de ses écrits*, Rome 1953 (*Analecta S. Ord. Cist.*, IX, 1-11), p. 202-225. (Ce volume sera désormais désigné ici par *Études*.)

de Clairvaux, s'étaient reconnu le droit de modifier le texte à leur gré. Aussi pour saint Bernard devait-on adopter, une fois ces faits constatés, la même attitude que dans le cas de saint Anselme : « se détacher absolument de toute édition imprimée jusqu'ici — à moins qu'il n'y ait une raison spéciale d'agir autrement dans certains cas particuliers —, et commencer *ab ovo*, afin que l'édition ne souffre pas des mêmes défauts que les précédentes. Ce qui veut dire que l'on doit s'adresser exclusivement aux documents manuscrits les plus anciens et les meilleurs[1]. »

Faut-il citer des cas où, dans la seconde édition de Mabillon — celle que reproduit Migne —, en dépendance d'éditions antérieures, le texte est différent de celui que transmet l'ensemble des mss anciens ? On a déjà relevé la glose *non de vanitate*, ajoutée à *de Nativitate* (SC 2, 2) : empruntée à un sermon liturgique de Bernard (*In Nativ. S. Ioan. Bapt.*, 7)[2], elle ne s'introduit dans le texte des SC qu'à partir de l'édition de Strasbourg 1494[3] ; Mabillon ne dit mot de son absence dans les mss, et pour cause, n'ayant ni soupçonné, ni constaté qu'elle ne s'y trouvait pas. Ailleurs, pourtant, il avait remarqué qu'une glose de l'édition de Horstius (1641) ne figurait pas dans les éditions antérieures[4]. Les éditeurs anciens ont généralement corrigé, ou plutôt modifié, dans le sens de la facilité, selon une tendance qui avait été également celle des copistes et celles des reviseurs de Clairvaux. Ainsi en 52, 7 (*P.L.*, 183, 1033 A), ils écrivent *ne quis forte pusillanimis*, alors que l'ensemble des mss a *pusillanimum ;* la forme régulière de ce génitif pluriel, selon les canons de la latinité classique, serait *pusillanimium*, encore que le *Thes. ling. lat.* mentionne l'existence d'un génitif pluriel en *nimum* pour l'adjectif *magnanimis*[5] qui est formé comme *pusillanimis*. A la fin de 49, 7, les éditions ont adopté la forme *relinquetur*, celle à laquelle on s'attend spontanément, parce qu'elle est *facilior*, mais que le texte sûr évite, lui préférant *relinquitur*, plus vigoureux. Dans 32, 10, les éditeurs ont *satagit in eisdem*, alors que les mss donnent une *lectio difficilior : satagit eisdem* (I 232, 28) ; de même dans 33, 11 (I 241, 28), les éditeurs ont *appareret quoniam* au lieu de *apparcret quam*. On pourrait multiplier les exemples de cette

1. F. S. Schmitt, *loc. cit.*, p. 952.
2. *P.L.*, 183, 401.
3. Cfr *Recherches*, V, p. 90.
4. *P.L.*, 183, 913, n. 187 ; de même *ibid.*, 1069, n. 220.
5. Cfr *Thes. ling. lat.*, VIII, col. 101, 43 et 102, 69-71.

sorte[1]. Il suffira enfin de mentionner que la réimpression de Migne a encore ajouté des fautes au texte de Mabillon : ainsi en donnant *parvulum* au lieu de *parvum* au début de 16, 2 (I 90, 13). Parfois de telles erreurs typographiques peuvent modifier le sens : ainsi, à la fin de 11, 5 (I 58, 5), *Trinitatem... ostendisti* veut dire tout autre chose que *Trinitatem... offendisti*. Des éditions anciennes avaient encore, conformément aux mss, *offendisti ;* mais dès la première édition de Mabillon, s'est introduite (pour passer ensuite dans Migne) la leçon *ostendisti :* le *s* gothique ne ressemble-t-il pas au *f* ? On a pu les confondre et, ce faisant, donner au texte un sens presque contraire à son authentique signification.

3. *Incertitudes inévitables*

De tels exemples ne sont cités ici que pour montrer qu'il n'y a pas à « justifier dans l'apparat » d'une édition établie *ad fidem codicum* des divergences avec une édition qui dépendait elle-même d'autres éditions imprimées, et souvent fautives. Il reste que l'édition nouvelle, comme il a déjà été dit — et pour les raisons exposées dans l'Introduction[2] —, ne peut prétendre offrir une sécurité absolue, éviter toutes les erreurs, encore moins les leçons douteuses, devant lesquelles une hésitation demeure légitime. Éditer chaque état du texte, faute d'archétype conservé, d'après quelques témoins que tout, par ailleurs, recommande au choix qui a été fait d'eux, c'est risquer d'adopter parfois une leçon, une forme grammaticale, qui sera le fruit d'une trouvaille personnelle des scribes plutôt que d'une volonté de l'auteur. Quand elle n'est pas une bévue évidente ou une leçon dérivée d'une autre conformément à l'un des procédés, facilement explicables, que connaît la critique textuelle, il serait téméraire d'affirmer qu'une leçon de l'ensemble des mss anciens est fautive, et de la corriger d'après les lois de la grammaire antique ou médiévale, dans la mesure où on les connaît aujourd'hui. Pour la rejeter comme indigne de saint Bernard ou peu conforme à l'usage de son temps, il faudrait déjà posséder une connaissance suffisante de son latin, laquelle ne sera rendue possible que par l'édition critique de toutes ses autres œuvres, laquelle dépendra elle-même de mss qui ne sont pas des archétypes authentiques. Rien ne permet de donner ou de refuser à saint Bernard le droit d'employer une forme rare, voire un mot « nouveau » — c'est-à-dire qui ne

1. D'autres exemples seront cités dans le paragraphe suivant.
2. T. I, p. XLIX, LV-LVII, LX.

figure pas encore dans les lexiques, si incomplets, qu'on possède pour le moyen âge. De même le fait que, spontanément, les copistes du XII^e siècle écrivaient presque toujours *abhominari*, non *abominari*, n'implique pas que saint Bernard ait toujours donné à ce mot un sens dérivé de *homo* plutôt que de *omen :* du I^er siècle à la fin du XIII^e, on voit coexister les deux significations[1], qui ne sont pas nécessairement liées à la manière d'écrire le mot. Dans ce cas, chez saint Bernard comme chez tous les auteurs, c'est l'analyse du contexte qui permet seule de déceler la nuance que revêt le mot[2].

Il peut n'être pas inutile de discuter ici quelques cas, pris parmi bien d'autres, afin de montrer quelles difficultés — et quelles responsabilités — force à affronter le travail de l'édition critique.

Dans 14, 2 (I 76, 16), à la fin de la formule *Est quippe ex lege, quae neminem umquam duxit ad perfectum*, le ms. *O*, meilleur témoin de la meilleure recension, donne *profectum*, ce qui paraît une *lectio difficilior* et d'un contenu plus riche : la loi est impuissante à mener non seulement à la « perfection », mais même à un « progrès » ; elle est tout juste bonne pour les commençants. Ne lit-on pas, un peu plus loin (14, 5 ; I 78, 27) : *Excubemus pro foribus, qui minus perfecti sumus...*, et (79, 13) : *Et hae et illae sane proficiant...?* Pourtant la confusion est facile entre *profectum* et *perfectum*, surtout si le préfixe est écrit en abrégé (ce qui est le cas dans *O*). De plus, la Loi a permis de réaliser un certain progrès, ce qui est le rôle du pédagogue. Or l'ensemble de la formule contient une citation implicite de Hebr 7, 19 : *nihil enim ad perfectum adduxit lex*, et ceci paraît décisif. La leçon de *O*, bien qu'elle ne soit point fautive, bien qu'elle ait un sens auquel a peut-être pensé le copiste, a donc été ici rejetée dans l'apparat.

Au début de 42, 5 (I 36, 6), la même conjonction *quia* commande l'indicatif *liberavi* et le subjonctif *mundus sim ;* les éditeurs avaient adopté également l'indicatif dans la seconde formule (*P.L.*, 183, 989 D), conformément à la logique. Mais cette correction facile, les copistes anciens eussent pu la faire aussi ; or les témoins en sont rares. On a donc gardé le *sim*, plus difficile, de l'ensemble des mss, lequel suggère peut-être une nuance de plus.

Dans 1, 4 (I 2, 28), le mouvement de la phrase paraît demander *Parvuli petunt panem* plutôt que *petierunt*, et c'est bien là ce que donnait la première rédaction, M ; on s'expliquerait que le *petierunt* de la Vulgate

1. Des exemples ont été cités et commentés par J. ENGELS, *De geschiedenis van het woord Abominabel*, Groningue 1958.

2. Dans certains cas, d'ailleurs, un même mot peut garder deux nuances diverses — celles qu'autoriseraient ses deux orthographes différentes — et saint Bernard a pu jouer sur cette ambivalence. Il en va de même dans certains de ses emplois de *verbum* et de *spiritus*, qui peuvent se rapporter en même temps, sous deux aspects complémentaires à une Personne divine et à la parole ou à l'esprit de l'homme ; dans ces cas, le fait que, dans l'édition, on a écrit ces mots avec ou sans majuscules, n'a que la valeur d'une conjecture, suggérée par le contexte, mais non contraignante.

(Thren 4, 4) ait tenté les scribes. Cette leçon de la seconde rédaction (A) est-elle donc due à Bernard ou à eux? Ne répond-elle pas, chez l'auteur, à un souci de rythme? Faute de pouvoir en décider, on a respecté le parti, adopté une fois pour toutes, de ne point mélanger les recensions dûment attestées et de retenir, comme texte principal, la leçon, légitime, des témoins de A.

Dans 45, 2 (II 50, 22), la leçon de M — retenue dans l'archétype archaïsant de Clairvaux et dans les éditions (*P.L.*, 183, 1000 A) — : *decorem induere humilitatis*, se recommande comme une réminiscence du Ps 92, 1 ; mais saint Bernard a pu se permettre un innocent jeu de mots à propos d'une formule biblique — nous savons qu'il aimait ce procédé, dont il existe, en son œuvre, plus d'un exemple. La leçon des témoins de A — *inducere* — reste donc légitime, et peut-être meilleure : c'est elle que retient le texte principal.

Dans 22, 3 (I 131, 1), les mss trahissent, pour la formule *videre quoniam speciosus est Deus*, de grandes hésitations ; la plupart ont écrit, de première main ou après correction, *sponsus*, et cette leçon a été retenue par les éditeurs (*P.L.*, 183, 879 D). Leçon ou correction *facilior*, qui s'explique aisément dans la formule même où elle est, mais qui, dans le contexte, fait figure de contresens, puisqu'il s'agit ici de Dieu dans sa sublimité. Ce passage combine des réminiscences venues des Ps 45, 11 ; 33, 9, et, semble-t-il, 44, 3 ; trois lignes plus loin, l'expression *in ea forma qua aequalis est Patri* semble appuyer *speciosus (forma)*. On a donc retenu cette leçon qui est celle de *O* et que donnent aussi d'autres témoins de A, au moins à titre de leçons au choix.

Dans 43, 4 (I 43, 22), M donnait : *sublimior interim philosophia*, formule dans laquelle se retrouve un mot que saint Bernard a aimé pour évoquer l'eschatologie : *interim;* et, de fait, cette formule est authentique : elle a été écrite, au moins une première fois. Mais A donne : *subtilior, interior philosophia;* là, le premier mot est peut-être une leçon dérivée de *sublimior*, bien qu'il ressemble davantage à ces subtiles corrections par modifications d'une ou deux lettres dont des exemples seront cités plus loin. De même *interior* peut provenir d'une confusion de scribe avec la terminaison de *interim*. Pourtant chacune des deux formules, prise dans son ensemble, est cohérente quant au sens et à la grammaire. Il n'a point semblé qu'il fallût contaminer l'une par l'autre, ou exclure la seconde. Respectées dans l'édition, elles fournissent matière à deux traductions diverses, à deux commentaires différents, qui d'ailleurs ne s'excluent nullement.

Dans les cas signalés ici, on a pu le remarquer, le substrat biblique dont s'inspire saint Bernard — selon des procédés qu'on commence à connaître — aide parfois à lever les hésitations que laissent subsister les mss[1]. Le double apparat des variantes et des

1. Sur la manière dont saint Bernard « joue » avec la Bible, j'ai cité des exemples sous le titre *S. Bernard et la tradition biblique*, dans *Sacris erudiri*, XI (1960), p. 225-248. D'autres seront étudiés par mon collaborateur Dom J. Figuet, dans un article à paraître, *ibid.*, XII (1961). Des cas où ce sont les sources traditionnelles qui aident à choisir entre des variantes sont cités dans *Recherches*, VI.

textes bibliques révélera d'autres exemples du même genre : car les deux étages de cet apparat sont faits pour se compléter, s'éclairer. Compte tenu de leurs données, et une fois précisées les limites propres à une recherche de cette sorte, peut-on déjà faire d'utiles constatations sur la manière dont saint Bernard, dans les SC, a pratiqué le métier d'écrivain ?

II. LES CORRECTIONS D'AUTEUR

1. *Leur existence*

Le premier résultat qu'autorisent l'histoire du texte et l'apparat de variantes qui le résume est de faire constater que deux leçons différentes peuvent être également authentiques. Publiant un écrit de Gerhoh de Reichersberg où se trouve cité un passage des SC, 37, n. 6-7, les éditeurs relevaient, fort justement, des divergences entre le texte cité par Gerhoh — contemporain et ami de Bernard — et celui de ce dernier, du moins tel qu'il était connu jusqu'ici. A propos de la formule : *non nocet quantumcumque te humiliaveris*, ils faisaient observer : « Pro verbo 'humiliaveris', Bernardus habet 'inclinaveris'[1]. » De fait, ce dernier mot est celui qui se trouve dans l'édition de Mabillon-Migne, laquelle, sur ce point, transmet fidèlement la seconde rédaction (A) ; mais *humiliaveris* est dans la première (M), la seule dont le texte fût répandu dans la région où écrivait Gerhoh. Et dans cette page des SC qu'il reproduit, se trouvent sept autres leçons de M, moins caractéristiques que celle que les éditeurs de Gerhoh ont remarquées, mais qui confirment que celui-ci utilisait un ms. de la première rédaction[2]. L'on sait d'ailleurs que, pour le *De consideratione*, il en agit de même[3].

1. D. et O. VAN DEN EYNDE et A. RIJMERSDAEL, *Gerhohi ... opera inedita*, II, Rome 1956, p. 462, n. 7.

2. Le commentaire *In Psalmum XXXV*, où se trouve ce texte, fut écrit par Gerhoh entre la fin de 1146 et l'été de 1147, d'après D. VAN DEN EYNDE, *L'œuvre littéraire de Géroch de Reichersberg*, Rome 1957, p. 308-311. Ceci apporte donc un confirmatur important à ce qui a été dit, dans l'*Introduction* du t. I, du caractère premier de la recension M, et à ce qui a été dit, dans *Recherches*, IV, p. 244-247, de la chronologie et des étapes de la rédaction. De même les longues citations des SC 34-36 que contient le commentaire de Gerhoh sur le Ps. 38 (*P.L.*, 193, 1383-1392), comportent les leçons de M ; ce commentaire fut écrit par Gerhoh en 1148, d'après D. VAN DEN EYNDE, *ibid.*, p. 312. De même les extraits de SC 40, 1-3, qui sont dans GERHOH, *In Ps.* 26, 8, (*P.L.* 193, 1198-1199), et qu'a signalés F. OHLY, *Hohelied Studien*, Wiesbaden 1958, p. 237, n. 2, contiennent les leçons caractéristiques de M.

3. Le fait est établi dans l'*Introduction* au *De consideratione*, au t. III des *S. Bernardi opera*, Rome 1960.

L'auteur d'une récente étude sur la christologie de saint Bernard a pu faire état de la différence entre la première et la seconde rédaction d'un passage des SC, 73, 8[1], concernant la nature humaine du Seigneur ; dans les deux textes, l'idée reste la même ; toutefois, dans le second, « l'appui sur la grandeur du Christ est peut-être plus explicite encore[2] ».

Il y a donc des leçons différentes et authentiques, et dont certaines peuvent n'être point sans portée doctrinale.

Faut-il s'en étonner ? En aucune manière. On connaît des exemples de « seconde rédaction », revue, corrigée, augmentée, chez les auteurs profanes de l'antiquité gréco-latine, et chez les Pères de l'Église[3]. Pour le XI^e siècle, les autographes que l'on possède de tel ouvrage d'Otloh, moine de Saint-Emmeran de Ratisbonne, révèlent qu'il a existé quatre états successifs de ce texte[4]. Plus près de saint Bernard, on sait que saint Anselme, jusqu'à la veille de sa mort, n'a cessé d'apporter à certains de ses ouvrages des corrections qui lui permettaient de préciser sa pensée[5]. Enfin, chez un contemporain et ami de saint Bernard, Guillaume de Saint-Thierry, dom J. M. Déchanet a pu déceler des cas semblables et analyser le genre d'améliorations que subissait le texte écrit d'abord[6]. De même le R. P. D. van den Eynde a pu montrer que de tel ouvrage de Gerhoh ont existé quatre rédactions authentiques, dont les deux premières et la dernière sont conservées dans un autographe[7].

Ce sont là des constatations auxquelles a seul conduit l'examen de la tradition manuscrite. Que le fait se vérifie aussi pour les SC, c'est ce qui a été établi dans l'Introduction à leur édition

---

1. T. II, p. 238 ; cf. *Introduction*, t. I, p. XVII.

2. A. VAN DEN BOSCH, *Le mystère de l'Incarnation chez S. Bernard*, dans *Cîteaux*, X (1959), p. 248, n. 92.

3. Ces exemples ont été étudiés dans le remarquable ouvrage de H. EMONDS, *Zweite Auflage im Altertum*, Leipzig 1941.

4. Le fait a été signalé par B. BISCHOFF, *Literarisches und künstlerisches Leben in St. Emmeran (Regensburg) während des frühen und hohen Mittelalters*, dans *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benedikt. Ordens*, LI (1933), p. 126-127.

5. Cfr A. WILMART, *Les propres corrections de S. Anselme dans sa grande prière à la Sainte Vierge*, dans *Rech. de théol. anc. et médiév.*, II (1932), p. 189-204.

6. *Les manuscrits de la Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, dans *Scriptorium*, VIII (1954), p. 254-255.

7. *L'œuvre littéraire*, p. 36-40 ; les corrections qui différencient la troisième édition de la seconde sont d'ailleurs minimes ; cf. *ibid.*, n. 6. Les corrections d'auteur introduites pas Geoffroy d'Auxerre dans le livre V de la *Vita prima S. Bernardi* ont été étudiées par A. H. BREDERO, *Un brouillon du XII^e siècle*, dans *Scriptorium*, XIII (1959), p. 27-60 et pl. 8-10.

critique. Depuis, l'établissement du texte des autres ouvrages de Bernard a confirmé ce fait à leur sujet, confirmé également que les corrections qu'on y trouve sont du même genre que celles que l'on relève entre M et A de SC, et qu'elles sont même parfois transmises par des témoins provenant respectivement des mêmes régions que les mss M et A[1]. Une fois ces faits dûment enregistrés, on peut en venir à l'examen des variantes elles-mêmes.

2. *Caractère des corrections*

Le meilleur moyen de porter sur elles un jugement, au moins provisoire, est d'en citer un certain nombre et de les rapprocher les unes des autres, afin qu'apparaissent des constantes : le relevé, ici, ne prétendra nullement être exhaustif — il s'agira d'exemples —, et le classement sera artificiel. Du moins s'agira-t-il non de variantes fournies par un seul ms. ou par un groupe mineur de témoins relevant d'une tradition dérivée, mais de cas où l'on peut considérer comme certain que les deux leçons sont attestées dans deux recensions : ces deux états successifs du texte sont imputables non pas à un copiste, mais à l'auteur de chacune des recensions, c'est-à-dire à Bernard lui-même, sauf exceptions attribuables à une intervention, voulue ou non, de celui qui transcrivit l'archétype de chacune des recensions[2].

Dans les séries d'exemples qui vont suivre, la colonne de gauche donne le texte de la première recension, M, celle que transmettent les mss de la zone de Morimond, la colonne de droite celui de la seconde recension A (Anglica).

1. Le vocabulaire

A. *Choix des mots.* — Lorsqu'un mot est substitué à un autre, deux sortes de cas se présentent.

Dans un même groupe de cas, A introduit un mot dont la forme est entièrement différente de celle du terme qu'on trouvait dans M. Il s'agit alors généralement d'un mot qui est soit plus précis, soit plus rare et plus recherché, soit mieux adapté au contexte :

1. Sur tous ces points, cfr *Aspects littéraires de l'œuvre de S. Bernard*, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, I (1958), p. 425-450 ; *S. Bernard éditeur d'après les Sermons sur l'Avent*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire publiés par l'École Française de Rome* (1960); *La tradition des sermons de S. Bernard*, dans *Scriptorium*, XIV (1960); *Introduction à l'« Apologie » et au « De consideratione »*, dans t. III.

2. Cfr *Introduction*, t. I, p. XLIX et LVII.

M possim	A queam	10, 1	I 48, 20
causa	gratia	10, 2	I 49, 14
his	singulis	10, 4	I 50, 23
habenda	aestimanda	10, 6	I 51, 25
offerebant	offerre sufficiebant	10, 10	I 54, 6
vincens	moriens	22, 10	I 136, 22
fuerunt	permanserunt	29, 6	I 207, 20
portat	tolerat	34, 3	I 247, 6
est	stat	56, 6	II 118, 9
significantem	designantem	59, 9	II 141, 5
aiunt	iactant	66, 8	II 183, 12
quibit	valebit	71, 2	II 215, 15
sint	exsistentes	71, 7	II 218, 19
bonis	electis	73, 5	II 236, 19
evito	caveo	74, 1	II 240, 6
aequali	pari	74, 7	II 244, 4

Dans 28, 8 (I 197, 17), pour désigner Job, *sanctus* a été substitué à *sapiens :* traditionnellement ce dernier terme était plutôt réservé à Salomon, à propos des livres sapientiaux qu'on lui attribuait, tandis que saint Grégoire avait qualifié Job de saint dès le début de ses *Moralia:* « Igitur sanctus vir ubi habitaverit dicitur » (I, 1 ; *P.L.*, 75, 528).

Dans 71, 6 (II 218, 1), *perfecte* a été substitué à *rotunde:* des textes qui montrent que ces deux mots avaient même sens ont été cités dans *Recherches*, VI, p. 252 ; on peut y ajouter ce témoignage de Nicolas de Clairvaux : « In rotundo nec principium nec finem poteris invenire[1]. »

Dans 78, 4 (II 269, 4), *caputium* a été substitué à *pilleum ;* ce dernier mot n'est pas biblique, alors que *caputium* se trouve trois fois dans la Vulgate (Ex 28, 32 ; 39, 21 ; Iob 30, 18), en particulier dans Job en un contexte évoquant l'humiliation et l'adversité, comme dans saint Bernard[2]. Au contraire, *pilleus* ou *pilleum* désignait un bonnet qui était signe d'affranchissement,

1. *P.L.*, 144, 739 A : sermon 7 de Nicolas ; cfr *Rev. bénéd.*, LXVI (1956), p. 275.

2. La Vulgate et ses témoins mss anciens donnent ici *capitium*, d'après l'éd. critique, *Biblia sacra*, t. IX, Rome 1951, p. 163. Mais Du Cange, *Glossar.*, distinguait le *capitium*, qui fait partie de la tunique, éd. 1886, t. II, p. 137, et le *caputium*, couvre-chef attaché à la *capa*, p. 155. J. F. Niermeyer ne retient la signification de couvre-chef, dans l'un et l'autre de ces deux cas, que pour *caputium*, *capitium* n'étant expliqué que du « chevet », *Mediae latinitatis lexicon minus*, Leyde 1955, p. 141 et 135. Au temps de saint Bernard, dans le langage monastique *capitium* ou *caputium* désignait souvent le couvre-chef du moine, c'est-à-dire cette partie supérieure de la *cuculla* qui a, depuis, reçu le nom et la forme du « capuchon » ; cfr par ex., S. Hildegarde, *In Reg. S. Bened.* (*P.L.*, 197, 1062 A).

d'accès à la liberté, du moins dans l'antiquité[1]. Si le mot avait d'abord évoqué, lors de la première rédaction, la *pilla* — tunique de peau (pelisse) —, qui, dans la tradition théologique, symbolise la condition mortelle de l'homme pécheur, on comprendrait que saint Bernard l'ait adopté[2], mais on s'explique mieux encore qu'il ait ensuite opté pour *caputium*.

B. *Préfixes et désinences.* — Dans un autre groupe de cas, très nombreux, les modifications apportées au vocabulaire présentent ce caractère d'être minimes : un peu à la manière de qui corrige des épreuves d'imprimerie en évitant de faire changer la mise en page ou même la disposition des lignes, l'auteur de la seconde rédaction a substitué au terme employé d'abord un mot qui lui est très semblable, mais dont le choix suffit à donner une leçon plus significative, plus nuancée, plus recherchée, et presque toujours *difficilior*. Ce genre de corrections est celui dont on ne peut guère avoir l'idée que lorsqu'on travaille sur un texte déjà écrit : quand, relisant, on le revoit, ou qu'on l'entend de nouveau, une forme en suggère une autre dont l'adoption constituera une amélioration, apportera au texte un raffinement de plus. La leçon première n'était pas fautive, et elle avait un sens ; la seconde est une expression plus littéraire ou revêt une nuance quelque peu différente[3].

Tantôt il a suffi soit de modifier soit d'ajouter ou de supprimer une seule lettre :

---

1. Cfr A. Blaise, *Diction. latin-français des auteurs chrétiens*, Strasbourg 1954, p. 6.5 ; pour le moyen âge, Du Cange, *sub voce*, t. VI, p. 323, cite surtout des cas d'application à des couvre-chefs d'ecclésiastiques. Un cas d'utilisation avec un sens ancien a été signalé, pour le XII[e] s., par H. Silvestre, *Notes sur la « Vita Evracli » de Renier de Saint-Laurent*, dans *Rev. d'hist. ecclés.*, XLIV (1949), p. 73, n. 105.

2. Dans *S. Bernard théologien*, Rome (*Analecta S. Ord. Cist.*, IX, III-IV) 1953, p. 53-55, J. Daniélou a montré que, dans ceux du SC qui suivent celui-ci, saint Bernard s'inspire des idées de saint Grégoire de Nysse, en particulier de celles qui sont liées au symbolisme des « tuniques de peau ». « Pilleum ... a pelle erat », avait écrit S. Isidore, *Orig.*, 19, 31, 5.

3. Les cas de différences de M à A sont présentés ici selon un classement descriptif, destiné à illustrer la constatation générale qui vient d'être formulée : le point de vue adopté ici est celui de la genèse des corrections *chez l'auteur*, non celui de l'histoire sémantique elle-même qu'étudie la philologie. Ainsi a-t-on le droit de grouper des phénomènes linguistiques différents : qu'ils portent, par exemple, sur le préfixe ou sur le radical, ils ont ceci de commun de concerner le début du mot. Il reste que, derrière certaines variantes résultant de changements de cette sorte, il y a des problèmes qui ont leur histoire dans la latinité : il incombera à des études ultérieures de discerner les caractères et les tendances propres à la langue de saint Bernard et de les situer dans l'évolution du latin.

M vera ... vera	A mera ... mera	13, 3	I 70,4,8
nunc	tunc	14, 6	I 80, 14
levem	lenem[1]	21, 4	I 124, 14
tangitur	tingitur	28, 2	I 193, 7
praemium	pretium	47, 6	II 65, 9
religiosis	religionis	58, 3	II 128, 29
plenius	planius	59, 9	II 140, 23
adorabat	odorabat	67, 6	II 192, 17
forte	fore	72, 3	II 227, 1
signantius	signatius	72, 4	II 228, 3
liberum	libertum	28, 5	I 195, 14

Dans ce dernier cas, l'addition d'une lettre introduit une nuance subtile, dans un contexte où il est question de libérer un esclave : celui-ci est désigné non seulement comme un homme « libre », mais comme un « affranchi ».

Tantôt deux lettres ont été modifiées :

M propositio	A proportio	9, 10	I 48, 1
conversio	conversatio	10, 9	I 53, 11
voluptas	voluntas	23, 6	I 142, 11
referenda	reseranda	27, 15	I 192, 5
reserare	revelare	71, 14	II 224, 21
fecundat	fundat	33, 3	I 211, 25

Dans ce dernier cas, le contexte parle de l'*agricultura Dei : arbusta, propagines, fructus ;* il est question d'arbres et, plus précisément, de vigne, d'après Io 15 : *Dominus vitis et Pater eius agricola est ;* le vocabulaire de la viticulture se trouve employé : *purgare, putare.* Or *fundare* avait reçu un sens précis en matière d'arboriculture, spécialement de viticulture, chez quelques Pères de l'Église et dans la Vulgate (cfr *Thes. ling. lat.*, sub voce « fundare », VI, I, col. 1562, 13-19). Ce mot qui revêt ici un sens correct, inattendu, mais légitime, est donc bien en situation.

Ces corrections portant sur un petit nombre de lettres consistent parfois à changer le préfixe :

M impensis	A expensis	10, 10	I 54, 5
cognoscens	agnoscens	22, 9	I 135, 28
attollentes	extollentes	46, 3	II 57, 14
adducentia	producentia	58, 8	II 132, 24
compressa	suppressa	58, 10	II 133, 27

1. E. Löfstedt, *Coniectanea*, Stockholm 1950, p. 73-84, a montré, à l'aide d'exemples empruntés à la littérature antique ou plus tardive, que la substitution de *lenis* à *levis*, ou inversement, n'est pas toujours le résultat d'une confusion paléographique, mais répond quelquefois à des nuances de sens.

Ailleurs, un préfixe a été supprimé :

M annuntiatur	A nuntiatur	15, 2	I 83, 15
resurgere	surgere	17, 2	I 99, 19

Le procédé qui consiste à remplacer *investigare* par *vestigare* est constant : II 17, 8 ; 64, 11 ; 188, 17 ; 229, 16 ; 247, 21 ; 273, 16, etc. ; on le retrouve dans les autres ouvrages de Bernard dont il existe des rédactions successives.

Plus souvent, un préfixe a été ajouté :

M promere	A depromere	9, 8	I 47, 1
mixto	immixto	11, 2	I 55, 20
colligendus	recolligendus	16, 7	I 93, 22
venire	pervenire	21, 2	I 123, 2
quidem	siquidem	22, 4	I 131, 16
paratus	praeparatus	23, 13	I 147, 17
censentur	percensentur	58, 7	II 132, 7
sonuit	insonuit	59, 8	II 140, 8
fusus	suffusus	63, 4	II 163, 21
certatim	decertatim	66, 4	II 180, 25
dedisse	indidisse	71, 3	II 215, 26

Même quand il ne s'agit pas d'un préfixe, c'est parfois le début du mot — radical ou graphie — qui a été modifié, la terminaison demeurant la même :

M visus	A iussus	15, 6	I 86, 3
potestatis (-tem)	maiestatis (-tem)	16, 7	I 93, 18
soporis	stuporis	23, 11	I 146, 7
timorem	tremorem	23, 13	I 147, 6
gloriae	gratiae	28, 2	I 193, 19
cessaverunt	cesserunt	58, 9	II 133, 7
peccatorem	pauperem	67, 5	II 191, 18

Il arrive, d'autre part, que ce soit la partie terminale du mot qui soit modifiée :

M forte	A fortasse	10, 1	I 49, 5
humilitati	humiliationi	10, 8	I 52, 26
transfertur	transfunditur	15, 1	I 83, 2
diffugit	diffunditur	15, 6	I 86, 21
iactare	iactitare	16, 9	I 94, 17
alios	alienos	21, 9	I 127, 15
infortunium	incommodum	28, 12	I 201, 1
intrare	introire	47, 5	II 64, 25
interpolato	intermisso	51, 3	II 86, 6
immensa	immissa	58, 2	II 128, 9

distinctionem	differentiam	58, 7	II 131, 18
intra	inter	58, 10	II 133, 27
expellit	extundit	58, 11	II 134, 17
truncata	trunca	67, 2	II 189, 23
reportavit	revexit	68, 3	II 198, 4
diversus	divisus	69, 2	II 202, 23
describit	depingit	71, 3	II 215, 25
invenit	induit	75, 7	II 251, 15
quamque	quamquam	75, 8	II 251, 20
appositionem	« ad » propositionem	73, 10	II 232, 20

Dans ce dernier cas, où il s'agit d'interpréter un mot biblique, *adspirare* (Cant 2, 17), en connexion avec d'autres termes de même racine — *spirare, respirare, suspirare, inspirare, conspirare, exspirare* —, la mention explicite de la « préposition *ad* » rend le texte plus clair. Notons que, dans le paragraphe de 13 lignes où revient surtout *conspirare* (8, 230-231) se trouve une accumulation de mots formés du même préfixe : *concupiscentia, consensum, contradictionis, contentionis, concupiscere, contraria, contradicat, contradictio, contentionem.* En revanche, là où il est question de *adspirare,* on rencontre cette formule : *additamento adhuc aliquid addendum,* et ces mots *affutura affluentia, adiecerit, admittat* (6-7, 229-230), plus loin *adornat* (10, 232, 21) ; *respirare* est entouré de *reformabit, renovatur, renovatur, resurrectionis* (11, 232-233).

Dans 45, 10 (II 55, 29), *gratabunda* est plus recherché que *gratulabunda,* comme *gratari* plus rare que *gratulari.*

Le changement de mot peut avoir été exigé par un souci d'euphonie, ou par le désir d'une assonance. Dans 10, 9 (I 53, 20), après une phrase qui finit par *non gaudet, sed indiget,* Bernard écrit : « Habet ergo unde preces offe*rat,* non autem unde refe*rat* gratis. Quomodo enim reco*lat* beneficium... ? » A la place de ce dernier verbe, M avait *referret:* outre qu'il évite la répétition de ce mot, *recolat* se termine par le même son que les deux verbes précédents. Et l'on mesure la maladresse du reviseur de Clairvaux, qui a gardé le mot de la seconde rédaction, mais avec la désinence de la première : *recolet.*

Dans 71, 14 (II 224, 17), substituer *victus prolixitate* à *veritus prolixitatem,* c'était peut-être simplement faire écho à *inviti* de la ligne précédente.

Les raisons qui ont pu déterminer une correction minime peuvent elles-mêmes être très ténues ; mais elles n'ont sans doute point manqué. On peut espérer que des relevés complets et des comparaisons de cas prélevés dans toutes les œuvres de Bernard

aideront un jour à entrevoir quelque chose de ses procédés d'auteur, conscients et inconscients.

2. La grammaire

A. *Noms et adjectifs.* — L'une des difficultés de l'exposé, à propos de ce domaine encore, consiste à choisir les exemples ; car ils abondent. Une autre vient, ici surtout, de ce que, pour les faire apprécier, il faudrait citer des phrases entières et des contextes parfois développés. Voici du moins quelques catégories d'exemples. Ces corrections présentent les mêmes caractères qu'en matière de vocabulaire : 1° elles sont souvent minimes ; il arrive qu'elles portent sur une seule lettre, ou sur une désinence ; 2° elles introduisent presque toujours une leçon plus recherchée qui est une amélioration, relevant d'un art raffiné ; 3° elles ne s'expliquent guère que comme ayant été suggérées à l'auteur par une première rédaction, déjà correcte, mais moins parfaite.

En ce qui concerne les substantifs et les adjectifs, le singulier a parfois été substitué au pluriel, comme *peccatoris* à *peccatorum* dans 28, 2 (I 194, 4). Plus souvent c'est l'emploi des cas qui est modifié du seul fait d'un changement de terminaison : au lieu de l'accord spontané, attendu, d'un mot avec celui qui le précède ou le suit, l'accord nouveau, plus difficile, relève d'une recherche voulue, consciente : ainsi *de sponsi quo* au lieu de *de sponso quo* dans 10, 4 (I 50, 15) ; *fidelium mentibus* au lieu de *fidelibus mentibus* dans 28, 3 (I 194, 21). L'épithète, en changeant de cas, se rapporte, non plus à l'un des substantifs qui l'entourent, mais à un autre, comme dans *in splendore multo sapientiae* au lieu de *in splendore multae sapientiae* en 22, 9 (I 135, 17) ; ou encore dans *Vinum ergo est fervidissimus zelus iste* au lieu de *Vinum ergo est fervidissimum zelus iste* en 45, 8 (II 49, 1). Dans 77, 1 (II 262, 8), le dernier mot d'une formule, en changeant de cas, fait que les précédents en changent également : on avait *illa facie miseranda, inculta, hispida, exsanguis*, ces trois derniers adjectifs étant des nominatifs déterminant *illa* ; devenant un ablatif, *exsangui* fait que les deux adjectifs précédents se rapportent maintenant, comme lui, à *facie*. Certaines incohérences apparentes, attestées par l'ensemble des mss, comme la différence de terminaison dans *in priori... in posteriore* (23, 6 ; I 142, 2-3) — et il existe d'autres exemples dans l'œuvre de Bernard — peuvent se trouver justifiées par des règles ou des libertés qui restent à préciser.

B. *Verbes.* — Dans l'emploi des verbes, tantôt l'on passe de la voix active au passif ou à la forme du déponent : *is cui detrahitur* au lieu de *is cui detrahit* dans 24, 4 (I 154, 13) ; *perseveratur*, au lieu de *perseverat*, dans 52, 3 (II 92, 3), offre, de plus, l'avantage de rimer avec *obdormitur*, qui le précède de peu. Ailleurs c'est le mode qui est atteint : *probanda* est écrit au lieu de *probetis* dans 81, 11 (II 291, 16) ; *ambulantem* au lieu de *ambulare* dans 33, 13 (I 243, 3). Souvent, au simple indicatif, qui avait dû se présenter sous la plume naturellement, est substitué le subjonctif, dont l'emploi est moins spontané : *cum... pessima sit* au lieu de *est* dans 21, 2 (I 123, 15) ; *pauci... qui praesint* au lieu de *praesunt* dans 23, 8 (I 141, 2) ; *ambulet* au lieu de *ambulat* dans 46, 8 (II 60, 14) ; *mirabatur quod non flerem* au lieu de *flebam* dans 26, 3 (I 171, 26). En revanche on lit *si attenditis* au lieu de *attendatis* dans 21, 4 (I 124, 24). Ces choix peuvent introduire de subtiles nuances, dont il arrive qu'elles nous échappent, ou répondre à des règles complexes et qui nous échappent également ; déjà celles qui présidaient à l'emploi des modes dans la latinité antique paraissent avoir été beaucoup plus souples qu'on ne le pense parfois.

La concordance des temps semble souvent mieux observée après la correction : ainsi dans *congruebat... ut superexaltaret* au lieu de *exaltet* dans 16, 14 (I 97, 9) ; *suspirasset* au lieu de *suspiraret* dans 41, 5 (II 31, 20) ; *donec pepererit* au lieu de *peperit* dans 72, 1 (II 225, 20) (malgré le *peperit* de la Vulgate dans Mt 1, 25 qui est cité ici). On trouve de même *oscitasse* au lieu de *oscitare* dans 16, 3 (I 91, 9) ; *respirasse* au lieu de *respirare* dans 72, 9 (II 231, 13) ; *fuisse* au lieu de *esse* dans 58, 5 (II 130, 4) ; *conturbarat* au lieu de *conturbavit* dans 24, 1 (I 151, 9). Le changement de temps va parfois de pair avec l'addition d'un adverbe : *aliquando adimpletum iri* au lieu de *adimpletum* dans 73, 11 (II 233, 5). On passe du futur *poterit* à l'imparfait *poterat* dans 16, 11 (I, 95, 17).

C. *Autres parties du discours.* — Le pronom est rendu précis dans des formules comme *decorem ipsius* au lieu de *decorem eius* (21, 3 ; I 124, 8), *ipse se appellavit* au lieu de *sese appellavit* (70, 7 ; II 212, 10), *ipsarum* au lieu de *suo* (24, 2 ; I 152, 8), *eius* au lieu de *suum* (29, 8 ; I 208, 19) ; ou il est ajouté, dans le même dessein de précision ou de clarté, comme dans *quod is sit Filius* (28, 4 ; I 195, 2), *obviare sibi* (20, 5 ; I 117, 23), *illi... improperans* (28, 11 ; I 200, 2), *eorum... curis* (42, 2 ; II 34, 18) ; le pronom est ajouté

conjointement avec un adverbe dans *ipsa vicissim tenetur* (79, 5 ; II 275, 10). Une préposition ajoutée modifie légèrement le sens du verbe dans *movet ad compunctionem* (=provoque à la) au lieu de *movet compunctionem* (= émeut la) (12, 1 ; I 60, 10) ; la préposition *in* est remplacée par une autre dans *intrat ad cor* (28, 6 ; I 196, 12) ; de même on a *cum* au lieu de *in* dans 52, 5 (II 92, 29). La substitution de *Num* à *Non* au début d'une phrase fait que celle-ci, de négative, devient interrogative (30, 10 ; I 217, 4) ; la construction interrogative est meilleure dans *vellem scire quidnam* qu'elle ne l'était avec *quid* (26, 5 ; I 173, 7). On pourrait citer beaucoup d'autres modifications minimes de caractère grammatical : substitution de *dum* à *donec* (23, 2 ; I 139, 19),de *nec* à *ne* ou inversement, de *neque* à *nec*, de *nec* à *non*, de *Nec incongrue* à *Non incongruum* (51, 2 ; II 84, 22), etc.

Parfois la première rédaction elle-même comportait déjà une construction difficile, que la seconde a respectée, parce qu'elle est légitime, parce qu'elle est conforme à ce souci de recherche littéraire que la seconde rédaction n'a fait qu'accentuer. Ainsi, dans la formule : *Erubesce, anima mea, divina pecorinam commutasse similitudinem* (24, 6 ; I 158, 5). Le sens, d'après tout le contexte, est clair : « Rougis, mon âme, d'avoir changé ta ressemblance divine pour la bestiale. » On attendrait donc *divinam pecorina commutasse*, et l'on pourrait citer, en faveur de cette dernière construction, des exemples tirés de la latinité classique. C'est, de fait, la formule classique qu'a introduite le reviseur de Clairvaux. Mais la certitude qu'on a de ce que Bernard a voulu dire ne peut faire préjuger de la façon dont il a voulu le dire ; or, de celle-ci nous n'avons pour témoin que les mss qui, dans les deux recensions, — sauf exceptions, hésitations et essais d'interprétation qu'indique l'apparat de M (p. 157, 20), — transmettent la leçon difficile. La règle qui exigeait la formule facile ne vaut donc pas dans le cas de Bernard, du moins en ce passage où, le sens étant clair, un futur lexique médiéval devra tenir compte de cet emploi de *commutare*. A supposer même que Bernard ait fait une faute de grammaire, le rôle des éditeurs n'est point de la corriger, dès là qu'elle est considérée comme authentique. Mais il s'en faut qu'on doive reconnaître ici une erreur ; plus loin (25, 4 ; I 165, 5), Bernard écrit : *de caelesti similitudine quam postea commutavit ;* l'accusatif est ici attribué, comme au sermon 24, à la forme que l'on acquiert, non à celle que l'on quitte : la construction est rare, plus difficile, mais correcte et possible. Et cependant Bernard n'exclut pas l'autre : il écrira ailleurs : *ut unam*

pluribus commutarim (30, 1 ; I 210, 23), *divitias paupertate commutaverunt* (*Serm. in Fer. IV Mai. Hebd.*, 12 ; *P.L.*, 183, 269 B), *maledictio benedictione commutatur* (*In laudibus Virginis Matris*, 3, 7 ; *P.L.*, 183, 75 B) : en ce dernier endroit, le texte donné par les mss est conforme au texte édité.

3. Le style

A. *Euphonie.* — Comme les corrections grammaticales, les corrections de style — dont elles ne se distinguent pas toujours nettement — sont généralement minimes ; rarement il arrive qu'elles portent non seulement sur un ou quelques mots, mais sur tout un passage. Elles sont souvent impondérables, difficiles à juger, encore plus à classer en catégories nettement distinctes. On peut tenter de les grouper selon qu'elles peuvent trahir un souci d'euphonie ou d'élégance, la recherche d'un effet plus artistique ou d'une précision, ou qu'elles sont en rapport avec des souvenirs bibliques.

Aux corrections visant à l'euphonie se rattachent, au premier chef, les inversions introduites dans l'ordre des mots ; car, dans beaucoup de cas, on ne voit guère comment les expliquer d'autre façon, encore que, même de ce point de vue, il n'est pas toujours clair, pour une oreille qui n'est plus celle du XII^e^ siècle, qu'elles améliorent sensiblement le texte. On peut d'ailleurs mal se représenter comment Bernard et ses contemporains prononçaient le latin, d'autant que cette prononciation devait varier d'une région à l'autre, comme c'est le cas à notre époque. Du moins ces inversions, lorsqu'elles sont voulues, relèvent-elles de ces préférences, de ces choix conscients, mais non toujours clairement justifiés, dont l'ensemble rend l'œuvre belle. On connaît de telles inversions dans la littérature antique : Columelle a parfois substitué *disponere arbores* à *arbores disponere*, comme Tertullien a substitué *iocis et strophis* à *trophis et iocis*[1]. Chez saint Bernard, une comparaison entre les deux rédactions de l'*Apologie*[2], entre les trois rédactions du prologue du *Qui habitat*[3], entre les deux ou trois rédactions de nombreux sermons liturgiques[4], trahit un

1. Liste d'inversions de mots chez Columelle, dans EMONDS, *op. cit.*, p. 131-132 ; chez Tertullien, p. 180. Les autres variantes de ces mêmes auteurs et d'autres, que cite EMONDS, *passim*, sont souvent aussi minimes que chez saint Bernard.

2. Voir l'apparat de l'édition au t. III, et *Aspects littéraires, loc. cit.*, p. 445-446.

3. Dans *Aspects littéraires*, p. 442-444, est reconstitué et commenté le brouillon des trois rédactions de ce Prologue.

4. Cfr *S. Bernard éditeur, loc. cit.*

soin voulu, précis, de préférer tel ordre des mots à tel autre.

Il en va de même dans les *Sermons sur les Cantiques*. Parfois la différence est assez sensible à l'oreille, comme dans le cas de *nisi ibi legero Iesum* au lieu de *nisi legero ibi Iesum* (15, 6 ; I 86, 17). Ailleurs elle l'est moins, encore que, pour en juger, la lecture acoustique de tout le contexte soit nécessaire. Voici, pour donner une idée de telles inversions, les exemples qui se présentent dans un sermon pris au hasard, le 10e :

M eam suis	A suis eam	1	I 49, 1
ferre iam	iam ferre	2	I 49, 16
mihi inde	inde mihi	4	I 50, 13
hortulis nostris	nostris hortulis	7	I 51, 29
sequitur beneficium	beneficium sequitur	9	I 53, 20
vobis desit	desit vobis	10	I 54, 13

Il se peut que l'inversion, dans certains cas, réponde non pas — ou non pas seulement — à un souci d'euphonie, mais à la volonté de substituer une formule plus recherchée, plus littéraire, à celle qui était venue spontanément sur les lèvres d'un homme habitué à la langue romane : en ce sens, Bernard a choisi ce qui était, pour ainsi dire, « plus latin », ou lui paraissait tel. Même si l'on ne peut comprendre une préférence donnée à tel ordre des mots, on doit le constater, savoir qu'elle a été voulue[1].

Parfois l'inversion s'accompagne et, pour ainsi dire, se complique d'un changement de vocabulaire ou de grammaire, dont résultent à la fois un meilleur rythme et une plus grande précision :

M putorem foetidae	A foetorem putidae	12, 3	I 62, 5
tibi defendit	defensat tibi	16, 6	I 93, 7
voluero ea	ego voluero	50, 1	II 79, 1

Dans 16, 2 (I 90, 22), écrire, au lieu de *adimplere efficaciter*, *efficaciter adimplere*, c'était rendre le texte davantage conforme à la source dont il s'inspire : car il y a dans cette formule une

1. Au moyen âge plus encore qu'à l'antiquité s'appliquent ces réflexions par lesquelles J. Marouzeau termine son volume sur *L'ordre des mots dans la phrase latine*, III, Paris 1949, p. 197 : « On voit que l'ordre des mots met en jeu des facteurs très divers : sens, nature et qualité des concepts, recherche de la nuance et du relief, motifs esthétiques, affectations littéraires. La forme d'énoncé choisie dans chaque cas donné est la résultante de ces divers facteurs ; la difficulté est pour nous de discerner l'action de chacun d'eux et d'en interpréter le jeu. On ne s'étonnera pas que, vu les complexités et subtilités que comporte cette interprétation, l'étude de l'ordre des mots soit une des plus difficiles et des moins avancées du domaine de la stylistique. »

réminiscence évidente de celle de la Règle de saint Benoît : *efficaciter comple* (*Prol.*, 1).

Il suffit quelquefois de modifier une désinence, ou un mot bref, ou de substituer *ergo* à *igitur*, pour rendre une expression moins dure, plus musicale :

M holocaustum orationum cum igitur supervenissem forte tam	A holocausta orationum cum ergo supervenissem forte ita	20, 6 26, 11 63, 1	I 118, 17 I 179, 1 II 161, 15

Le sens est le même, bien que le son soit différent, lorsque *atque* est remplacé par *ac* (29, 2 ; I 204, 3) ou par *et* (40, 2 ; II 25, 14).

Ces exemples — et on pourrait les multiplier — prouvent combien subtile et délicate sera l'étude des clausules et procédés rythmiques du style de saint Bernard. Du moins les nombreux cas où des changements sont vraiment conscients et voulus aideront-ils à saisir aussi les choix spontanés de Bernard, ses habitudes inconscientes, là où il ne modifia point sa rédaction première.

Déjà un grammairien ancien avait écrit : « Euphoniam in declinandis nominibus intelligimus potius suavitati quam rationi obsequi[1]. » Et Isidore, définissant l'euphonie : « Euphonia est suavitas vocis », avait ajouté : « haec et melos a suavitate et melle dicta[2]. » Elle relève donc, plutôt que de la raison, de « l'oreille » et du « goût ». Il sera délicat de juger les préférences de saint Bernard ; du moins doit-on constater qu'il en eut : elles ont contribué à la douceur et à l'harmonie de sa langue, dont ses contemporains disaient : « mel et lac sub lingua eius...[3] »

B. *Précision et recherche.* — Au souci du rythme, chez lui, s'ajoute une recherche de la précision ou d'un effet inattendu.

Parfois il insère une formule, ou un simple mot, qui marque une insistance, ou un contraste : ainsi *tamen* dans 26, 6 (I 174, 17),

---

1. Cledonius, *Ars*, éd. H. Keil, *Grammatici latini*, V, Leipzig 1923, p. 47 12-13.

2. *Origines*, 3, 20, 4 (*P.L.*, 82, 165) ; sur les sources et la signification, J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris 1959, p. 429.

3. Geoffroy d'Auxerre, *Vita prima*, III, 7 (*P.L.*, 185, 307). Aux témoignages cités dans *Études*, p. 185-186, peuvent s'ajouter celui de Hugues Mitel qui sera commenté à la fin du présent article, et le poème de Mathieu de Rievaulx, *De S. Bernardo*, éd. A. Wilmart, dans *Rev. bénéd.*, LII (1940), p. 54 ; III, 9 : « Pares Gregorio mellito gutture... » H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, Paris 1959, p. 605, a cité le texte d'Isidore, *Orig.*, 3, 20, 4, dans un développement consacré au « Doctor mellifluus ».

iam dans 26, 11 (I 179, 2), *vero* dans 46, 2 (II 57, 3), *et* dans 21, 8 (I 126, 30), dans 22, 6 (I 133, 2), *puto* dans 23, 9 (I 144, 28), *omnes* après le premier verbe dans *volunt te frui* (21, 2 ; I 123, 8). En revanche il supprime des mots inutiles, comme *et* dans 16, 29 (I 93, 29), *sanctus* avant *Nicodemus* dans 22, 9 (I 135, 16), et avant *Propheta* dans 71, 13 (II 223, 16), *sciens* dans 33, 2 (I 234, 28), *pie* avant *compatitur* dans 21, 8 (I 120, 10), ou *cordisve*, qui faisait figure de glose à la suite de *animi* dans 24, 5 (I 156, 11). Dans le sermon 17 sur le nom de Jésus, la suppression de *tuum* à la fin de la citation *laudabunt nomen* donne un relief à ce dernier mot : *lectio difficilior*, puisque ce verset du Ps. 73, 21 était dans toutes les mémoires ; et si Bernard n'ajoutait pas le *Domine* final, on comprend qu'il ait supprimé *tuum* qui, dans le contexte, aurait pu sembler s'adresser au diable. Écrivant *prorsus apud verum* au lieu de *vero apud verum* dans 28, 11 (I 200, 18), Bernard évite de rapprocher deux formes semblables qui auraient un sens différent. Dans 28, 10 (I 199, 19), en insérant un épithète et un substantif dans une formule qui comptait déjà l'un et l'autre, Bernard obtient un élément de phrase nouveau, mieux rythmé, plus conforme au contexte :

M in humili habitu, forma contemptibili — A in humili habitu, servili forma, specie contemptibili

Dans 40, 1 (II 25, 6), la substitution de *crediderim* à *putaverim* évite de répéter ce mot, déjà employé sur la même ligne ; dans 46, 4 (II 58, 2), la substitution de *caritatis* à *dilectionis* évite de répéter ce mot, employé à la ligne précédente.

Ailleurs est inséré un jeu de mots déterminé à la fois par une assonance, une allitération, et par une similitude de signification : dans *circumveniunt ingenio fratres* (16, 9 ; I 95, 1), le second mot est remplacé par la formule *in negotio* qui rappelle un verset du Ps 90 que Bernard a commenté plusieurs fois[1]. Dans 20, 3 (I 116, 15), *promiseram* substitué à *proposueram* prépare le *praemisi* qui suit presque immédiatement. Dans 17, 5 (I 100, 26), après *dicere nec contradicere*, *dico* est mieux en place que *volo*. Après *clandestino* est ajouté *et venenato* dans 29, 4 (I 205, 21), après *imminutus* est ajouté *sed immutatus* dans 26, 5 (I 173, 20), après *incalescat* est ajouté *invalescat* dans 33, 6 (I 237, 17). Dans 59, 10 (II 134, 7), *a labentibus, immo a rodentibus* est remplacé par *allabentibus vel potius arrodentibus*. Dans 63, 2 (II 162, 18), *dona naturae et dona*

1. Cfr *Études*, p. 133-134.

gratiae est remplacé par *bona naturae et dona gratiae*. Dans 62, 4 (II 157, 22), *scrutemur in Petra* est remplacé par *fodiamus in Petra*, expression qui joue sur les deux sens possibles de ce dernier verbe, au propre et au figuré, ainsi que de *petra ;* à la fin du sermon *In vigilia S. Andreae*, n. 4 (*P.L.*, 183, 504), les deux verbes sont employés comme synonymes : *si fuerit qui fodiat et scrutetur*.

Voici encore d'autres exemples de corrections stylistiques. Formules plus denses, plus elliptiques, dans la seconde rédaction :

M Quemadmodum, inquam, aut stetit si confractus est? Aut, si stetit, quomodo confractus est?

A Quemadmodum, inquam, aut stetit si confractus est, aut, si stetit, confractus non est? (56, 2; II 115, 24).

Développement d'une formule plus implicite, moins claire :

M iuxta figuram facti Samson

A Horum siquidem in facto Samson et succensis vulpium caudis figura praecessit (66, 12 ; II 186, 19).

Dans 74, 7 (II 243, 28), la formule *ac si cacabo bullienti subtraxeris ignem* est placée deux lignes plus haut et modifiée comme suit : *perinde ac si ollae bullienti subtraxeris ignem ; cacabus* est trois fois dans la Vulgate, *olla* y est de beaucoup plus fréquent.

Certains sermons comportent un plus grand nombre de retouches de ce genre : manifestement saint Bernard a ainsi retravaillé avec un soin spécial des textes auxquels il entendait donner, plus encore qu'à l'ensemble des autres, un caractère littéraire : tels le sermon 24, ou la complainte sur la mort de Gérard, au sermon 26, ou certains passages traitant de controverse ou de doctrine subtile, comme la seconde moitié du sermon 66 contre les hérétiques de Rhénanie, ou le sermon 71 sur la Trinité.

C. *Effets bibliques.* — Enfin, il est des cas où à la recherche d'un effet littéraire s'ajoute la recherche de ce qu'on pourrait appeler un effet biblique : le raffinement de grammaire ou de style répond au besoin de suggérer ou de souligner quelque souvenir scripturaire. En ce domaine encore, les cas sont variés. Ailleurs ont été étudiés plusieurs de ceux que n'affectent point les corrections d'auteurs[1] ; seules ces dernières seront considérées ici.

Le plus souvent, la seconde rédaction rend plus conforme au texte scripturaire une citation ou une réminiscence : tout se passe comme si, d'abord, Bernard avait cité de mémoire, de

1. *S. Bernard et la tradition biblique, loc. cit.*

façon peu précise ; puis relisant, il a tâché de se rapprocher de la lettre de l'Écriture.

Le procédé est évident lorsque la leçon première utilisait une ancienne version et que la seconde revient à la Vulgate : ainsi dans 1 Cor 15, 55, *Ubi est mors contentio tua ?* les derniers mots sont *stimulus tuus* (26, 11 ; I 178, 19). De même un mot est substitué à un autre : *scientia inflat* (1 Cor 8, 1) au lieu de *sapientia*, dans 23, 14 (I 148, 1) ; *et cum sceleratis* (Is 53, 12) au lieu de *iniustis*, dans 67, 5 (II 191, 22) ; *impius cum venerit* (Prov 18, 3) au lieu de *peccator*, dans 38, 1 (II 15, 1) ; *veni formosa* (Cant 2, 10) au lieu de *sponsa*, dans 25, 3 (I 164, 26). Ailleurs la différence est plus minime : rétablissement de l'ordre des mots, changement d'une lettre, d'une désinence, d'un préfixe, d'une forme grammaticale ; voici quelques exemples :

M absque te, Deus (Is 64, 4)	A Deus, absque te	11, 4	I 57, 6
manum tuam (Is 33, 15)	manus tuas	13, 3	I 70, 20
me genuit (Iac 1, 18)	genuit me	15, 3	I 84, 13
dilexerimus Deum (1 Io 4, 10)	dilexerimus eum	20, 2	I 115, 13
ego sum (Io 12, 16)	sum ego	21, 2	I 123, 21
cohaeret Deo (1 Cor 6, 17)	adhaeret Deo	26, 5	I 173, 13
se obsequium (Io 15, 20)	obsequium se	47, 5	II 64, 28
quem benedixit (Gen 27, 27)	cui benedixit	47, 3	II 63, 16
ubi timor (Mal 1, 6)	ubi est timor	45, 6	II 53, 25
Mando nubibus (Is 5, 6)	Mandabo nubibus	58, 7	II 131, 19
descendat de cruce (Mt 27, 42)	descendat nunc...	58, 7	II 131, 26

Ce qui montre que des corrections minimes de ce genre sont voulues, c'est que certaines d'entre elles ont été portées deux fois en des passages différents : ainsi *vobis laudes* (Is 55, 12) au lieu de *vobis laudem* dans 53, 4 (II 98, 15) ; la même citation de Iac 4, 10, *humilibus Deus dat gratiam* a été modifiée dans le sens d'une plus grande conformité à la lettre dans 34, 1 (I 246, 10), et dans 34, 3 (I 247, 10).

Mais il arrive aussi que la seconde rédaction s'écarte de la Vulgate que citait plus exactement la première, soit qu'ait alors été préféré un mot plus vigoureux, ou une construction grammaticale plus correcte, ou un rythme meilleur, ou une expression plus concise :

M per mortem filii eius (Rom 5, 10)	A per sanguinem filii sui	20, 2	I 115, 16
ut animam (Io 15, 13)	si animam	20, 6	I 118, 9
esse cum Christo (Phil 1, 3)	cum Christo esse	21, 1	I 122, 16
in cruce Domini nostri (Gal 6, 14)	in c. D. mei	25, 8	I 168, 4

attritus est (Is 53, 5)	attritus	25, 8	I 168, 10
posuit in eo (Is 53, 6)	in eo posuit	28, 3	I 194, 14
hic salvus erit (Mt 10, 22)	salvus erit	48, 8	II 60, 22

Dans 73, 8 (II 238, 15), la formule *magnum pietatis sacramentum* était une réminiscence — et cela seulement, mais combien évidente ! — de 1 Tim 3, 16, conformément à la Vulgate ; à la place des derniers mots, certains Pères avaient écrit, traduisant phonétiquement le grec : *mysterium*. Bernard a préféré, dans la seconde rédaction, opter pour *arcanum :* le terme est rare, plus littéraire, moins fréquent dans le vocabulaire chrétien. Mais puisque l'allusion biblique reste reconnaissable, l'effet artistique recherché demeure légitime.

Il arrive que, dans une même citation, ou dans deux citations qui se suivent de tout près, une formule ait été rendue différente de la Vulgate et une autre conforme. Du même verset de Phil 2, 6, la première partie a revêtu une construction grammaticale nouvelle : *Qui, in forma Dei cum esset*, mais la suite a été ramenée à l'original : *non rapinam arbitratus est* au lieu de *non arbitrabatur rapinam* (58, 8 ; II 100, 27). Une citation de Rom 5, 20 a été rapprochée de la Vulgate : *superabundavit et gratia* au lieu de *superabundat ;* mais, aussitôt après, une citation de Ps 102, 17 en a été éloignée : *Et si misericordiae Domini ab aeterno* au lieu de *misericordia* (61, 5 ; II 151, 10-11). Dans 58, 4 (II 129, 27), deux membres d'un verset de Io 7, 6 ont été intervertis pour que fût rétabli l'ordre qu'ils ont dans la Vulgate ; aussitôt est intervenu un changement dans l'ordre de ces mots de Io 7, 8 : *Vos ascendite ;* puis *autem* de la Vulgate a été supprimé ; le contraste est donc mieux marqué : *Ascendite vos..., ego non...*

Dans 74, 7 (II 249, 9), à *Fateor, filii*, Bernard a préféré, dans la seconde rédaction, cette formule dont le Seigneur s'était servi plus d'une fois : *Dico vobis* (Io 5, 19, etc.), et dans 79, 3 (II 273, 27), on trouve changement de l'ordre des mots, substitution d'un hébraïsme de saint Luc (*in una dierum*, Lc 5, 17 ; 8, 22 ; 20, 1) à une expression plus banale, et rythme meilleur :

M ut dixisse me memini die altera A quod una dierum dixisse me memini

Dans un cas comme celui-ci, on perçoit nettement que la formule première était plus proche du langage parlé sans apprêt ; la seconde appartient davantage à la langue écrite, elle est plus littéraire en même temps que plus biblique.

Dans le domaine des réminiscences, on peut se demander si, ajoutant *perenne* à la suite de *ad illius fontis*, dans 83, 6 (II 302, 3), Bernard ne s'est point souvenu de l'admirable vers par lequel commençait le *Rythmus de gaudio paradisi* de saint Pierre Damien :

Ad perennis vitae fontem[1].

III. CONCLUSIONS

On craint de profaner un beau texte spirituel, un chef-d'œuvre d'art littéraire, en le soumettant à l'analyse et à la dissection. Tirés de leur contexte, les exemples cités ici perdent beaucoup de leur valeur, de leur saveur. Une lecture aimante, attentive, est seule digne d'un tel ouvrage. Du moins avait-on le droit d'attirer l'attention sur les surprises qu'il réserve, à la lumière de la tradition manuscrite.

Celle-ci est résumée dans le texte établi et les variantes de l'apparat. Grâce au premier, la lecture de saint Bernard est quelquefois rendue plus difficile, mais combien plus intéressante ! Grâce aux variantes attestant la première rédaction, le texte est encore plus vivant, car il nous met comme en contact avec le travail de l'auteur, il nous permet d'y assister non sans quelque indiscrétion. C'est comme si on l'entendait se répétant à lui-même, tout haut et plusieurs fois, chacune des phrases ou des expressions, hésitant, jugeant, raturant, comme un poète écoute la strophe qu'il vient d'écrire, comme un compositeur se joue chacun de ses accords avant de les noter définitivement. Presque jamais, les changements n'atteignent le sens, bien qu'ils en modifient quelquefois la nuance. Mais ce sont des corrections d'artiste, d'homme de lettres et d'humaniste, exigeant pour soi-même, soucieux de maints détails qui sont de pure esthétique, améliorant, avant de mourir, l'œuvre qu'il va laisser à la postérité.

On comprend qu'il y ait peu de témoins purs de la seconde rédaction ; car elle était pleine de pièges. Les copistes qui n'avaient point le goût raffiné de Bernard retombaient presque inévitablement dans les formules plus faciles de la rédaction précédente. Le texte établi de la seconde modifie peu, il est vrai, celui des éditions anciennes ; toutefois, quand il s'agit d'un chef-d'œuvre

1. Ed. G. A. Hurlbut, *The Picture of the Haevenly Jerusalem in the writings of Johannes of Fécamp, De contemplativa vita, and in the Elisabethan Hymns*, 1943 ; autres éditions indiquées dans U. Chevalier, *Repert. hymnlog.*, n. 229.

qui fut « achevé » avec tant de goût, tous les détails importent, auxquels il doit sa perfection.

L'art d'écrire, c'est l'art d'étonner. Bernard le sait. Il se soumet à cette exigence du métier : il recherche l'effet. Mais il le fait presque toujours avec une discrétion extrême ; il évite les trop faciles artifices. Il suffit de comparer sa prose avec celle d'un Nicolas de Clairvaux pour apprécier la qualité de ses moyens ; souvent minimes, presque dissimulés, ils ne demandent que plus de patience, ou de génie. Chez lui, c'est plus souvent le génie qui suffit. Ces trouvailles, pour ainsi dire, au second degré, à partir d'une rédaction déjà parfaite, n'ont guère dû lui coûter. Avec aisance, rapidité, au prix d'un travail qui occupe ses loisirs, et sans doute l'amuse, il rend son texte plus précis, plus dense, plus sobre et vigoureux, à peine plus brillant. Ce jeu de prince n'est nullement indigne de lui. On peut lui appliquer ce qu'on a dit de l'élaboration que saint François de Sales faisait subir aux lettres qui devinrent l'*Introduction à la vie dévote :* « Il les revoit d'édition en édition, parce qu'il est en effet un excellent écrivain, et qu'un excellent écrivain n'est jamais satisfait de lui-même ; mais ce sont toujours des corrections rapides et de peu d'importance, et comme on en fait à la hâte sur des épreuves. Le travail du style ne le modifie pas essentiellement : on perfectionne, mais déjà l'on écrit bien ou mal du premier jet, et les premiers textes de Chateaubriand et de Flaubert sont, comme les derniers, du Chateaubriand et du Flaubert[1]. »

Mira loquor... Ces premiers mots d'une épitaphe ancienne, qui sont mis sur les lèvres de Bernard[2], trahissent l'admiration que mérita son œuvre et que celle-ci dut, en grande partie, à sa qualité littéraire. Les contemporains diront toute leur estime pour les *Sermons sur les Cantiques*[3] ; puis le texte fut copié[4], lu, glosé, commenté[5]. Bernard avait créé des formules dont on s'ins-

1. H. Bordeaux, *S. François de Sales*, Paris 1923, p. 23.
2. Cfr *Études*, p. 180, n. 1.
3. Leurs témoignages sont rassemblés dans *Études*, p. 123-124.
4. A la liste de mss non retrouvés qui a été donnée dans *Recherches*, IV, p. 231, peut s'ajouter le ms. *Bernardus super canticam* (sic) qui a été signalé par le P. G. Pagnani, O. F. M., dans *Archivum Franciscanum Historicum*, XLV (1952), p. 186, n. 15.
5. Cfr *Recherches*, I. Aux témoins signalés là peut s'ajouter le ms. Stuttgart, H B VII 53 (xv^e s.), où le texte entier des SC fait l'objet d'une abondante *glossatura*, qui emplit les marges à la manière des gloses que l'on fit pour les Décrétales.

pira[1]. On citera l'œuvre[2], parfois sans le dire[3] ; on lui demandera des thèmes iconographiques[4]. Il y a de la maladresse dans les éloges exagérés, mais sans doute sincères, que décernait Hugues Metel à Bernard : « *Oleum effusum verbum tuum...* » : trente-cinq lignes dithyrambiques louent ce verbe puissant et doux, cet *eloquium mellitum*, ce langage nouveau : « lingua nova : nova, inquam, lingua loqueris, dum mysteria sacra insonas, dum laudes Conditoris personas. Sub lingua tua, nova et vetera...[5] » Bernard avait été cet écrivain plein de sagesse, *scriba doctus*, qui renouvelle tous les sujets qu'il traite[6]. Au trésor de l'Écriture Sainte, il puisait des idées, mais également des mots, que son génie et sa grâce faisaient scintiller. La beauté des *Sermons sur les Cantiques* explique leur influence.

Clervaux. J. LECLERCQ.

1. Ainsi le cistercien anonyme du XII^e^-XIII^e^ s. qui écrivit la *Vie du Bx Geoffroy de Savigny*, cite deux fois l'expression *sarculo disciplinae* des SC 1, 2, t. I, p. 3, 23, éd. *Anal. Boll.*, I (1882), p. 403 ; le cistercien anonyme du XII^e^ s. qui écrivit la *Vie de Sainte Marie-Madeleine* s'inspire de SC 12, 9, comme l'a montré V. SAXER, dans *Mélanges S. Bernard*, Dijon 1954, p. 417 ; pour le XV^e^ s., cfr H. E. ALLEN, *Writings ascribed to Richard Rolle, Hermit of Hampole*, New York-Londres 1927, p. 67, 73-74 (influence de SC 15).

2. Ainsi Conrad D'EBERBACH († 1221) dans l'*Exordium magnum Cisterciense*, V, 20, (*P.L.* 185, 1174).

3. Ainsi saint Thomas, commentant saint Paul, cite SC 36, 3, d'après un exemple signalé par E. FRANCESCHINI, dans *Aevum*, XXX (1956), p. 216, n. 2. Ainsi déjà GERHOH DE REICHERSBERG ; cfr OHLY, *op. cit.*, p. 237-239.

4. Cfr *Recherches*, I, 220-221. Aux exemples cités là peut s'ajouter celui qu'a relevé, plus récemment, William H. FORSYTH, *The Virgin and Child in French Fourteenth Century Sculpture*, dans *The Art Bulletin*, XXXIX (1957), p. 179.

5. *Appendix ad S. Bernardi epistolas*, 579, 2 (*P.L.*, 182, 687-688).

6. Aux sources signalées dans *Recherches*, VI, peuvent s'ajouter les suivantes : p. 246, pour SC 20, 1, « perdite vixi » : S. AUGUSTIN, *Epist.*, CXXX, 9, CSEL 44, 50 : « pessime et perdite vivunt » ; S. BONIFACE, *Epist.*, 78, éd. TANGL, p. 166, 13 : « perdite viventes arguere » ; *Vie de Jean de Gorze* († 973), 18, MABILLON, *Acta SS. O.S.B.*, V (1685), p. 371 ; p. 252, pour SC 71, 6, « vere et rotunde » : cfr H. SILVESTRE, dans *Rev. d'hist. eccles.*, LV (1960), p. 668. Pour SC 13, 8 (p. 245), au lieu de la référence à Cicéron, lire : VIRGILE, *Aen.*, VI, 129.

CLUNIAC TITHES AND THE CONTROVERSY BETWEEN GIGNY AND LE MIROIR

The published charters of the abbey of Cluny illustrate almost every aspect of monastic economy from the tenth to the twelfth century. During this period the possession of tithes by monasteries, which had previously been forbidden if not unknown, came to be accepted both in fact and in theory. Most monks in Europe owned and administered tithes as if they were a secular revenue. The monks in many monasteries, furthermore, were freed from paying tithes of goods produced by themselves or for their own use, although technically they were supposed to pay tithes like all other Christians who were not priests and did not administer the Christian sacraments[1]. These developments gave rise to many difficulties, and the purpose of this article is to examine the possession and management of tithes by Cluny from its foundation in 910 until the middle of the twelfth century[2] and to show from the great controversy between the monasteries of Gigny and Le Miroir the conflict of rights and interests arising from monastic freedom from tithes.

I

Cluny accumulated considerable holdings of tithes even within the first half century of its existence. Most of these were acquired through the possession of churches to which tithes were paid. Bishop Berno of Mâcon in 929 gave the monks several churches which they had claimed from his predecessor Gerald and granted

1. Many of the general problems referred to in this article will be discussed at greater length in my forthcoming work on monastic tithes.

2. On the economic history of the abbey of Cluny, see Guy de Valous, *Le domaine de l'abbaye de Cluny aux X^e et XI^e siècles*, in *Annales de l'Académie de Mâcon*, 3rd Series XXII (1920-19 1) 299-481 and *Le temporel et la situation financière des établissements de l'ordre de Cluny du XII^e au XIV^e siècle* (Ligugé-Paris 1935, *Archives de la France monastique* 41). On the twelfth century, see in particular the two articles by Georges Duby, *Économie domaniale et économie monétaire. Le budget de l'abbaye de Cluny entre 1080 et 1155*, in *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations.*, VII (1952) 155-171 and *Un inventaire des profits de la seigneurie clunisienne à la mort de Pierre le Vénérable*, in *Petrus Venerabilis, 1156-1956* (Rome 1956, *Studia Anselmiana* 40) 128-140.

them "whatever is owed from these churches to either the bishop or the archdeacon, except for synodal dues, gifts, or rights of hospitality, so that they [the monks] may either grant or hold these churches without opposition on condition that neither the churches themselves nor the holy offices within them are neglected". At the end of the charter he further specified that, "Those who read or hear this charter should know that our see considers it legal by ancient custom to do this with our tithes[1]". Bishop Maimbod confirmed this grant in 938 and also reduced the dues owing to the bishop on account of the attack on these churches by the pagans, presumably the Hungarians[2]. In 943 a layman, Argrim, and his wife Eldegard granted to Cluny the church of Fareins, in the region of Lyons, "with all the revenue due to the priest and parish dues or tithes belonging to it, together with the lands, vineyards, courtyards, serfs, or whatever belongs to the church[3]". Not all the churches held by Cluny possessed tithes, however. "Alongside churches endowed with tithes", remarked Georg Schreiber in his article on Cluny and the proprietary church, "there appear churches without tithes[4]". In 929, for instance, Artoldus and his wife gave the church of St. Victor at Aujoux, in the region of Autun, "which has neither tithes nor other [property] for which service is due to a secular lord[5]". The monks of Cluny also gained possession of tithes by building

---

1. *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, ed. A. Bernard and A. Bruel (Paris 1876-1903, *Collection de documents inédits sur l'histoire de France*), I, 350-351, No. 373.

2. *Chartes de Cluny*, I, 467-469, No. 484. This is the charter, referred to by A. Arcelin, *Histoire du château de la Roche de Solutré*, in *Annales de l'Académie de Mâcon*, 2nd Series II (1880) 112, which Maurice Chaume, in a rare slip, declared did not exist in the chartulary of Cluny, *Études carolingiennes*, IV. *Féodaux mâconnais : les premiers possesseurs de la Roche de Solutré*, in *Annales de Bourgogne*, IX (1937) 281, n. 5. On the invasion of the Hungarians into Burgundy and the Lyonnais in 935, and perhaps again in 937, see René Poupardin, *Le royaume de Provence sous les Carolingiens (855-933 ?)* (Paris 1901, *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, 131) 371.

3. *Chartes de Cluny*, I, 577-578, No. 621.

4. Georg Schreiber, *Cluny und die Eigenkirche*, in *Archiv für Urkundenforschung*, XVII (1942) 359-418, reprinted in his *Gemeinschaften des Mittelalters* (Regensberg-Münster 1948) 86, n. 38.

5. *Chartes de Cluny*, I, 356-357, No. 378, cited incorrectly by Schreiber, *loc. cit.*, cfr *Chartes de Cluny*, I, 129-130, No. 114 (Bradingus gave the church to his kinsman Artaldus on condition that it be given to Cluny after Artaldus died) and Maurice Chaume, *Les origines du duché de Bourgogne*, II, pt. 3 (Dijon 1931) 825 and 833-834. The words "que nec decimas habet, nec aliud unde seculari seniori serviendum sit" show the extent to which tithes were associated with secular control over churches at this time. A church without tithes was treated as an allod.

churches on their own lands. In 933 bishop Berno of Mâcon consecrated a church at Solutré, which had been given to Cluny by king Rudolph, and endowed it with various tithes which had previously been paid to other churches[1]. In addition to these tithes paid to its proprietary churches, Cluny owned tithes which had been alienated from the church to which they properly belonged and which had been sold or given to the abbey. Tithes were included, for example, in the property sold to Cluny in 945 by Ratburn, viscount of Vienne, and his wife[2]; and tithes without churches were often given to the abbey by both clerics and laymen[3].

During the long abbacies of Maiolus (948-994) and Odilo (994-1048), the number of documents dealing with tithes steadily increased, and tithes were treated as a regular revenue of the abbey. Any number of grants were made to Cluny both of churches with tithes and, more rarely, of tithes alone[4]. Laymen sold and gave away their tithes as freely as prelates, and only occasionally was a bishop called upon to perform his duty of confirming grants to monasteries of tithes in his diocese[5]. Sometimes the character of the *decima* referred to in a charter is not

---

1. *Chartes de Cluny*, I, 393-395, No. 408. Further material on the tithes of Solutré may be found in the *Cartulaire de Saint-Vincent de Mâcon*, ed. M.-C. Ragut (Mâcon 1864) 130-131, No. 204, and André Déléage, *La vie rurale en Bourgogne jusqu'au début du onzième siècle* (Mâcon 1941), I, 454. On the history of Solutré see the articles cited p. 592, n. 2 above and Chaume, *Origines*, II. 3, 1085.

2. *Chartes de Cluny*, I, 624-625, No. 671. On the viscounts of Vienne in the tenth century, see Poupardin, *Provence*, 351-356.

3. Cfr de Valous, *Domaine*, 364, and *Temporel*, 108, where he maintained, somewhat contrary to the position taken in his earlier work, that, "il n'y a que peu ou pas de mentions de redevances de cette catégorie dans les recueils de titres de propriété antérieurs au XI^e siècle concernant des maisons clunisiennes..." Examples of secularized tithes may be found in any chartulary of the ninth or tenth century : cfr *Chartes de Cluny*, I, 477-478, No. 493 (cfr Chaume, *Origines*, II. 3, 1118, n. 10), where bishop Maimbod of Mâcon in 938/9 gave a church with two chapels as a *precaria* to a layman Acbert and "granted what he asked, which he would hold entirely together with its property and tithes, since no one rose in opposition and tried to take from him his paternal inheritance with the tithes".

4. *Chartes de Cluny*, II, 39, No. 929 (954-994) ; 94-95, No. 1000 (956) ; 191-192, No. 1098 (960/1) ; 351-353, No. 1272 (969/70) ; 400-401, No. 1325 (972) ; 511, No. 1456 (978) ; 600, No. 1553 (981) ; III, 295, No. 2104 (993-1048); 744-745, No. 2721 (1019?) ; 769-770, No. 2745 (ca. 1020); 770-771, No. 2746 (1020-1031); 786-787, No. 2765 (1022) ; 792-793, No. 2771 (1022-1023) ; IV, 15-16, no. 2812 (1029) ; 21-23, No. 2817 (1029) ; 86-88, No. 2890 (1032) ; 128-129, no. 2927 (1039) ; etc.

5. In 1015, for example, bishop Geoffrey of Chalon-sur-Saône confirmed a grant at the request of Odilo : *Chartes de Cluny*, III, 720, no. 2692.

clear[1]. In 976/7 a laymen Umfredus granted a church in the Lyonnais on condition "that I shall hold and possess it as long as I live ; and in return for possession I grant at present the tithes of the said church in full[2]". Here the tithe may be a sort of rent, but as a rule the term clearly referred to the ecclesiastical tithe paid by every Christian to the church where he received the sacraments. Thus over the centuries an increasing number of parochial revenues were diverted to Cluny, which became responsible for the upkeep of its proprietary churches and for the maintenance of parish priests. Occasionally the abbey was forbidden to alienate the property further. The church of Saint-Gengoux-le-National was given to Cluny in 958, together with its tithes and other possessions, on condition "that the monks who are or will be in that place have no power either to grant it as a benefice or to exchange it with any man[3]". As a rule, however, they had a free hand with their churches and tithes. In 979 some land was given to the monks totally and *inexquisitum*, "that is, they have permission to do whatever they want to, such as granting, selling, giving, or exchanging[4]". The abbey often exercised this right whether it had been given or not. In spite of the terms of the original grant, the church of Saint-Gengoux-le-National, which had been usurped by a woman named Angela and then given back to Cluny in 988, was returned to her by abbot Maiolus in 992/3 in exchange for another piece of property. In 1020 Angela's son Wido again restored the church to Cluny. In about 1035 one Bernard gave back some more lands at Saint-Gengoux and promised to leave the monks in peace. And in the middle of the twelfth century Saint-Gengoux still formed part of

1. On the many uses of the term *decima* in the Middle Ages, see CATHERINE BOYD, *Tithes and Parishes in Medieval Italy* (Ithaca 1952) 2-4, and my article on *Nona et Decima*, in *Speculum* XXXV (1960) 229-250.

2. *Chartes de Cluny*, II, 489-490, No. 1433. The text is not entirely clear. "Porro in vestitura in presenti dono decimas prefate aecclesiae ex integro" may mean that, "In return for possession I grant at present to the said church [Cluny] tithes from everything". In 1037 the church of *Juviliacus* (unidentified, cfr CHAUME, *Origines*, II. 3, 1090) was given to Cluny on condition that the donor keep it during his lifetime in return for the burial dues, two measures of wine each year, and "de nostro proprio labore omnem decimacionem" : *Chartes de Cluny*, IV, 114, No. 2914. In this case, the "decimatio" clearly referred to the normal ecclesiastical tithe.

3. *Ibid.*, II, 143-144, No. 1049. See, on prohibitions to alienate, G. MOLLAT, *La restitution des églises privées au patrimoine ecclésiastique en France du IX^e au XI^e siècle*, in *Revue historique de droit français et étranger*, 4th Series XXVII (1949) 400-401.

4. *Chartes de Cluny*, II, 546-547, No. 1494.

the abbey's demesne[1]. This example is not exceptional. Maiolus frequently granted churches and tithes as *precaria* to laymen and to clerics[2], and both he and Odilo consistently treated tithes not as a sacramental due but as a secular revenue.

Abbot Peter the Venerable was probably not mistaken when he estimated that in the first half of the twelfth century Cluny derived not less than a tenth of her income from tithes[3]. There are innumerable references to tithes in charters from the abbacies of Hugh and Peter, when Cluny was at the height of its wealth and influence. The place of tithes in the economy of the abbey became increasingly complicated as it acquired more tithes from lands too far away for the monks to use the produce in kind. More and more tithes and fractions of tithes were sold or given to Cluny by laymen[4], particularly on account of the campaign of the reformed papacy to recover spiritual revenues from the hands of laymen. Such tithes, or the churches to which they belonged, had frequently been subinfeudated more than once, and the transaction of recovery might require the consent of several "owners" in addition to the bishop, who had canonically to give his permission for any transfer of tithes. Hugh of Dammartin in 1080 restored the monastery of St.-Leu-d'Esserent, with its tithes and revenues, to the bishop of Beauvais, "from whom I held all these, on condition that he give them to the church of Cluny[5]". The abbey itself often took the initiative in obtaining

---

1. *Ibid.*, III, 45-46, No. 1789; 151-152, No. 1933; 752-754, No. 2729; IV, 104-105, No. 2905; and V, 490-505, No. 4143, on which see Duby, *Inventaire*, 135-136. On the history of Saint-Gengoux, which was known as Saint-Gengoux-le-Royal before the nineteenth century, see Léonce Raffin and Louis de Contenson, *L'Église et le doyenné clunisien de Saint-Gengoux-le-National*, in *Millénaire de Cluny* (Mâcon 1910), II, 59-77.

2. Cfr *Chartes de Cluny*, II, 552-553, No. 1501 (Maiolus in 979 granted a church "with all its appendages, that is, fields, woods, and waters, and all that the monks are known to possess there... and the tithes from the land belonging to the church" in return for an annual rent); II, 24-25, No. 912 (954-994); 47-48, No. 942 (954-994); and 397-399, No. 1322 (972).

3. Peter the Venerable, ep. I, 33, in *Bibliotheca Cluniacensis*, ed. M. Marrier and A. Duchesne (Paris 1614) 700. According to Duby, *Inventaire*, 134, "Les églises—et surtout les dîmes—les moulins et les fours constituent des éléments très importants du revenu seigneurial".

4. Grants of fractions of tithes, as of other property, became increasingly common in the eleventh and twelfth centuries: *Chartes de Cluny*, IV, 237, No. 3047 (1049-1109); 237-238, No. 3048 (1049-1109); 243-244, No. 3056 (1049-1109); 474-475, No. 3379 (1061-1095); 484-487, No. 3387 (1063); 497-498, No. 3393 (1063); etc.; cfr. de Valous, *Domaine*, 364-365.

5. *Recueil des actes de Philippe Ier roi de France (1059-1108)*, ed. Maurice Prou (Paris 1908, *Chartes et diplômes relatifs à l'histoire de France*) 266.

and recovering tithes, both by purchase and by exchange. The monks were given some land by Joceran of Dijon, for instance, but the tithes from this land belonged to several owners. Cluny therefore acquired some of the tithes from its own monastery of Paray-le-Monial and others from various laymen, with the consent of the bishop of Mâcon[1]. But it was not always easy to recover tithes that had been subinfeudated or divided. Two brothers confirmed a grant to Cluny of a church in Auvergne "and furthermore, since various men hold the tithe of that church in benefices from us, we also confirm the grant which any of these men may wish to make of his part [of the tithe] to St. Peter and the said monastery [of Cluny][2]". And the knight Artaldus of Calamont granted among other property two parts of the tithe from a certain estate "and the third part after the death of Pontius[3]". It was not uncommon for a donor to keep part of the tithe, at least for his lifetime. A woman named Richoara gave the church of Vitry-sur-Loire in 1055 on condition that she might hold it during her lifetime in return for an annual rent of "a third of the tithe of all the produce and a third of the due from the priest, which he owes to me, that is, five shillings[4]". Another charter shows that this apparent gift was really a sale, since the monks had to give Richoara a good horse and skins worth a hundred shillings, plus a further hundred shillings to her son-in-law to confirm the transaction after her death[5]. Sometimes tithes were specifically excluded from grants. A church in the region of Cahors was given "with all the possessions known to belong to it except for the tithes which the soldiers still hold in their power[6]". And a charter in 1089 granted among other things "the entire tithe from the mills... on the river Cesser [near Narbonne]... except for one, from which the castellan holds two parts[7]".

The history of these tithes was often deeply involved with the history of churches, parish dues, and other property belonging to Cluny. The case of Tours-sur-Marne, south of Rheims, for instance, illustrates not only the difficulty of recovering tithes

1. *Chartes de Cluny*, IV, 252-253, No. 3067 (1049-1109).
2. *Ibid.*, IV, 245, No. 3058.
3. *Ibid.*, IV, 225, No. 3031.
4. *Ibid.*, IV, 446-447, No. 3350 ; cfr CHAUME, *Origines*, II.3, 826 and 838.
5. *Chartes de Cluny*, IV, 447-449, No. 3351.
6. *Ibid.*, IV, 218, No. 3025.
7. *Ibid.*, IV, 791, No. 3625 ; cfr also IV, 532, No. 3422 (1068-1112) and 565-567, No. 3456 (1073), in which tithes were excluded from grants.

from laymen but also the intricacy of parochial administration and the elaborate division of rights between the monks, the parish priest, and the archbishop of Rheims[1]. Some previous archbishop had granted the *altare*, or parish revenues, of Tours-sur-Marne to the lords of Pleurs, near Épernay. They in turn had granted "parts of the oblations, tithes, and revenues belonging to this altar" to their castellans, who had given them as dowries to their wives and daughters. The task of recovery was therefore very complicated, but archbishop Rainald I, in the late eleventh century, was determined to recover any altars granted to laymen by his predecessors and to give them, "in accordance with canon law, to some servants of God". At last, "after many labors in vain", he persuaded the lords of Pleurs to return the altar on condition that he would give it to Cluny "with the oblations and tithes and other property" but without, for the time being, the priest's living, or *persona*, since they wanted the priest whom they had appointed to keep the living during his lifetime, after which Cluny would own the *persona* and *parrochia* as well as the *altare*[2]. In 1091, therefore, Rainald granted the altar, without the living, to Cluny in return for the prayers of the monks on stated occasions for himself, his successors, and the canons of Rheims[3]. It is not known whether Cluny already had a dependency at Tours-sur-Marne at this time, but there was probably at least a Cluniac grange there which had attracted the attention of the lords of Pleurs. Later it became a house of some importance. It was among the Cluniac priories placed under

1. The principal documents upon which the following account is based are the charters of four successive archbishops of Rheims : Rainald I in 1091 (*Chartes de Cluny*, V, 8-9, No. 3661), Manasses in 1099 (*ibid.*, V, 78-80, no. 3732), Rudolf in 1115 (*Bibl. Clun.*, 1830, with variants in *Chartes de Cluny*, V, 267, No. 3917), and two charters of Rainald II in 1125 (*Bibl. Clun.*, 1389-1391, with variants in *Chartes de Cluny*, V, 341, Nos. 3985-3986). The two charters of 1125 are dated identically in chartulary D, but in chartulary E (used in the *Bibl. Clun.*) the second charter has XIX in place of XVIII as the regnal year and may therefore be after 3 August 1125. Cfr Louis Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, pt. III, bk. II, ch. xxiv. 9, ed. M. André (Bar-le-Duc, 1864-1867) VI, 605, who noticed this case and remarked that, "Il n'est pas aisé de bien démêler tout ce que ce fief comprenait".

2. On the distinction between *persona* and *altaria* see the interesting canon, attributed to the council of Clermont in 1095 and found in varying forms in several chartularies, in Gratian, *Decretum*, C. I, q. III, c. 4, ed. Emil Friedberg, *Corpus iuris canonici*, I (Leipzig 1879) 412.

3. Such spiritual associations were common in the Middle Ages. Peter the Venerable established one with the abbey of Saint-Remy at Rheims, see C. H. Talbot, *Odo of Saint-Remy, a Friend of Peter the Venerable*, in *Petrus Venerabilis* (p. 591, n. 2 above) 21-22.

royal protection by Louis VI in 1119[1], and Peter the Venerable referred to it in his *De miraculis* as "the monastery which is under our authority at Tours-sur-Marne in France[2]". The charters under discussion here, however, refer only to the abbey of Cluny itself. Not long after the grant of 1091, the priest committed a crime, and in 1099, after a trial before the new archbishop, Manasses, he was deprived of the living and the parish, which were then given to Cluny. The priest, however, complained that many of the parish revenues had been given to him personally, "out of love and consanguinity", and therefore belonged to the priest, whoever he might be, rather than the monks. Doubtless the parishioners disliked seeing their priest impoverished and all their offerings given to the monastery, and in order to avoid a quarrel between the priest and the monks Manasses arranged that half of the tithes in wine and grain (the great tithe) and half of the oblations should be given to the priest, in addition to certain specific offerings, such as for masses for the dead, "which no one doubted belonged to the priest". The family of Pleurs also laid claim to the tithe, however, and in 1115 archbishop Rudolph issued a charter with an imposing array of witnesses, headed by the count of Champagne. Manasses, son of Hugh of Pleurs, gave to Cluny the tithe of Tours-sur-Marne, "which he had obtained by law of inheritance from his progenitors", with the consent of his mother and of Adelaide, the wife of Dudo (probably a brother of Manasses), and of her sons the viscount John and Eustace, who would otherwise have inherited the tithe but who "with a ready will approved this grant and gave it to the holy monastery of Cluny with their own hands". There is no record of a quid pro quo, but the abbey probably paid handsomely for these concessions. There were still issues to be settled, however, between both the monks and the archbishop

---

1. *Chartes de Cluny*, V, 297, No. 3943 ; cfr ACHILLE LUCHAIRE, *Louis VI le Gros* (Paris 1890) 130, No. 276 (cfr *Chartes de Cluny*, V, 846). The seventeenth-century historian Dom GUILLAUME MARLOT, *Histoire de la ville, cité et université de Reims* (Rheims 1846) III, 242-243, suggested that the priory was founded about this time.

2. *De miraculis*, I, 5, in *Bibl. Clun.*, 1253. The variant form printed in the margin is taken from MS Paris, Bibliothèque nationale, Latin 14463 : cfr my article on *Manuscripts of Works by Peter the Venerable*, in *Petrus Venerabilis* (p. 591, n. 2 above) 219-229, esp. 222. By the fourteenth century Tours-sur-Marne had degenerated into a deanery with two monks and a dean and later just three monks : see *Bibl. Clun.*, 1714-1715 and GUY DE VALOUS, *Le monachisme clunisien des origines au XV^e siècle* (Ligugé-Paris 1935, *Archives de la France monastique* 39-40) II, 207.

and the monks and the priest. In 1125 archbishop Rainald II issued yet another charter in which he recapitulated much of the charters of 1091 and 1099, omitting the crime and trial of the priest (who may have recovered his position), and specified that after the priest's death Cluny would hold both the altar and the living and would be entitled to appoint the priest, "who would then be presented, as is the custom, to me or my successors and would do fealty to them, after he had received the cure of souls, and show due reverence, saving his right to those things which are known to belong to the priest's fief". Fealty and reverence certainly involved a promise to pay synodals and other customary dues to the archbishop. Also in 1125 Rainald made a final division of the parish revenues between the monks and the priest, who in return for a larger share of the oblations gave up his claim to the *tractus decimae* (the charge for transporting the tithe, usually reckoned at a tenth of the tithe), the straw and hay, and the small tithe. From this time on, therefore, the monks owned half of the great tithe and all of the small tithe and *tractus decimae*.

Most Cluniac houses in the twelfth century were engaged in similar negotiations and many were richly endowed with tithes. The finances of the daughter-houses were, strictly speaking, independent from those of Cluny itself and are not under consideration in this article. But since Louis VI asserted in his charter for Cluny in 1119 that the abbot ruled the priories "like his own property", and since in the controversy between Gigny and Le Miroir Peter the Venerable undertook to defend the tithes of a dependency as if they belonged to the mother-house, it is worth emphasizing the great importance of tithes in the economy of the entire order[1]. Even in England, where tithes came into the possession of monks rather later than on the continent[2], the Cluniac houses of Lewes and Bermondsey had vast holdings of tithes[3]. The founder of Lewes, William of Warenne, gave the monks "the tithes of my lands and particularly those which the priest Richard holds and will hold during his lifetime on condition

1. Cfr DE VALOUS, *Temporel*, 106-111.

2. Cfr W. H. FRERE, *Some Vicissitudes of English Parochial History*, in *The Church Quarterly Review*, LXXVI (1913) 319.

3. Charters concerning both these houses may be found in WILLIAM DUGDALE, *Monasticon Anglicanum*, ed. J. CALEY, H. ELLIS, and B. BANDINEL (London 1817-1830) V, 12-15 and 88-90. On their importance, see DAVID KNOWLES, *The Monastic Order in England* (Cambridge 1940) 151 ff.

that after his death they will belong to the monks. In addition I grant all the tithes which my men have given or will give to that house in the future[1]"... In the reign of Henry I, according to H. E. Salter, "Most of the property of [the Cluniac priory of Newington-] Longeville consisted of the tithes of the demesnes of the various manors which were in the hands of Walter Giffard in the county of Buckingham[2]". Such exclusive dependence upon tithes may have been unusual, but the chartularies show that Cluniac houses everywhere held many tithes, and Peter the Venerable was not the only prominent Cluniac who rose to defend these holdings in the twelfth century[3]. In the anonymous *Dialogue Between a Cistercian and a Cluniac Monk*, probably written in the 1150's, the Cluniac replied in amazement to the Cistercian's attack on monastic possession of tithes. "The end of your discourse concerning tithes greatly alarms me" he said, "since the monks of our order hold no possessions more willingly than tithes[4]".

The collection and administration of tithes must have presented great practical difficulties, but unfortunately far less is known about the management than about the possession of tithes by monks in the Middle Ages. In the case of Cluny, tithes from nearby estates were doubtless collected directly by the manorial officials of the abbey, but the arrangements made for tithes from distant lands and dependencies apparently varied widely. In 1142 the bishop of Chalon-sur-Saône agreed with the abbot of Cluny that the abbey had the right to appoint the priest to a certain church "and a *decimarius* to collect the tithe and a guard..., who would receive his share[5]". Further away, in the diocese of Liège, the founder of the abbey of Bertrée, in

1. Dugdale, *loc. cit.* and (better) *Chartes de Cluny*, IV, 692, No. 3561.

2. *Newington Longeville Charters*, ed. H. E. Salter (Oxford 1921, Oxfordshire Record Society 3) xiii.

3. Such as archbishop Hugh of Rouen : cfr Georg Schreiber, *Gregor VII., Cluny, Cîteaux, Prémontré zu Eigenkirche, Parochie, Seelsorge*, in *Gemeinschaften* (p. 592, n. 4 above) 347 ff.

4. *Thesaurus novus anecdotorum*, ed. E. Martène and U. Durand (Paris 1717) V, 1594. On the date, see Joseph Sturm, *Untersuchungen zum Dialogus duorum monachorum Cluniacensis et Cisterciensis* (Bocholt i. W. 1926) 63-65 and the review by P. V. Redlich, in *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seine Zweige*, XLIV (1926) 224. André Wilmart, *Une riposte de l'ancien monachisme au manifeste de S. Bernard*, in *Revue Bénédictine*, XLVI (1934) 302-303 proposed dating the work simply before 1174.

5. *Chartes de Cluny*, V, 428, No. 4074 ; cfr de Valous, *Temporel*, 129 on the *decimarius* at Cluny.

1124, arranged that the tithes should be divided between the monks and himself during his lifetime and explained in a letter to Peter the Venerable that "the carriers of the tithe should do fealty to St. Peter [i.e. to Cluny] and to myself, since during my lifetime I shall receive for my support half of all the goods belonging to the church[1]". Elsewhere Cluniac monks farmed their tithes for an annual rent in order to guarantee a regular income and to free themselves from the problems of collection[2].

The monks of Cluny were not always able, however, to hold and collect their tithes in peace. "Les usurpations de dîmes sur les moines de Cluny", wrote de Valous, "furent chose courante dès les débuts de leur histoire...[3]" Occasionally they were faced with refusal or inability to pay. The Cluniac monks of St.-Denis at Nogent-le-Rotrou expelled the unfortunate Bernard of Tiron from the lands given him by the count of Perche because he refused to pay the tithes and burial dues owing to the monastery[4]. Trouble most frequently arose, however, from rival claims of ownership. The abbey of Cluny was constantly forced to buy off the claims of priests and laymen and to engage in lengthy lawsuits over tithes, which as often ended in compromise or defeat for the monks as in victory. In about 1150 the archbishop of Canterbury, Theobald, gave Lewes a charter forcing the countess Ala of Warenne, a descendant of the founder, to pay tithes from her dower lands[5]. A dispute with a bishop or another monastery might be more difficult to settle. In 1132 the abbots of Cluny and Ambronay, in the presence of pope Innocent II, reached an agreement over the Cluniac priory of Prins and arranged that Ambronay owned the burial dues, tithes, and oblations "by right of the parish" and that Cluny, which held the priory "by right of property", would pay an annual rent to Ambronay

1. *Chartes de Cluny*, V, 332-337, Nos. 3974-3976 ; cfr *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, VIII, 1106.

2. DE VALOUS, *Temporel*, 110-111. One of the duties of the chamberlain at Cluny was to sell the produce from distant estates, according to JÜRGEN SYDOW, *Cluny und die Anfänge der apostolischen Kammer*, in *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige*, LXIII (1951) 48-50.

3. DE VALOUS, *Temporel*, 109.

4. GAUFRIDUS GROSSUS, *Vita beati Bernardi fundatoris congregationis de Tironio in Gallia*, IX (c. 77), in *Acta sanctorum*, April, II (Antwerp 1675), 240. St. Denis held many tithes : see *Saint-Denis de Nogent-le-Rotrou, 1031-1789 : Histoire et cartulaire*, ed. H. DE SOUANCÉ and C. MÉTAIS (2nd ed., Vannes 1889, *Archives du diocèse de Chartres* 1).

5. AVROM SALTMAN, *Theobald, Archbishop of Canterbury* (London 1956, *University of London Historical Studies* 2) 378-379, No. 154.

in return for the tithes from its own land and for the right to bury its own monks[1]. Having established its rights, however, Ambronay sold the parish to Cluny[2], which from then on owned the parish dues as well as the priory. These documents show the legal difficulties in a division of rights. A proprietary right over a church or monastery need not entail a right to revenues of the local parish, and monks might be put to trouble and expense to win and enforce their claims to tithes.

The abbey of Cluny was confirmed in its possession of tithes by many papal and royal privileges. From its foundation, Cluny was under the special protection of the Holy See and led the way in all matters relating to monastic privileges[3]. "Mit dem Eintritt Cluny's in die Geschichte, vollzog sich eine grundlegende Wandlung, deren weltgeschichtliche Folgen bekannt sind[4]." In the earliest surviving papal privilege for Cluny, dated 931, pope John XI gave back to the monks "the tithes which previously belonged to your chapels and which have been taken from you by any bishop on account of a recent quasi-authorization or permission. We permit, however, any chapels which have been or will be built there to remain on condition that no tithes are taken from your churches[5]". Certain bishops, there-

1. *Bibl. Clun.*, 1394-1395 ; cfr on Ambronay, *Dict. d'hist. et géog. ecc.*, II, 1139, and, on Prins, *Chartes de Cluny*, V, 382, 386, 668 and 678.

2. *Bibl. Clun.*, 1395.

3. Cfr Gaston Letonnelier, *L'abbaye exempte de Cluny et le Saint-Siège* (Ligugé-Paris 1923, *Archives de la France monastique* 22) 76-77, who erroneously dated the earliest papal confirmation of Cluniac tithes in the late eleventh century. Strictly speaking, tithes were not a matter of exemption, which is concerned with the authority of the diocesan bishop over a monastery, and they are not studied at length in most works on monastic exemption.

4. Willy Szaivert, *Die Entstehung und Entwicklung der Klosterexemtion bis zum Ausgang des 11. Jahrhunderts*, in *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, LIX (1951) 294-295. All authorities on monastic exemption are agreed on the exceptional nature of the privileges for Cluny.

5. *Bullarium sacri ordinis Cluniacensis*, ed. Pierre Symon (Lyon 1680) 1 (I used the copy of this work in the library of the University of California at Berkeley, which previously belonged to Auguste Bernard, A. de Barthélemy, and Alexandre Bruel and contains valuable notes and emendations by Bernard, some of which have been used for this article) ; *Patrologia latina*, CXXXII, 1057 ; JL 3584. *Chartes de Cluny*, I, 372, n. 1, mentions that the authenticity of this bull has been doubted, but it is accepted as genuine by all recent authorities on papal documents and on Cluniac privileges. The "moderna quasi auctoritas sive licentia" referred to in the bull may be the celebrated canon 14 of the council of Tribur in 895, which allowed a new church to be built on newly opened lands and to be endowed by the bishop with the tithes from those lands, providing that it was at least four or five miles away from an existing parish church : *Monumenta Germaniae historica, Leges* II : *Capitularia regum Francorum*, ed. A. Boretius and V. Krause (Hannover 1883-1897) II, 221, No.252.14.

fore, seem to have established new churches and to have endowed them with tithes which had previously belonged to Cluniac churches, and John XI asserted in favor of Cluny the principle of fixity of parochial revenues. This privilege was confirmed in 939 by king Louis IV, who granted that the monks "may hold and possess their churches with all their tithes, such as they may acquire by papal privilege or by episcopal charter[1]". The privilege of 931 was repeated almost word for word in the bulls of Agapitus II in 949 and Gregory V in 998/9[2]. At about the same time Gregory V issued another bull confirming Cluniac tithes[3], which was repeated by Victor II in 1055 and Stephen IX in 1058[4]. Both Victor and Stephen, as "reformed" popes, were anxious to promote the recovery of tithes by the clergy, both secular priests and monks, from the hands of laymen. In 1095 Urban II issued the privilege in a new form and decreed that "in future no bishop may burden or trouble you in any way on account of the altars and churches or tithes [which were] either in your possession before the prohibition [for monks to hold tithes without permission from the diocesan bishop or the pope[5]]... or subsequently acquired by grant of the bishops ; but as you have in the past, by their permission, held part of some tithes and all of others, so you may always hold them in the future. And from churches which you now hold, you may administer for yourselves and the poor the tithes which may be obtained from laymen and wrested from their power by reverence for your order and in accordance with God[6]". Five years later, in 1100, the Cluniac pope Paschal II confirmed for the Cluniac house of Souvigny "these and other churches which you possess by papal privilege in such a way that

---

1. *Chartes de Cluny*, I, 484, No. 499 and *Recueil des actes de Louis IV roi de France (936-954)*, ed. P. Lauer (Paris 1914, *Chartes et diplômes relatifs à l'histoire de France*) 31.

2. *Bull. Clun.*, 5 (JL 3648) and *Cartulaire de Romainmôtier*, ed. F. de Gingins-La-Sarra (Lausanne 1841-1844, *Mémoires et documents publiés par la Société d'histoire de la Suisse romande* 3) 425-426 (JL 3895).

3. *Bull. Clun.*, 11 (JL 3896).

4. *Bull. Clun.*, 13-15 and 15-16 (JL 4336 and 4385).

5. On this "interdicta nostra vel papae Gregorii vobis cognita", see the synod at Rome in 1078, canon 9 (25), in *Monumenta Germaniae historica, Epistolae selectae* II : *Das Register Gregors VII*, ed. E. Caspar (Berlin 1920-1923) 405, and the council of Melfi in 1089, canon 5, in *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. G. D. Mansi (Venice 1759-1798) XX, 723. These decrees were repeated by several later councils and included in many canonical collections, including those of Anselm of Lucca, Deusdedit, and Gratian.

6. *Bull. Clun.*, 26-27 ; *Pat. lat.*, CLI, 441-442 (JL 5602).

(saving the established episcopal right to gifts and synodal dues from those churches) you may entirely possess whatever you can get from them, both inside and outside, both oblations and burials and great and small tithes[1]". Later popes throughout the twelfth century regularly confirmed these rights to possess churches and tithes[2].

The papacy in the twelfth century also defended Cluniac tithes in more practical ways. Paschal's legate cardinal Richard of Albano helped to settle long-standing disputes between Cluny and the abbey of Tournus, in 1108, and the bishop of Autun, in 1110[3]. Both these cases involved tithes and ended in agreements favorable to Cluny. In 1117 Paschal instructed the legate bishop Gerald of Angoulême to settle a controversy over several churches between the bishop of Lescar and the monks of Cluny, who claimed that they had held one church "by right of the parish" for over thirty years without opposition and that the new chapel had been granted to them by judgment of the pope at the council of Troyes in 1107. Gerald allowed the monks to establish their claim by the oaths of two witnesses to the papal judgment and three witnesses to the exercise of the parochial rights[4]. More important was Calixtus II's defense of the tithes held by Cluny at the council of Rheims in 1119, where the archbishop of Rheims and his suffragans protested vigorously against the number of tithes owned by Cluny. Abbot Pontius rested his defense on the papal privileges. "Let the lord pope, if he wishes," he said, "defend his own church and let him support and guard the churches, tithes, and other possessions which he himself entrusted to me." And cardinal John of Crema spoke for the pope in terms strongly reminiscent of Gregory VII's privilege for Cluny and

1. *Bull. Clun.*, 31 ; *Chartes de Cluny*, V, 91, No. 3738 (JL 5844). Though issued for Souvigny, this bull may be considered to reflect Paschal's policy towards Cluny itself, since it was included in the *Bullarium Cluniacensis* and refers to Souvigny as "a branch of the monastery of Cluny".

2. Cfr *Bull. Clun.*, 39 ; Ulysse Robert, *Bullaire du pape Calixte II* (Paris 1891) I, 210 (JL 6821) ; etc.

3. *Chartes de Cluny*, V, 220-223 and 238-240, Nos. 3869 and 3887 ; on Richard's legation, see Theodor Schieffer, *Die päpstlichen Legaten in Frankreich* (Berlin 1935, *Historische Studien*, ed. Ebering 263) 178-183.

4. *Chartes de Cluny*, V, 283-286, No. 3930 ; on the legation of Gerald of Angoulême, later the principal supporter in France of Anacletus II, see Schieffer, *Legaten*, 184-194, and Hubert Claude, *Un légat pontifical, adversaire de saint Bernard, Girard d'Angoulême*, in *Bulletin de la Société historique et archéologique de Langres*, XII, No. 156 (1953) 139-148, both with full references to previous literature.

took all the property of the abbey under papal protection[1]. The dispute between Cluny and Ambronay, cited above, was similarly settled in the presence of Innocent II at Lyons. Thus the opposition of the bishops and other claimants to Cluniac tithes was overcome. In 1131 bishop Haimeric of Clermont went so far as to grant Cluny the right to receive tithes in his diocese without permission from the bishop[2]. Such a grant was doubtfully canonical, but it symbolizes the complete control over its tithes that Cluny enjoyed from this time on.

The papacy not only confirmed Cluny's possession of tithes from the labor of other men ; it also freed the monks from the obligation of paying tithes to others from goods produced by themselves or for their own use. John XI in his privilege of 931 decreed that "the tithes from the vineyards and cultivated fields belonging to your monastery *(religio)* should belong to your hospice, and similarly from property which you will receive in the future". Louis IV in his grant of 939 confirmed that the monks "should keep their demesne tithes *(decimas suas indominicatas)* for the hospice". This arrangement was not unusual in the ninth and tenth centuries. Émile Lesne pointed out in his series of articles on the tithes paid from ecclesiastical property that it did not really free monks from paying tithes but allowed them to pay the tithes from their demesne lands to their own hospice or guest-house rather than to a parish priest[3]. This privilege was confirmed in various subsequent papal bulls for Cluny and in 1105 was reformulated in an important privilege from Paschal II, who allowed that the monks "should in future possess in peace the tithes from your own produce, without any opposition from the bishops or their agents, who are accustomed to bother seriously you and other monks for these tithes, that is, the tithes from the goods called demesne, which are produced for the use of yourselves and for your dependents and cells. For

---

1. Ordericus Vitalis, *Historia ecclesiastica*, XII, ed. A. le Prevost and L. Delisle (Paris 1838-1855, *Société de l'histoire de France*) IV, 385-389 ; cfr Paul Fabre, *Étude sur le "Liber Censuum" de l'Église romaine* (Paris 1892, *Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome* 62) 97-98 ; Jules Vendeuvre, *L'Exemption de la visite monastique* (Dijon 1906 and Paris 1907) 107-112 ; and Letonnelier, *Cluny*, 102-106.

2. *Chartes de Cluny*, V, 380, No. 4023. Bishops were in fact required by canon law (see p. 603, n. 5 above) to supervise transfers of tithes in their dioceses.

3. Émile Lesne, *La dîme des biens ecclésiastiques aux IX^e^ et X^e^ siècles*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, XIII (1912) 475-503 and 659-673 and XIV (1913) 97-112 and 489-510, esp. 492-493.

by the grace of almighty God you should spend not only the parts of tithes but practically all you can spare for pilgrim monks and the poor[1]". This privilege in essence simply confirmed the grants of John XI and Louis IV, but it expressed clearly Paschal's principle that monks who devote all they can to charity should not be required to pay tithes from their own income, and so it laid the basis for a real freedom from tithes. Calixtus II and later popes confirmed this privilege in similar terms[2].

Cluny in fact made little use of the right to keep its own tithes. Peter the Venerable explained in two letters which will be fully examined later that in order to avoid scandal and in spite of its privileges Cluny paid tithes even from goods produced for its own use and by its own peasants and serfs. Cluniac charters also suggest that the abbey paid tithes unless they had been specifically acquired by grant, purchase, or exchange. If not, why did the monks go to such strenuous efforts to acquire tithes from their own lands ? Occasionally these transactions were specific. In 1020 a laymen named Wichard, desiring "to enter the Christian religion," that is, to become a monk, gave "to God and to the holy apostles Peter and Paul in Cluny the chapel of Our Lady in the place vulgarly called La Roche, in the village of Quinciey, together with the tithes of the land called *sub Bunisca* and the tithes of the vines of the apostles themselves", i.e. of Cluny[3]. Until this time, therefore, the monks had apparently paid tithes from this vineyard. Similarly, they agreed to pay an annual rent to Ambronay in lieu of tithes from the goods produced by the monks of Prins.

Not all monasteries were as scrupulous in meeting their engagements, however, and the freedom from tithes which was granted by the papacy to more and more monks in the twelfth century was a common source of controversy and difficulty. Innocent II (1130-1143) in particular, who was supported by the new monastic

---

1. *Bull. Clun.*, 211 (JL 6046). This privilege does not appear in Paschal's other bulls for Cluny (JL 5845, 5849, 6123, 6238 and 6405) or in Gelasius II's bull of 1118 (JL 6668).

2. See p. 609, n. 2 above and p. 617, nn. 1-2 below. Georg Schreiber, *Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert* (Stuttgart 1910, *Kirchenrechtliche Abhandlungen* 65-66) I, 252-253, corrected Friedrich Hurter, who had said that Lucius II was the first pope to grant freedom from tithes to Cluny, and awarded this honor to Calixtus II. Both scholars were two hundred years late !

3. *Chartes de Cluny*, III, 751-752, No. 2728 ; cfr the similar grant to the Cluniac house of Sauxillanges in 1112, *Cartulaire de Sauxillanges*, ed. Henry Doniol (Clermont-Ferrand-Paris 1864) 504-505.

orders in his conflict with Anacletus II, expanded the policy of his predecessors and granted freedom from tithes to a great number of monasteries, including the entire orders of Cîteaux and Prémontré [1]. This freedom applied only to demesne lands and to goods produced by the monks themselves or for their own use. Since, however, the possession of land and tithes were by this time usually separate, the tithes from lands which were owned and cultivated by an abbey might belong to another institution or person, who would lose his tithes without any compensation if the abbey owning the land was granted freedom from tithes [2]. Many Cluniac houses lost substantial revenues in this way, and many disputes developed. John of Salisbury described a characteristic case in two letters written in about 1154/61 for archbishop Theobald of Canterbury [3]. The prior of Rumilly, a Cluniac house in the diocese of Thérouanne, appeared before Theobald and "appealed the abbot [of the Cistercian abbey of Coggeshall, in the diocese of Canterbury] on the ground that he was depriving him of the church [of Coggeshall] and the tithes of the parishioners, whom they [the Cistercians] had driven from their lands and homes", presumably in order for the Cistercians, as was their custom, to cultivate the land themselves. The abbot replied that Rumilly had granted the church to Coggeshall in return for an annual rent ; but he was unable to prove this claim before the assembled monks at Rumilly because, he said, the prior had sent away the witnesses to the agreement [4]. The abbot therefore appealed the prior before the bishop of Thérouanne and carried the case to Rome. Finally, "after frequent and lengthy pleadings", both parties again appeared before Theobald of Canterbury and agreed to appeal to the pope. The eventual outcome of the case is unfortunately not known. If the abbot's claim was correct, Rumilly was probably forced to settle for an annual rent in place of its parochial dues. But the complexity of the case before it

1. This subject will be studied at length in my book on monastic tithes.

2. Thus, in its simplest form, if A owned a field from which B owned the tithes, B lost his tithes if A gave the field to a monastery which paid no tithes. The situation might be indefinitely complicated if the land and tithes had been subinfeudated.

3. *The Letters of John of Salisbury*, ed. W. J. Millor, H. E. Butler and C. N. L. Brooke, I (London-Edinburgh-etc. 1955, *Nelson's Medieval Texts*) 5-6, epp. 3-4.

4. Cfr the similar ruse used by the monks of St. Nicholas at Angers in their dispute over tithes with the nuns of Ronceray, in Paul Marchegay, *Archives d'Anjou* (Angers 1843-1854) III, 145-146.

was carried to Rome gives some idea of the difficulty and importance of the issue at stake. Another interesting dispute, chosen almost at random from hundreds of similar cases, was settled in a secular court. In 1177 the counts of Sancerre and Joigny heard the case between the Cluniac monks of Joigny, a dependency of La-Charité-sur-Loire, and the Cistercians of Les Écharlis, "who possessed vineyards at Joigny from which, relying on the papal privileges, they refused to pay tithes". The counts decided, however, that the Cistercians must pay three measures of wine per annum to Joigny in return for the tithes and that "they should pay the tithe like other people" if they acquired more vineyards[1]. Most disputes thus ended, though often after many years of acrimonious argument, in forced or voluntary compromises, by which the monks who paid no tithes agreed to pay a lump sum or an annual rent to the previous owner.

II

Not all controversies over tithes were settled peacefully, however, and by far the most notorious and violent dispute arose in the second quarter of the twelfth century between the wealthy and influential Cluniac priory of Gigny and the new Cistercian abbey of Le Miroir[2]. Gigny had been founded in the late ninth

1. *Cartulaire du prieuré de la Charité-sur-Loire*, ed. R. DE LESPINASSE (Nevers-Paris 1887) 166-167. Cfr the similar agreement, also reached in a secular court, between the abbots of La Charité and of the Cistercian abbey of Fontmorigny in 1170/1. The charter is unpublished, but an analysis, with a description of the original and a full list of witnesses, is given in ALBERT HUCHET, *Le chartrier ancien de Fontmorigny* (Bourges 1936) 24, No. 39; and a copy of the text has been sent me from MS Arch. dép. du Cher (Bourges), 6 H 62 No. 3 through the courtesy of M. P. Cravayat, archiviste en chef : "Cum inter monachos de Karitate et monachos Fontis Morini controversia de decimis quas occupaverant orta fuisset, in hunc pacis modum convenerunt. Monachi de Karitate quitaverunt monachis Fontis Morini omnem decimationem, tam laborum quam animalium, sicut fines in quibus abbatia vetus et nova sita est se habent, a terra de Tortrum usque ad terram de Avigis, pro duobus sextariis annone, uno ordei et altero frumenti, medietate rasa et medietate cumulata, usque ad festum sancti Martini persolvendis, apud Albiniacum. In reliquo terre quam coluerint, scilicet in parrochia de Monastello, monachi de Karitate sua jura recipiant."

2. This dispute is discussed, often inaccurately and not without prejudice, in all works on St. Bernard, Peter the Venerable, and the early history of the Cistercian Order, but it has never been studied in the light of the broad issues involved. A good brief account may be found in EBERHARD HOFFMANN, *Die Stellungnahme der Cisterzienser zum kirchlichen Zehntrecht im 12. Jahrhundert*, in *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige*, XXXIII (N.F. II, 1912) 431-437.

century by St. Berno, who was later first abbot of Cluny, and had been reduced from an abbey to a conventual priory and attached to Cluny by Gregory VII in 1075[1]. Le Miroir was founded from Cîteaux on 5 September 1131[2]. The two monasteries were situated within a few miles of each other, in the present diocese of St. Claude (then part of the diocese of Lyons), near the village of Cuiseaux in the foothills of the Jura. The monks of Le Miroir owned and cultivated various lands from which for many years Gigny had collected the tithes, and a dispute naturally developed when the Cistercians refused to pay tithes. In itself there was nothing unusual in this situation, but the case became remarkable not only for its length and bitterness but also because each house was supported by the leader of its order. Peter the Venerable championed the cause of Gigny, and St. Bernard defended Le Miroir. The case was argued at least three times at Rome, before three different popes, and it therefore became a test case for the problems involved in freeing monks from the payment of tithes.

The entire controversy lasted between fifteen and twenty years and was divided into two phases, one in the fourth and the other in the sixth decade of the twelfth century, with a period of apparent peace in between. It was first referred to in two letters from Peter the Venerable (I, 33 and 34) to pope Innocent II and the papal chancellor, cardinal Haimeric of Santa Maria Nova[3]. To Innocent, Peter protested bitterly against the inter-

1. The exact date of the foundation of Gigny is not known. BEAUNIER-BESSE, *Abbayes et prieurés de l'ancienne France*, X ; JEAN BEYSSAC, *Province ecclésiastique de Lyon* (Ligugé-Paris 1933, *Archives de la France monastique* 37) 167, gave the year 879. JEAN DE VALOIS, *Sur quelques points d'histoire relatifs à la fondation de Cluny*, in *Millénaire de Cluny* (p. 595, n. 1 above) I, 204, following in part POUPARDIN, *Provence*, 154, n. 2, wrote that Berno began his task "vers 889-890 au plus tard". DE VALOUS, *Monachisme clunisien*, II, 219, and JULES DE TRÉVILLERS, *Sequania monastica* (Vesoul, n. d. [recent]) 117 proposed 893-894. L. H. COTTINEAU, *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés* (Mâcon 1939) I, 1283, simply wrote "avant 895". The bull of Gregory VII is JL 4976. Gigny received from pope Formosus in 894 (an exceptionally early date) a grant of freedom from tithes : *Pat. lat.*, CXXIX, 846 ; but the authenticity of this bull is questioned by LÖWENFELD (JL 3499) and HARRY BRESSLAU, *Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland und Italien*, I (2nd ed., Leipzig 1912) 210, n. 4.

2. LEOPOLD JANAUSCHEK, *Originum cisterciensium tomus I* (Vienna 1877) 20 ; BEAUNIER-BESSE, *Abbayes*, X, 168 ; cfr *Brevis narratio de fundatione abbatiae Miratorii*, in *Recueil des historiens des Gaules et de la France* (Paris 1738-1904 = RHGF) XIV, 401-403.

3. *Bibl. Clun.*, 700-704. On Haimeric, who was papal chancellor from 1123 until 1141 and one of the most influential members of the papal *curia*, see JOHANNES BRIXIUS, *Die Mitglieder des Kardinalkollegiums von 1130-1181* (Berlin 1912) 32 and HANS-WALTER KLEWITZ, *Das Ende des Reformpapsttums*, in *Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters*, III (1939) 382.

dict which was due to go into effect in forty days over the great monastery of Gigny "on account of the tithes which it has claimed from its parish". The abbey of Cluny, Peter wrote, of which Gigny is a part, has received and paid tithes for over two hundred years. Many popes have confirmed its right both to collect the tithes from its own parishes and to keep the tithes from its demesne lands. In order to avoid scandal, however, the monks have "humbly and modestly paid tithes from both their peasants and their serfs not only to monks and canons but also to all kinds of clergy, priests, soldiers, and robbers". Are they not therefore entitled to receive all the tithes owed to themselves ? Peter begged the pope not to neglect his faithful older son in favor of his younger children and asked him at least to delay the interdict until Easter and meanwhile to study the case at Rome. The letter to cardinal Haimeric was much longer. In it Peter first complained at the injustice of the decision against the Cluniacs. They have been ordered by the pope to take no tithes from monks and regular canons, but they themselves pay tithes of everything produced by their peasants and themselves and for their own use. Before anyone compared the poverty of the Cistercians with the alleged wealth of the Cluniacs and concluded that the Cistercians should therefore pay no tithes, Peter urged them to compare the expenses and obligations of the two orders. He warned that the scandal of this dispute might damage the whole Church as well as the various monastic orders. He therefore asked Haimeric to support his request to delay the interdict until Easter in order to discuss the case at Rome.

At about the same time Peter also sent a letter (I, 35) to the abbots of Cîteaux, Clairvaux, and Pontigny and other abbots gathered in the chapter-general at Cîteaux. He expressed his love and admiration for the Cistercians and his regret that an apple of discord had been thrown between them and the Cluniacs. The freeing of Cistercians from the payment of tithes has harmed the good relations between them and the rest of the Church, both monks and secular priests. Since the days of the Fathers, Peter argued, all members of the clergy have paid tithes, even from goods produced by themselves, and the Cistercians should do likewise, "lest you injure both yourselves and us". The following year Peter wrote again to the abbots at the Cistercian chapter-general (I, 36). He had heard, he said, that many among them had been offended by his previous letter, and he assured them that it had been written in a spirit of love, humility, and

peace[1]. There is no definite reference in either of these letters to Gigny or Le Miroir, but their position in the collection of Peter's letters as well as their subject matter show that "the case of tithes which is now being tried", mentioned in the first letter, was the same case described in Peter's letters to Innocent II and Haimeric and that all four letters deal with the same controversy.

Peter the Venerable never wrote more strongly worded letters than these. They throw light not only on the problem of monastic tithes but also on the economic situation of many old Benedictine houses in the twelfth century and on the tension between the old and new monastic orders. Peter was particularly concerned over the economy of Cluny[2]. In the statutes which he issued during his abbacy and codified in 1146/7, in his *Dispositio rei familiaris Cluniacensis* of 1147/8, and in the *Constitucio expense Cluniaci* drawn up by bishop Henry of Winchester about 1156, Peter attempted to limit the expenses and reorganize the finances of his abbey[3]. In view of the rising prices and increasing number of revenues in money, Peter was especially anxious to preserve and increase the abbey's landed property and revenues in kind[4]. In his statutes he threatened to excommunicate anyone who dared "to give, sell, exchange, deposit as a pledge to or with anybody, or mortgage the lands or treasures of the churches without the command and consent of the lord abbot[5]". In 1154 pope Anastasius IV ordered Peter the Venerable himself "to recover with all possible speed for your own use and labor all the revenues and priories which have been given away without your common counsel and consent and to restore everything that was illegally granted to its former status[6]". Tithes, since

1. *Bibl. Clun.*, 704-708.

2. See the articles by Georges Duby cited p. 591, n. 2 above and Watkin Williams *A Great Economist*, in *Monastic Studies* (Manchester 1938, *Publications of the University of Manchester* 262, Historical Series 76) 37-43.

3. *Bibl. Clun.*, 1353-1376 ; *Chartes de Cluny*, V, 475-482 and 490-505, Nos. 4132 and 4143. A new edition of the *Statuta* is due to appear in the *Corpus consuetudinum monasticarum*.

4. Cfr Michael Postan, *The trade of Medieval Europe : the North*, in *The Cambridge Economic History*, II : *Trade and Industry in the Middle Ages* (Cambridge 1952) 165-168 : "The price rise did not, moreover, begin in 1150, and, as far as the scanty evidence suggests, it went beyond that date."

5. *Bibl. Clun.*, 1366 ; cfr Peter the Venerable's letter in about 1140 to the prior of Longpont, in *Le cartulaire du prieuré de Notre-Dame de Longpont* (Lyons 1879) 69-70, which is, as far as I know, the only specific application of this rule.

6. *Pat. lat.*, CLXXXVIII, 1070 (JL 9888). On the difference between counsel and consent in the ecclesiastical sources, cfr Gavin Langmuir, *Counsel and Capetian Assemblies*, in *Studies Presented to the International Commission for the*

they were paid in kind, were particularly valuable as what a modern economist might call "a hedge against inflation"[1], and their threatened loss greatly alarmed Peter. "I myself have given to the Cistercians," he wrote to the pope, "with the lord abbot of Clairvaux as witness, the tithes from certain places[2]; but, by the grace of God, the number of lands all around us held by those and other monks is so great that we will lose about a tenth of our numbers if we remit the tithes from all of them. For if I could do so briefly, I should show how many of our houses are so surrounded by different monks that one old monastery is encircled within a league or two by five or seven new ones... If the tithes were remitted to all these houses, our monks would have either, as I said, to reduce their numbers or perhaps in certain places to give up both their lands and buildings". Also in his letter to Haimeric Peter wrote that, "I gave them certain tithes when they asked out of charity, but a voluntary offering to God is different from a violent dispossession."

The dispute involved not only monastic economy but also monastic ideals, and Peter's letters show the connection between tithes and the broad issues of monastic reform, in particular the questions of whether monks should cultivate their own fields and whether they should perform pastoral duties and receive parochial revenues. The Cluniacs, Peter wrote, know that only those who are clean of heart as well as innocent in hand will ascend into the mountain of the Lord. Manual labor as preached and practised by the Cistercians, in other words, is not sufficient in itself to assure salvation. "I have loved and always want to love those monks," Peter wrote, "as our two congregations will

---

History of Representative and Parliamentary Institutions, XVII (Paris-Louvain 1958) 28, n. 1, citing (p. 26), among others, MARC BLOCH, *La société féodale : Les classes et le gouvernement des hommes* (Paris 1940, *L'Évolution de l'humanité* 34bis) 197, who said that, "Selon le code de bon gouvernement alors universellement admis, aucun chef, quel qu'il fût, ne pouvait rien décider de grave sans avoir pris conseil".

1. Cfr F. L. GANSHOF, *Medieval Agrarian Society in its Prime*, 1 : *France, the Low Countries, and Western Germany*, in *The Cambridge Economic History*, I : *The Agrarian Life of the Middle Ages* (Cambridge 1942) 313 : "The fact that they [tithes and *altaria*] had usually remained proportionate to the yield of the soil made them particularly valuable as a source of revenue."

2. The act referred to here and in the letter to Haimeric is probably Peter's confirmation, in 1122/35, of his predecessor Pontius' grant to Bernard of Clairvaux of the tithes "from everything which the monks of Clairvaux will produce or consume in the parish of Arconville" ; St Bernard was among the witnesses to the confirmation : *Recueil des chartes de l'abbaye de Clairvaux*, ed. JEAN WAQUET, fasc. I (Troyes 1950) 7-8, No. 5.

bear witness for me, but we must wait to see whether they are servants of the Lord, in order that their cause or, what is worse, their zeal may not injure the love which is the perfection and end of all the virtues. For I believe that such a scandal is brewing from this [affair] that it may begin in our time but will not be finished in our age." Peter thus firmly drew the distinction between the old and new orders, and in his view the issue of monastic tithes widened and emphasized the difference and hostility between them.

The Cistercian freedom from tithes, Peter maintained, was a dangerous innovation and a direct violation of the "many and ancient" privileges granted to Cluny by the papacy and of the well-established precedents for Cluniac possession of tithes. And the documents cited above fully substantiate his claim that Cluny was entitled by papal and other grants to possess tithes and had in fact done so for over two hundred years[1]. Peter also objected that some of the new monasteries had been founded on Cluniac lands "without our consent [and] against canon law". Now the right to control the foundation of new churches was rarely granted to monasteries in the twelfth century[2], and so far as is known it was first granted to Cluny by Lucius II in 1144 : "no one should presume to build a church or chapel within the parishes belonging to the monastery of Cluny without the permission of the abbot of Cluny[3]". At the same time Lucius issued a specific privilege to the same effect and gave as his reason the duty of bishops to protect the rights and tithes of old churches[4]. Peter the Venerable claimed this right before 1144, however. He apparently regarded it as a general principle of canon law and used it as a legal weapon to protect Cluny from the foundation of tithe-free monasteries on her lands.

Peter also protested against the interdict and the procedure at Rome. He was naturally distressed that the Holy See had excommunicated or interdicted Cluniac monks, now for the second

1. In his long letter I, 28 to St. Bernard (*Bibl. Clun.*, 678-679), Peter worked out a more general and theoretical defence for monastic possession of tithes, based on the services performed by monks for the community of the faithful and on the right of bishops to assign parish revenues to monasteries.

2. JL 6082, 6201, 7049, 7167, 7408, 8016. These and a few other grants of this nature will be studied in my work on monastic tithes.

3. *Bull. Clun.*, 53 ; *Bibl. Clun.*, 1385 (JL 8621) ; cfr LETONNELIER, *Cluny*, 51. Hadrian IV confirmed this privilege in a somewhat different form in 1155 : *Bull. Clun.*, 68 ; *Pat. lat.*, CLXXXVIII, 1426 (JL 10069).

4. *Bull. Clun.*, 54 (JL 8622).

time in their history, both during his abbacy[1], and he particularly complained to Haimeric that the interdict would prevent the monks at Gigny from celebrating Christmas. He also felt that the sentence had been promulgated in an arbitrary fashion, "without a summons [and] without a hearing", as he put it. He expressed surprise that such treatment should come, of all people, from Innocent II, who had consecrated the church at Cluny with his own hands and who had been supported by the Cluniacs against their own member Anacletus II[2]. Peter clearly hoped to move the pope by an appeal to his loyalty and gratitude, for if he persecutes Cluny now, Peter said, his enemies will insult Cluny "and will continue to say, 'Behold, O Cluniacs, take your pope, whom you have chosen for yourselves after rejecting your own monk'."

From these four letters it is possible to reconstruct roughly the events of the first phase of the controversy, though many details remain obscure. The dispute began some time before Peter wrote to Innocent II, since he had already received the letter "recently sent" by the pope ordering divine services to cease at Gigny after forty days. Also in his letter to Haimeric Peter mentioned "the papal letter" and "the letter recently sent to my Humility by his paternal Majesty", instructing the Cluniacs to take no tithes from monks or regular canons[3]. In this letter the pope had apparently referred to "certain letters obtained from him [the pope] by fraud". Peter was amazed by this and told Haimeric that he could think of no possible fraud. He only remembered that he had sent a messenger "from St. Ambrose" (possibly Puy-St.-Ambroise, a Cluniac priory in the diocese of Clermont[4]) with a *capitulum* asking that Le Miroir should pay to Gigny the tithes it owed, "just as I later gathered from the same parchment that I sent". It is difficult to see how Peter recovered the same

1. The first time was during the schism of Pontius : see PETER THE VENERABLE, *De miraculis*, II, 12-13, in *Bibl. Clun.*, 1310-1313 ; the bull of Honorius II in 1126, in *Bull. Clun.*, 43, and *Pat. lat.*, CLXVI, 1265-1267 (JL 7268) ; and the recent study by HAYDEN WHITE, *Pontius of Cluny, the "Curia Romana", and the End of Gregorianism in Rome*, in *Church History*, XXVII (1958) 197-219.

2. Cfr the letter from Anacletus asking for the support of Cluny, in *Pat. lat.*, CLXXIX, 696-698 (JL 8376), and HERBERT BLOCH, *The Schism of Anacletus II and the Glanfeuil Forgeries of Peter the Deacon*, in *Traditio*, VIII (1952) 163-164.

3. Since *littera* is used in the plural, Peter may have received more than one letter from the pope; but the references in epp. I, 33 and 34 are probably to the same letter.

4. COTTINEAU, *Répertoire*, II, 2379. DE VALOUS, *Monachisme clunisien*, II, 185, also mentions a dependency of Mozac called St. Ambrose in Cher.

letter he had sent to Rome, but the words "eadem quam misi membrana" can hardly mean a copy, and the *capitulum* may have been taken by the messenger for his own use, delivered as a speech, and then given back to Peter[1]. For Peter went on to say that he doubted whether the messenger himself could have perpetrated the alleged fraud and that since no truth was hidden or falsehood claimed in the *capitulum* itself, he failed to see how it could be regarded as in any way fraudulent. The court at Rome, however, the "great judges of the world", as Peter called them, apparently believed that Cluny had obtained some papal documents under false pretenses, and they therefore brought judgment against Cluny without, in Peter's view, enough investigation. All this had occurred before Peter wrote his letters. Some sort of official tribunal had sat on the case at Rome, though perhaps not in a formal trial ; both sides had been summoned and a messenger or proctor had been sent to represent Cluny. Sentence had been passed, without another summons, against the monks of Gigny, who were ordered either to renounce their claims or to suffer interdict.

The date of these events is not certain. Only the season of the year can be established, since in his letters to both Innocent and Haimeric Peter wrote that the interdict over Gigny was to go into effect before Christmas and asked for a delay until Easter. Now the interdict was to begin forty days after the arrival of the pope's letter, which therefore reached Peter about the middle of November. Since Peter stressed that the messenger with the stay of execution must hurry back in order to arrive before Christmas, he was separated from the pope by a journey of about twenty days, presuming that he wrote as soon as he heard the news ; and it seems probable that Peter was at Cluny and Innocent and Haimeric were in Italy. Working backwards, therefore, the pope wrote to Peter in the second half of October ; the papal tribunal sat, and Peter's messenger was sent from St. Ambrose, in August or September. This dating agrees with the facts (a) that September was the normal time for the meeting of the Cistercian chapter-general[2], to which Peter sent his

1. Messengers were often used in place of letters. Peter apologized at the end of ep. I, 34 to Haimeric because the lack of a "lingua ... mediatoris nuntii" had necessitated a long letter.

2. Cf. Jean-Berthold Mahn, *L'ordre cistercien et son gouvernement des origines au milieu du XIII^e siècle (1098-1265)* (Paris 1945 [reprinted 1951], *Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome* 161) 174.

letter I, 35 concerning " the case of tithes which is now being tried", and (b) that the dispute between Gigny and Le Miroir originally arose, according to Peter, partly on account of the exceptional size of the new harvest and probably, therefore, in the harvest season.

The year when the controversy first broke out, however, is unknown. Most historians, relying on Manrique, Mabillon, and Brial, have accepted the year 1132, immediately following the general grant of freedom from tithes to the Cistercians[1]. Canivez placed the two letters to the Cistercian chapters-general under the years 1132 and 1133[2], and Mahn dated the beginning of the dispute as early as 1131[3]. In fact there is no justification for so specific a dating. The outside limits are between 10 February 1132, when Innocent granted the freedom from tithes to the Cistercians[4], or perhaps slightly later, when he returned to Italy from France, and 20 May 1141, when Haimeric last appeared as papal chancellor[5]; but between these extremes it is impossible to fix the year. The references to Peter's presence at St. Ambrose and to the exceptional harvest are no help. The only possible clues are in the letter to Haimeric, where Peter implied that the papal schism (which lasted from 1130 until 1138) was well advanced but not yet healed. He wrote, for instance, that the Church must avoid scandal "above all at this time, when its strength is exhausted and the greater part totters with trembling limbs". And his reference to the supporters of Anacletus mocking Cluny for having chosen Innocent as pope suggests that Innocent, if not yet victorious, was firmly established on the papal throne. The general papal decree mentioned by Peter[6] may refer to the statute of the council of Pisa in May 1135, which freed monks and regular canons from paying tithes of goods produced by themselves or for their own use[7], although it may refer to some

1. Ang. Manrique, *Annales cisterciens*, I (Lyons 1642) 236-240, s. a. 1132, II-V; Jean Mabillon, *Annales ordinis Sancti Benedicti* (Lucca 1736-1745) VI, 195-197; M.-J.-J. Brial, in RHGF, XV, 471, n. e.

2. *Statuta capitulorum ordinis Cisterciensis*, ed. J. M. Canivez, I (Louvain 1933, *Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique* 9) 8-12.

3. Mahn, *Ordre cistercien*, 105.

4. In letter I, 35 Peter definitely said that the exemption had been confirmed by a papal privilege.

5. Brixius, *Kardinalkollegium*, 32.

6. "[Caritas] Perimatur dico non ledatur, quia vere non tantum apud nostros, sed apud universos in quos decretum hoc prolatum est non solum leditur sed etiam extinguitur."

7. Ernst Bernheim, *Ein bisher unbekannter Bericht vom Concil zu Pisa im Jahr 1135*, in *Zeitschrift für Kirchenrecht*, XVI (1881) 149.

lost earlier decree or only to the Cistercian privilege of 1132. The whole tone of the letter, furthermore, implies that the effects of the policy of freeing monks from tithes (which Innocent applied increasingly in the later years of his pontificate) were being widely felt. For all these reasons, therefore, I am inclined to date the beginning of the controversy between 1135 and 1137.

There is no record of the outcome of the first phase of the controversy, but in view of the previous decision of the papal tribunal and the pro-Cistercian sympathies of Innocent and Haimeric, the decision was probably not favorable to the Cluniacs. The following decade passed without known event, however. Both Lucius II and Eugene III confirmed the right of Cluny to possess tithes from its own parishes and to pay no tithes from its demesne lands[1]. Lucius, as seen above, gave Cluny the right to control the foundation of new churches on its lands specifically in order to protect its established rights and tithes. The Cistercian pope Eugene not only confirmed Cluny's tithe-privileges in a bull of unusual strength, combining passages from the bulls of 1095 and 1105, but also wrote to the archbishop of Narbonne forbidding the bishop and canons of Maguelonne to exact tithes from the demesne lands of the new Cluniac house near Montpellier[2]. These and similar privileges, however, which were granted in increasing numbers to monasteries all over Europe, were no solution to the general problem of monastic tithes. Their effect, on the contrary, was to aggravate the situation by confirming with one hand rights which the other hand was taking away by grants of freedom from tithes.

The monks of Gigny probably felt that their case was strengthened by these confirmations for Cluny and continued to resist the refusal of Le Miroir to pay tithes. The second and most violent phase of the controversy began in 1151. In the bull *Nequitia illorum*, dated 5 March 1152, Eugene III wrote to archbishop Humbert of Lyons that the notorious oppression of Le Miroir by the monks of Gigny had continued for a long time in spite of the intervention of Innocent II and himself and the settlement arranged by Bernard of Clairvaux and Peter the Venerable. He therefore told Humbert to force Gigny to refrain from further depredations and to make full retribution for all past damage. If satisfaction was not given within twenty days, the arch-

1. *Bull. Clun.*, 53 and 56 (JL 8621 and 8859).
2. *Bull. Clun.*, 58 (JL 9628).

bishops of Lyons and Besançon were jointly to interdict Gigny and her dependencies and to excommunicate prior William, the principal monastic officers, and all others who had taken part in the attacks on Le Miroir[1]. A few days later, on 14 March, Eugene sent *Inebriati sicut* to Peter the Venerable. Here he wrote that "already for the course of many years" the monks of Gigny have oppressed Le Miroir and have now gone to the extreme of attacking and burning the buildings of their rival. The pope ordered Peter to see that full reparation was promptly made and proper satisfaction given in deed as well as in word[2].

The name of St. Bernard now entered the controversy for the first time. Dom Brial also noted the similarity in style between the letters of Eugene III and St. Bernard[3]. The vigorous opening words alone reflect the indignation of the abbot of Clairvaux, who had in fact almost certainly sent an account of the attack on Le Miroir to the pope, although the letter no longer exists. Bernard later wrote to Eugene saying that he had met with the monks of Gigny at Cluny but had accomplished nothing. After four days of discussion, he had lost all hope of reaching a reasonable solution. The damage to Le Miroir had been assessed at thirty thousand shillings, since, according to Bernard, "one whole abbey was destroyed[4]", but the monks of Gigny had refused to accept responsibility and had offered so many excuses and so little compensation that even Peter the Venerable, who had "labored to make peace with more affection than effect", had finally lost patience with his own monks and supported the claims of Le Miroir. Bernard therefore appealed to the pope to settle the controversy[5].

Peter the Venerable likewise mentioned a meeting with St. Bernard in his letters VI, 46 and 47, the last two letters in his collected correspondence[6]. In the former, addressed to St. Bernard,

1. *Pat. lat.*, CLXXX, 1518-1520 (JL 9562), with corrections in *Chartes de Cluny*, V, 518.

2. *Pat. lat.*, CLXXX, 1517-1518 (JL 9563) ; cfr *Chartes de Cluny*, V, 518.

3. RHGF, XV, 471, n. d : "stylum S. Bernardi redolet haec epistola."

4. The immensity of this sum, which I shall not attempt to translate into a modern equivalent, may be realized from the fact that at the time Peter the Venerable became abbot, when Cluny gathered from its own demesne only about 1/4-1/3 of the grain and 1/12-1/6 of the wine it needed, the chamberlain spent twenty thousand shillings per annum to make up the deficiency : *Chartes de Cluny*, V, 475. Thirty thousand shillings would have kept Cluny fully supplied with grain and wine for a year.

5. *Sancti Bernardi... opera omnia*, ed. Jean Mabillon (Paris 1839) I, 568-569, ep. 283.

6. *Bibl. Clun.*, 952-958 (the relevant passages on 955 and 958).

Peter wrote at the beginning that he was looking forward to seeing Bernard and later repeated that, "I shall come, certainly I shall come to whatever place seems good to you or to your men; I shall come, I say, to my servant, as I know from you, either at Dijon or at Clairvaux itself". The following letter was written at the same time to Bernard's secretary, the notorious Nicholas, who had insinuated himself into the affections of both Peter and Bernard[1]. Here Peter elaborated on the proposed meeting. "I know not what to say about my kinsman *(consanguineus)*, the remarkable and admirable abbot of Le Miroir[2]. But I might perhaps know [what to say] if my desire for brevity did not force me to finish my letter... And a short letter would not be enough for that affair of Le Miroir, for which a whole book would scarcely suffice, especially if everything were told to him. Please try and have the day of the meeting between me and the abbot of Clairvaux set for the third Sunday after Pentecost, at Dijon, if that can be done." These letters show that St. Bernard, calling himself Peter's servant, had written to Peter suggesting a meeting to discuss, among other things, the dispute between Gigny and Le Miroir.

It is not entirely clear whether there were one or two meetings between Peter and Bernard in connection with the controversy, but there were probably two. Peter's letters can be dated 1151[3],

---

1. On Nicholas of Clairvaux (or Montiéramey), see Augustin Steiger, *Nikolaus, Mönch in Clairvaux, Sekretär des hl. Bernhard*, in *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige*, XXXVIII (N. F. VII, 1917) 41-50; Jean Leclercq, *Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits* (Rome 1953, *Analecta sacri ordinis Cisterciensis* 9) 62-64; and C. H. Talbot, *Nicholas of St. Albans and St. Bernard*, in *Revue Bénédictine*, LXIV (1954) 83-85. According to these three authors, Nicholas fell into disgrace and left Clairvaux in 1151. Bernard first mentioned the affair, however, without naming Nicholas, in his ep. 284 (*ed. cit.*, I, 569-570), which was dated "circa annum 1151" by Mabillon and "après le 21 septembre 1151" by Elphège Vacandard, *Vie de saint Bernard* (Paris 1895) II, 496, n. 4. Ep. 298, therefore, which contained a full account of Nicholas' misdeeds and flight, may not have been written until 1152.

2. The exact relationship between Peter the Venerable and abbot Eustace of Le Miroir is not known: cfr *Gallia christiana*, IV (Paris 1728) 296-297. Le Miroir may have been the abbey to which Peter referred as particularly dear to him and his family in ep. IV, 26 (*Bibl. Clun.*, 858) to abbot Rainald of Cîteaux: cfr *Gallia christiana*, IV, 296, and RHGF, XV, 401, n. a.

3. Cfr Vacandard, *Saint Bernard*, II, 488, n. 2, who is followed by most later writers on St. Bernard, including Watkin Williams, *Saint Bernard of Clairvaux* (Manchester 1935) 350, and Jean de la Croix Bouton, *Bernard et l'Ordre de Cluny*, in *Bernard de Clairvaux* (Paris 1953) 209. To the evidence cited by Vacandard may be added the fact that Peter was certainly writing before the disgrace of Nicholas of Clairvaux in 1151/2 (see n. 1 above).

and the first meeting took place in the middle of that year, perhaps at Dijon on 17 June, if the plan proposed by Peter was carried out. There they arranged the *concordia* to which the pope later referred. The monks of Gigny, however, apparently disregarded this arrangement and took matters into their own hands. In the fall or winter of 1151-1152 they attacked Le Miroir, helped themselves from the barns, drove away the monks, and destroyed many of the buildings. St. Bernard, who had already been concerned over the efforts of Gigny to force the Cistercians to pay tithes, was fully roused by this outrage and sent a fiery account to the pope, who replied with his bulls of 5 and 14 March 1152. In these he ordered Gigny to make reparation under pain of interdict and excommunication and told Peter the Venerable to see that satisfaction was given. Bernard and Peter then met again, together with the monks of Gigny, this time at Cluny. But nothing was accomplished, as Bernard wrote to the pope. Even Peter the Venerable, exasperated by the obstinacy of his own monks, came to support the cause of Le Miroir and paid on his own initiative, as will be seen later, seventeen thousand shillings in settlement of the Cistercian claims [1].

The case was not yet finished, however, and the year 1153 marked a turning point in its history. The almost simultaneous deaths of St. Bernard and Eugene III deprived Le Miroir of its two most powerful supporters. At some time in 1153, certainly after 6 April and probably after 6 June, Humbert resigned as archbishop of Lyons [2]. He had certainly not been hostile to

1. The alternate hypothesis, of one meeting, is that Bernard was unable to meet Peter at Dijon or Clairvaux and that they therefore met at Cluny in the middle of 1151, following the attack on Le Miroir, and there arranged the *concordia* mentioned by Eugene in *Nequitia illorum*. This is the view of Brial, in RHGF, XV, 472, n. a. It may be argued against this theory that : (*a*) the tone of Peter's letters in 1151 suggests that they were written before the attack on Le Miroir, whereas the pope seems to have been writing immediately after the attack, not a year later ; (*b*) Bernard specifically said that no agreement was reached at Cluny, and the *concordia* was probably therefore arranged at another meeting ; and (*c*) most important, Bernard's letter 283 to the pope, describing the meeting at Cluny, was almost certainly written *after* the bull of 5 March 1152, since the statement that, "Repetita est, iuxta tenorem litterarum vestrarum, damnorum resarcitio, restitutio ablatorum : sed incassum" (*ed. cit.*, I, 568), clearly refers to Eugene's order "ut praedictis filiis nostris omnia ablata restituant, irrogata damna resarciant" (*Pat. lat.*, CLXXX, 1519).

2. The exact date is not known, cfr *Gallia christiana*, IV, 121-122 ; but Humbert appeared in a document of 6 April 1153, in M.-G. Guigue, *Cartulaire lyonnais*, I (Lyons 1885, *Collection de documents inédits pour servir à l'histoire du Lyonnais*)

Cluny and had once, while he was still archdeacon of Autun before 1140, contemplated becoming a Cluniac monk[1]; but his resignation in 1153 to become a Carthusian suggests that his sympathies lay with the new rather than the old monasticism[2], and in the controversy between Gigny and Le Miroir he may have favored the Cistercians. His successor as archbishop, however, was Heraclius of Montboissier, a brother of Peter the Venerable and a firm friend of Cluny. Yet another important change of personnel was at Gigny, where prior William, who had led the attack on Le Miroir, was replaced by Guy of Monnet at some time between March 1152 and April 1154[3]. Peter the Venerable and his kinsman Eustace of Le Miroir, therefore, were the only major participants to see the dispute to its conclusion, and with the aid of archbishop Heraclius the settlement of the controversy became almost a family affair within the family of Montboissier.

They were strongly supported in reaching a reasonable settlement by Eugene's successor pope Anastasius IV (1153-1154), who had served for twenty-five years as cardinal-bishop of Sabina and was a wise and moderate administrator. Otto of Freising described him as "a veteran, well exercised in the ways of the *curia*"[4]. He was aware of the financial difficulties of Cluny[5], and his attitude towards the controversy between Gigny and Le Miroir was entirely different from that of his predecessors. The case was again heard at Rome in the spring of 1154, and in his bull *Quotiens aliqua*, dated 18 April, Anastasius informed Peter the Venerable that after a long and careful examination he had decided that before 1 August Le Miroir must repay the seventeen thousand shillings of Lyons which had been given as reparation by Peter the Venerable, "under pressure, although in peace". He also wrote that he had instructed his legate, the cardinal Odo, to arrange for just compensation and for the return

---

49; and a reference in a papal bull of 6 June strongly suggests that he was still archbishop, in *Pat. lat.*, CLXXX, 1600 (JL 9728).

1. Peter the Venerable, ep. V, 6, in *Bibl. Clun.*, 886-887.

2. Cfr *Gallia christiana*, IV, 121, and *Obituaires de la province de Lyon*, I : *Diocèse de Lyon*, I, ed. Georges Guigue and Jacques Laurent (Paris 1933, *Recueil des historiens de la France : Obituaires* 5) 118.

3. *Gallia christiana*, IV, 218.

4. Otto of Freising, *Gesta Friderici I. imperatoris*, ed. G. Waitz and B. von Simson (Hannover-Leipzig 1912, *Monumenta Germaniae historica, Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum*) 111.

5. Cfr his letter to Peter the Venerable, cited above, in *Pat. lat.*, CLXXXVIII, 1070 (JL 9888).

to Le Miroir of the goods taken by the monks of Gigny[1]. A week later, on 25 April, the pope sent the bull *Quae in Romana* to the archbishops of Lyons and Besançon. He told them of his decision against Le Miroir, of which the abbot had meanwhile left Rome "without receiving permission", and instructed them to issue a decree of anathema and interdict against Le Miroir if the seventeen thousand shillings were not repaid to Cluny before 1 August[2].

The papal legate was cardinal Odo Bonaecassae of St. George in Velabro, the senior deacon in the sacred college[3]. He left Rome in the spring of 1154, either in late April, as Ramackers suggests, or somewhat later, after 18 May, and was back with the *curia* by 9 April of the following year[4]. Not much is known about his legation, but he held a council at Mâcon, "at the request of the lord Peter abbot of Cluny and of the friends of Cluny", which was attended by archbishop Heraclius of Lyons, the bishops of Autun, Mâcon, and Chalon-sur-Saône, the counts of Burgundy and Chalon, and many other Burgundian magnates. The date of this council is given in the chronicle of Cluny as MCLIII, which must be an error for MCLIV, since by any style of reckoning Odo was in Rome throughout 1153 and cannot have held the council before 1154[5]. The assembled dignitaries were particularly concerned with the depredations against Cluny and agreed to guarantee mutually the integrity of Cluniac lands within certain specified boundaries. It is not known whether they also discussed the case of Gigny and Le Miroir, but if so, the dispute was again referred to arbitration.

---

1. *Pat. lat.*, CLXXXVIII, 1037-1038 (JL 9866) ; cf. *Chartes de Cluny*, V, 524.
2. *Pat. lat.*, CLXXXVIII, 1067-1068 (JL 9877) ; cfr *Chartes de Cluny*, V, 525.
3. Brixius, *Kardinalkollegium*, 45 and 93. Throughout the 1150's he subscribed first among the cardinal deacons and in 1159 was described by Alexander III as "prior decanorum".
4. Johannes Ramackers, *Papsturkunden in den Niederlanden* (Berlin 1933-1934, *Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse*, Dritte Folge 8-9) 194-195, remarked that Odo was away from 21 April 1154 until 9 April 1155 and was at Cambrai some time after 12 July. He apparently overlooked, however, a bull to which Odo subscribed on 18 May 1154, in Wilhelm Wiederhold, *Papsturkunden in Frankreich*, IV (*Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse*, 1907, Beiheft) 102-104. But in this bull Odo's name appears below that of Odo of St. Nicolo in Carcare, who was a very junior cardinal in 1154 (cfr Brixius, *Kardinalkollegium*, 56), and the list of witnesses may be confused, since the bull survives only in a copy.
5. Chronicle of Cluny, s. a. 1153, in *Bibl. Clun.*, 592-593 and 1650-1651 ; cfr *Cartulaire de Saint-Vincent de Mâcon*, cclviii-cclix (with references to previous literature) and J.-B. Martin, *Conciles et Bullaire du diocèse de Lyon* (Lyons 1905) 157. The *mos gallicanus*, which reckoned the year from Easter,

This time at last the controversy was finally settled, on 5 March 1155, by Heraclius of Lyons and bishop Henry of Winchester, the influential brother of Stephen of Blois and a wise and generous friend of Cluny[1]. There is no reference to cardinal Odo in the charter of settlement, and he probably had no hand in it. The monks of Le Miroir gave back to Cluny eleven of the seventeen thousand shillings paid by Peter the Venerable and agreed to pay in the future an annual rent of seventy shillings in place of the tithes claimed by Gigny. Both monasteries promised to pay for any damage to the other house done in the future by their monks or men and to refer any dispute which they were unable to settle by themselves to Heraclius and Henry[2]. So ended this long and bitter controversy[3]. The final settlement of the dispute, like its causes and origins, was characteristic of the many conflicts stirred up by the papal policy of freeing monks from the payment of tithes. It was a compromise based upon a realistic consideration of the interests of the two monasteries concerned. The settlement coincided with the important change of policy introduced by pope Hadrian IV, who realized the injustice of the previous practise of favoring the new monasteries at the expense of the old and restricted monastic freedom from tithes to new lands from which tithes had never been paid. He thus anticipated the solution worked out by Alexander III in the second half of the twelfth century and finally adopted by the Lateran Council in 1216. The controversy between Gigny and Le Miroir therefore covered a very significant period in the history

---

prevailed in Burgundy in the twelfth century, though for some exceptions see MAURICE CHAUME, *Notes et documents sur le début de l'année en Bourgogne aux XI^e et XII^e siècles*, in *Recherches d'histoire chrétienne et médiévale* (Dijon 1947) 324-328. In 1154 Easter fell on 4 April, and Odo could not possibly have reached Mâcon before this date. He probably held the council on his way north later in 1154, since Heraclius is still referred to as archbishop-elect. The name of the count (sic) of Burgundy, which is given as William, is another error in the account of this council in the chronicle of Cluny.

1. On the relation between Henry of Winchester and Cluny, see LENA VOSS, *Heinrich von Blois, Bischof von Winchester (1129-1171)* (Berlin 1932, *Historische Studien*, ed. Ebering 210) 108-121. In 1155 he undertook a general reorganization of the domestic finances of Cluny, cfr DUBY, in *Petrus Venerabilis* (p. 591, n. 2 above) 128-129.

2. *Chartes de Cluny*, V, 530-531, No. 4180.

3. The burning of Gigny in 1158, which was followed by the well-known procession of the relics of St. Taurinus described in the *Circumvectio corporis S. Taurini*, in *Acta sanctorum*, August, II (Venice 1751) 650-655, was a complete accident, as far as is known, and had nothing to do with the monks of Le Miroir, as is suggested by G. REUCHSEL, in *Mélanges saint Bernard* (Dijon 1954, *XXIV^e Congrès de l'Association bourguignonne des Sociétés savantes*) 307.

of monastic tithes. It marked a notable victory for the old monasticism, and particularly for the Cluniacs, who established their right to indemnification for tithes which they lost as a result of grants of freedom from tithes to other monks ; and it illustrates the difficulties arising out of this freedom and the resulting adjustments both in private practise and in public policy.

Harvard University. Giles CONSTABLE.

THE PETERBOROUGH CUSTOMARY AND GILBERT DE STANFORD

Mss. 198 *a* and *b* in Lambeth Palace Library are fourteenth-century volumes, quarto-sized, in charter-hand, with a hundred and ninety-two leaves and two hundred and ninety-three leaves respectively, of the liturgical observances of Peterborough, in Latin. *A* covers the period from the first Sunday in Advent to Easter and *b* from Pentecost to the first Sunday in Advent. Both are unpublished. They deserve more detailed description than they have had up till now[1], as not only do they throw light on religious life at Peterborough in the last third of the fourteenth century, but *a* provides evidence suggesting that Gilbert de Stanford, the author of a late twelfth-century treatise on the Canticles[2], was a monk of Peterborough.

Both volumes have fourteenth-century calendars at the beginning (*a*, ff. 2-7 b, *b*, ff. 10-15 b), not in the hand of the text of the customary[3]. *B* has copies of ordinances of Richard Ashton, abbot of Peterborough 1439-1471, relating to the Divine Office, on the fly-leaves (ff. 5 b-7) in a fifteenth-century hand. At the end of *b* (ff. 285-288 b) are ordinances of the abbots from Robert de Sutton, 1262-1273, to Richard Ashton[4]. Many of the ordinances fix the days when blood-letting was allowed and when it was not, and the customs observed by the monks who had been bled. Others relate to observances in the abbey church. The ordinances are in one hand, contemporary with but not the same

1. Described by M. R. James, *Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Lambeth Palace*, I, p. 309 sq.; James inaccurately dated both volumes *circa* 1340 (see below p. 628 and note 2, and p. 629 and note 1). Noticed by A. Hamilton Thompson, *A Benedictine Abbey in the Middle Ages*, in *Associated Architectural Societies' Reports and Papers*, XXXIV, pt. II (1918), p. 270.

2. J. Leclercq, *Le Commentaire de Gilbert de Stanford sur le Cantique des Cantiques*, in *Analecta Monastica*, première série (*Studia Anselmiana*, fasc. XX, 1948), p. 205-230. I am indebted to Dr. R. W. Hunt for this reference.

3. For the calendars see C. Wordsworth, *Kalendarium e consuetudinario monasterii de burgo sancti Petri*, in *Archaeologia*, LI (1888), p. 7-15; S. Patrick's supplement in S. Gunton, *History of the Church of Peterborough* (1686), p. 324-6; and Dugdale, *Mon. Angl.* (Caley's ed.), I, p. 362.

4. Three of the ordinances are undated and do not give the abbot's name: the others have the abbot's name and/or the year date. They are arranged chronologically. For two examples see below p. 631, notes 1 and 2.

as the text of the customary, to the end of an ordinance of Henry of Overton's sixth year, 1366/7 (f. 287), and thenceforth in various fourteenth and fifteenth century hands.

Attempts were made in the Middle Ages to keep the volumes up-to-date. Both have marginal additions and corrections and passages in the text rewritten in later medieval hands ; some of the rewritten passages in *b* are over half a page long. Alterations were necessary because some of the customs described in the text were changed after it had been written, by ordinances of the abbots of Peterborough. The correctors of *a* cite as their authorities ordinances of Henry of Overton, abbot 1361-1391 (f. 135 b) [1], Nicholas Elmstow, 1391-1396 (f. 33), William Genge, 1397-1408 (ff. 51 b, 53 b, 57, 161), John Deeping, 1409-1439 (ff. 16, 183) and Richard Ashton, 1439-1471 (ff. 55 b, 58 b, 182 b) ; on folio 138 is a marginal note on customs under Robert Kirton, 1496-1528. Most of the corrections in *b* incorporate the substance of some of abbot Ashton's ordinances [2]. An ordinance of Kirton is cited on folio 183.

The text of the customary in both volumes refers to graduals [3], other service books [4] and earlier customaries [5]. *B* has a reference to a customary of Walter of Whittlesey, presumably the Peterborough monk who wrote a history of the house from 1246 to

---

1. See below p. 628, note 3.

2. Ashton made the feast of the Translation of St. Benedict a principal feast at Peterborough (see his ordinances in *b*, f. 6 b line 24) ; *b* has passages in the text rewritten as a result of this ordinance, on ff. 37 b, 71 b, 80 and *passim*. He made the feast of St. Christina a feast of twelve lessons (*b*, f. 7 line 19) ; *b* has two passages rewritten as a result of this ordinance, on ff. 72, 174 b. He made the feasts of the Translation, Invention and Deposition of St. Frideswide feasts of twelve lessons (*b*, f. 7 line 13) and it was presumably as a result of this ordinance that passages in *b* were rewritten on ff. 41 b, 50, 199 b, though there is no reference to it. See for rewritten passages in *b* concerning St. Anne ff. 89, 189, 238, St. Bertin ff. 90 b, 143 b, the Translation of St. Thomas f. 95 b, and the Translation of St. Cuthbert ff. 158, 206, 252 b. Three rewritten passages in *b*, ff. 101, 154, 249, state respectively that when the feast of saint Clement fell on the twenty-sixth, twenty-fifth or twenty-third Sunday after Pentecost the last three responds should be for the Trinity and they cite as their authority an ordinance of Ashton ; no such ordinance is to be found in *b*, ff. 5 b-7. See also below p. 629-630, note 4.

3. *E.g. a*, ff. 73 b, 81, 81 b and *passim* ; *b*, ff. 30 b, 124 b, 180 and *passim*.

4. *E.g. a*, f. 141 b, cites processionals and, f. 161 b, antiphoners ; *b*, f. 100, cites antiphoners and, ff. 100 b, 256 b, lectionaries.

5. *E.g. a*, ff. 103, 109 b, 110 b and *passim* ; *b*, ff. 47 b, 157, 244 and *passim*. *A*, f. 113 b, refers to a customary of the "horuspex" (for whom see below p. 634, note 2) : "Interim [*i. e.* after Sext on Ash Wednesday] pulsabit horuspex paruam campanam in choro sicut in suo consuetudinario notatur."

1321[1]. They cite as the authority for some customs ordinances of the abbots of Peterborough. Thus *a* refers to an ordinance of Godfrey of Crowland, 1299-1321 (f. 176), two of Adam of Boothby[2], 1321-1338 (ff. 110, 136 b[3], 161, 163 b, 170, 174), one of Henry of Morcot, 1338-1353 (f. 35 b) and one of Robert of Ramsey, 1353-1361 (ff. 113 b, 181, 184 b), and it mentions a custom instituted by Henry of Overton when he was subcellarer, before he was elected abbot (f. 42)[4]. *B* refers to an ordinance of Richard of London, 1274-1295 (ff. 23 b[5], 100 b, 201) and one of Adam of Boothby (ff. 30 b, 49, 57 b and *passim*). *A* has a reference to an ordinance of the General Chapter of the Benedictine order (f. 163 b)[6].

It has been assumed that *a* and *b* are volume one and three of one work, of which the second volume is missing[7]. However there is no conclusive evidence that they are part of the same

1. *B*, f. 23 b, refers to Whittlesey's customary ("sicut in consuetudinario fratris Walteri de Wythseye [et in aliis consuetudinariis" in margin in the hand of the scribe]) for the ordinance of abbot Richard of London which provided, in the period from Pentecost to the first Sunday in Advent, for the recouping of the dominical office on ferial days if it could not be celebrated on a Sunday because a saint's day supervened or because there were not enough Sundays. Whittlesey's customary has not been discovered. His history of Peterborough, printed by J. Sparke, *Historiae Anglicanae Scriptores Varii* (1723), p. 125-174, is now Brit. Mus. Ms. Additional 39758.

2. According to *a*, f. 148, Boothby was an uncle of Anthony Bek, bishop of Durham, 1284-1311 : in the account of the procession to the dormitory after None on Good Friday it records "capiatur eciam alia crux parua a receptoribus conuentus quam abbas Adam de Botheby adquisiuit de domino Antonio Bek episcopo Dunelme nepote dicti abbatis in qua cruce ut pie creditur imprimitur porciuncula dominice crucis". Boothby was subcellarer before he was abbot ; Gunton, *op. cit.*, p. 42.

3. See below p. 631 and note 3.

4. See below p. 628 and note 2.

5. See above note 1.

6. *A*, f. 163 b : "Quando autem festum predictorum martirum [*i. e.* Crisant and Bar] ante aduentum contigerit, ut A litera dominicali existente, tunc festum illorum in feria vj.[a] contigerit et in illa feria de illis cantari [non debet quia on erasure in later medieval hand] feria iiij.[a] precedenti de sancto Saturnino cantari [debet on erasure in later medieval hand] propter ordinacionem generalis capituli de commemoratione iij. leccionum facta singulis ebdomadis quando vacauerit de sancto Benedicto..." This is apparently a reference to a passage in the first statute, paragraph 1, of the Provincial Chapter of the Benedictine order held probably in 1363 : "... statuimus futuris temporibus perpetuo duraturum, quatinus exceptis adventu Domini, quadragesima et octauis festorum, singulis septimaris, si qua dies vacauerit, beati Benedicti specialis memoria in tribus lectionibus celebretur, dum tamen beate virginis ac patronorum locorum commemoraciones solite preferantur" ; *Documents Illustrating the Activities of the General and Provincial Chapters of the English Black Monks 1215-1540*, ed. W. A. Pantin (Camden Society, xlv, xlvii, liv, 1931, 1933, 1937), ii, p. 65.

7. This is assumed, for example, by the authors cited above, p. 625, notes 1 and 3.

work and two facts suggest that they belong to two separate ones : they are not apparently by the same author and their contents are in part dissimilar.

A colophon in verse at the beginning of the text in *a* states that it was the work of Simon, a monk, born at Yarwell (in Northamptonshire)[1]. The volume bears no date of composition. However since the text refers to the election as abbot of Henry of Overton, it must have been written after October 1361, the date of his election[2]. It was probably written before 1368/9, because the text describes a custom which was abolished by Overton in his eighth year : another hand than that of the scribe has inserted a notice of the custom which superceded the old one in the margin with a reference to Overton's ordinance[3].

Simon gives one piece of information about himself. He relates that on the feast of St. Stephen the choir was ruled by the junior deacon on the prior's side and the junior one on the abbot's, and that on the feast of the Holy Innocents the choir was ruled by the junior professed monk on the prior's side and the junior one on the abbot's : once, as the author was the junior deacon and the junior professed monk, he ruled the choir on both feasts ; for which he was accused of presumption and vainglory by his seniors ; so it was ordained that if the junior deacon was also the junior professed monk, not he, but the next deacon in order should rule the choir on St. Stephen's day[4].

---

1. *A*, f. 9 : "Hec ascribenda, Symoni sunt scripta legenda,
Ex Yarwel natus, fuerat monacus memoratus
De solitis rebus, speculum nitet hic quasi phebus,
In quo consuetas, elucidat ipse dietas."
Alternate lines are in black and read.

2. *A*, f. 42 : "Et in isto die [*i. e.* Natalis Domini] fiet mandatum in refectorio et per subcelerarium de speciebus et vino et bona seruisia conuentui ministrabitur. Et ista curialitas ad istud mandatum, scilicet de speciebus et vino, primo facta fuit per fratrem Henricum de Ouirton tunc subcelerarium, qui postea in abbatem istius monasterii electus est." In the transcription in this foot-note and in the transcriptions from *a* and *b* in the following foot-notes the paragraph headings which the scribe of the text has written in the margins are usually omitted.

3. *A*, f. 135 b : the text (for Palm Sunday) reads : "... post prandium precentor cum duobus capellanis predictis moram trahebat [*i. e.* in refectorio] et hostillarius vel alius frater per assignacionem prioris et alicubi cum eis potantes et honeste licenciantes..." The marginal note, in another late fourteenth-century hand, reads : "Sed secundum usum modernum predicti capellani de cetero in aula abbatis comedent, celerario abbatis pro ipsis tamquam pro ij.^{obus} monachis communiam capiente. Et istud ordinatum fuit anno H. de Ouerton abbatis viij^{o}. ad instanciam fratris R. de Aylington tunc prioris istius monasterii."

4. *Ibid.*, f. 46 b, reads : "Set istud aduertendum quod si ultimus professus ex parte prioris diaconus fuerit, in nocte sancti Stephani non erit cantor, sed alius

A metrical colophan at the end of *b* states that John Trentham was the writer *(scriptor)* of the volume. Probably *scriptor* here means author as it seems unlikely that the scribe would be allowed to celebrate his achievement with four lines of verse. The last paragraph of the text states that the work was written in 1271[1].

The text in *b* begins (f. 18) "Incipit tercia pars consuetudinarii de historiis dominicalibus..." It contains the *historiae* (*i.e.* series of the responds at Matins, beginning on Sundays) and other variable parts of the Mass and the Office, from Pentecost to the first Sunday in Advent. It is arranged in thirty-five *declarationes* (one for each of the thirty-five days when Pentecost could be), so that all variations consequent upon the fall of the moveable feasts are given[2].

Folios 65 to 103 in *a* have similar information arranged in the same way about the *historiae* and other variables in January and February. However the contents of the rest of the volume are different. They are the observances for the Mass and the Office and related customs in the abbey church at Peterborough, the "consuetudines seruicii diuini" as the author describes them[3], arranged in Temporale and Sanctorale[4], covering the period from the first Sunday in Advent to Easter.

---

diaconus senior illo ex eadem parte, sicut quondam determinatum fuit de me istum librum scribente, nam ultimus fui in ordine ex parte prioris [tunc interlined is another hand] et in ordine diaconatus constitutus. Et quia dignitatem utriusque noctis mihi assumpsi, scilicet noctis sancti Stephani et Innocentum presumpcioni ascribebant, f. 47 seniores et vane glorie. Unde propter hoc [proclamatus on erasure] extrema gaudii mei luctus occupabant" [Proverbs 14.13. *Et extrema gaudii luctus occupat*].

1. The last page (f. 284) of the text in *b* is devoted to explaining the purpose of the book (see the next note) and concludes by giving examples of the days on which Pentecost and other moveable feasts could fall. The last paragraph and colophon read : "Et sciendum quod festum corporis Christi in Natiuitate sancti Iohannis baptiste ab anno domini M[l].CCC°. septuagesimo primo in quo anno iste liber scriptus fuit, non continget, usque ad iiij. annos proximo sequentes secundum tabulam Dionisii et aliarum tabularum.

"Hiis declaratis sit scriptor cumque beatis
Ac ipsum gratis sinus capiat pietatis
Dictus erat rite Jon Trentham quem deus orbis
A tetris morbis saluet det guadia vite. Amen."

The words of the colophon are in red and black alternately.

2. The author explains his purpose on f. 284 thus: "Unde per predictas declaraciones potest cognosci singulis annis siue tempus prolixum fuerit uel breue, quomodo officia dominicalia et historie dominicales inter octauas Pentecost et dominicam primam aduentus debent cantari uel infra ebdomadas recuperari absque ulla ambiguitate."

3. *A*, f. 156 b, at the end of the Temporale.

4. The Sanctorale covers the period from the vigil of St. Andrew [29 Nov.] to the feast of St. Ivo the bishop [24 April]. Most of the saints in it occur in the

As the precentor was responsible for the services in the choir, *a* has much information about his office[1]. For example it records that he was to give the sacrist four or five days' warning of the sacrist's distribution of alms to the poor in the second or third week of Lent, when the founders and benefactors of the house were commemorated[2]. He was likewise to remind the subsacrist of the pittance he owed the convent on the same occasion. In the third or fourth week of Lent he was to give the cellarer two or three days' notice that the chapter from the Rule relating to the cellarer (c. 31) was to be read in Chapter : the cellarer was to

---

Benedictine calendar printed by H. GROTEFEND, *Zeitrechnung des Deutschen Mittelalters* (1891, 1892), II, pt. II, p. 4-7, and/or in the calendar in *Missale ad usum Ecclesie Westmonasteriensis*, ed. J. WICKHAM LEGG (Henry Bradshaw Society, I, V, XII, 1891, 1893, 1897), I, p. V-XVI. The saints which occur in neither of these calendars are : Babylas, three lessons [24 Jan.], Werburga, abbess of Ely, twelve lessons (four for Blase) [3 Feb.], Ermenilda, wife of Wulfhere king of Mercia (twelve lessons on erasure) [13 Feb.], Oswald, archbishop of York, three lessons [29 Feb.], Cedd, brother of Chad, three lessons [2 March], Kyneburga, Kyneswida and Tibba, all of whose relics were at Peterborough, double [6 March], Leo the Great (with Guthlac), twelve lessons [11 April], and bishop Ivo, whose relics were at Ramsey abbey, three lessons [24 April]. The original text for the feast of St. Andrew has been corrected by a later medieval hand to make it a double with the explanation : "hoc festum dupplex est de noua ordinacione." The text for the feast of St. Ermenilda has been similarly corrected to make it a feast of twelve lessons : for the ordinance of abbot Ashton making it a feast of twelve lessons see *b*, f. 7 line 15.

1. For the office of the precentor see P. THOMAS, *Le chant et les chantres dans les monastères bénédictins*, in *Mélanges Bénédictins* (1947), p. 407-447 *passim*.

2. This passage in *a*, f. 126, shows that the customs on this day had been recently changed, partly because of the "impotence" of the subsacrist's office : "De memoria fundatorum facienda infra quadragesimam secundum usum modernum. Licet antiquitus secundum quod habetur in aliquibus libris quod memoria fundatorum et benefactorum in mense nouembris fieri debeat, modo tamen nunc ordinatur quod fiat in ij.ª vel iij.ª ebdomada quadragesime, ita quod non transeat ultra terciam ebdomadam. Quando autem fiebat in mense nouembris tunc fiebat distribucio de officio subsacristie, sed propter impotenciam illius officii, quoad hec et alia onera facienda que de eodem officio fieri solebant plura relaxantur. Unde pro predicta distribucione pauperum facienda modo sic ordinatur. Videlicet quod abbas qui pro tempore fuerit de granario suo liberari faciet sacriste annuatim ij. quarterios frumenti, celerarius conuentus j. quarterium frumenti, subcel[er]arius j. quarterium frumenti, et sacrista de suo officio inveniet iiii. quarterios frumenti. Summa viij. quarterii frumenti. Et notandum quod distribucio fiet per manus sacriste et suos ministros. Item notandum quod subcelerarius / f. 126 b ea die qua fit memoria fundatorum ministrabit conuentui de uno bono ferculo et amplo et de una pitancia vini, videlicet cuilibet monacho j. quarterium. Preterea notandum quod precentor ad cuius ordinacionem spectat, quo die dicta memoria fieri debeat propter *Dirige* et missam sollepnem ad que tam abbas quam ceteri obedienciarii tenentur esse habet predictus precentor premunire sacristam et subcelerarium per quatuor vel quinque dies ante ut distribucio pauperum et pitancia predicta eodem die conueniant absque defectu."

be present and was to provide the convent with a pittance on that day. This chapter of the Rule was read only once a year, unless a new cellarer was appointed and then it was read again[1]. *A* relates that formerly the precentor, the readers of the passion and the monks who blessed the paschal candle took a week's holiday on one of the abbey's manors[2] immediately before Palm Sunday to refresh them for their labours[3]. This custom was changed by abbot Adam of Boothby, for it was found that the monks on holiday were often unwilling to return, and, as the author puts it, it was more fitting that they should spend such a solemn season devoutly at home than indulging themselves as was inevitable on a holiday. Instead they were to take a week's holiday in pairs in the weeks after Easter, accompanying the prior when he visited the manors. This enabled the junior monks, who by custom had to be with the prior, to take a holiday too. If the prior could not stay on the manors, the precentor was to take the readers of the passion for a week's holiday, to whichever manor he thought best. Both before and after the

---

1. *A*, ff. 127 b : "Item notandum quod in ista ebdomada nisi in ebdomada precedenti lectum fuerit, legetur in capitulum scilicet qualis debet esse celerarius. Et in illa die qua legitur celerarius conuentus in capitula esse debet. Hoc notato, quod precentor pre- / f. 128 dictum celerarium debet premunire per ij. vel tres dies ante. Nam predictus celerarius eodem die quo legitur dictum capitulum ministrabit conuentui de uno bono intermisso et amplo, nichil tamen subtrahendo de communi seruicio. Et predictum capitulum nullo alio tempore anni legi debet nisi alter celerarius de nouo ordinetur et tunc predictum capitulum legi debet." Cfr the ordinance in *b*, f. 286 b : "Memorandum quod anno domini M°.CCC°. tricesimo quinto et anno domini Ade abbatis XV.° recitata fuit quedam consuetudo de celerario monasterii et per eundem dominum Adam abbatem cum consilio conuentus modo infrascripto approbata, videlicet quod capitulum in regula sub rubrica qualis esse debeat celerarius monasterii semel in anno scilicet in xl^a^. legatur in domo capitulari in dicti celerarii presencia ut eius lecturus intersit per precentorem specialiter premunitus. Qui quidem celerarius die quo legi debet fratres suos non solum in refectorio verum eciam in infirmitorio et hostillaria et alibi reficientes de bono intermisso et extendente non differat procurare, [nec propter hoc minus plene de consuetis conuentui ministrare" in another fourteenth-century hand].

2. The text gives as examples the manors of Belsize, Alwalton and Fletton, *a*, f. 136 b.

3. *A*, f. 136 b. Cfr the ordinance in *b*, f. 285 b : "Statutum est per dominum Ricardum de London abbatem assensuque tocius conuentus quod quociens aliquis frater moram apud Oxneye vel alibi causa solacii traxerit per ebdomados vel amplius, officium sacerdotale vel adiutorium misse beate virginis seu cantarie vel aliud officium quodcunque fuerit, cum reuersus fuerit, recipiat et perficiat, quia iustum est quod sicut aliquis preceteris solacium habet, libencius onera debita portet." For monks staying with the abbot on the manor of Eye see the ordinance of 1292 in *b*, f. 285 b, and for monks staying with the sacrist at Suthorpe see *a*, ff. 164, 166.

ordinance it was customary for the precentor to invite all the obedientiaries to visit the monks on holiday [1].

The precentor at Peterborough, as in other houses, was responsible for drawing up the weekly list *(tabula)* of those who were to perform the various parts of the Mass and Office. Two passages in *a* show that the customs in this respect had been modified because, the author asserts, the Black Death had reduced the number of monk by half, from sixty-four to thirty-two [2].

Like most precentors [3] the Peterborough one was in charge of the monastic library. *A*, folios 11-12b *passim*, gives a full description of his distribution of books to the monks on the first Sunday in Lent. On the Monday following he rendered account of half the books and on Tuesday of the other half ; Morning Mass was held for the authors, scribes and acquirers of each half respectively on Monday and Tuesday. The description [4] is more detailed than those in the other surviving medieval

---

1. *A*, ff. 136 b-137.

2. *Ibid.*, f. 147 : headed in margin "De antiqua consuetudine quo ad ordinacionem tabule in hac feria vj.ª [*i. e.* Good Friday]" ; text "Antiquitus solebant ad antiphonas post ebdomadarium hac nocte poni fratres proximiores illis qui in nocte precedenti in tabula fuerunt denotati. Similiter ad lecciones secundi nocturni et tercii, excepto quod ad vj.tam leccionem ponetur sacerdos ebdomadarius. Ad vij.am ebdomadarius evangelii. Ad ix.am leccionem precentor. Ad tres primas lecciones de lamentacionibus Ieremie que cantando legi debent ponebantur tres fratres ex parte cantoris ebdomadarii tantum in hac nocte scilicet duo iuuenes bene cantantes ad duas primas lecciones et ad iij.am leccionem unus obedienciarius secundum disposicionem [compositoris vel succentoris in later hand on erasure]. Ad responsoria eciam ponebantur fratres proximiores illis qui ultima nocte precedenti in tabula fuerunt denotati. Sed quia [headed in margin, De numero congregacionis ante magnam mortalitatem sexaginta et quatuor] numerus congregacionis minor nunc est quam antiquitus quia numerus [monachorum ante mortalitatem fuit on erasure probably by the scribe of the text] lxª iiij.or de quibus infra dimidium annum et modicum plus migrauerunt ab hoc seculo xxx.ªij.º monachi de sapiencioribus tocius congregacionis, ideo predictus ordo de tabula scribenda in omnibus non potest obseruare, sed secundum augmentacionem vel minoracionem congregacionis oportet ordinari" (noticed *Victoria County History, Northamptonshire*, vol. 2, p. 26, as evidence of the decrease in the number of monks at Peterborough owing to the Black Death. *A*, f. 109 . "Et sciendum quod in hac dominica [*i. e.* Septuagesima Sunday] et omni dominica usque ad Pascham antiphone de laudibus in tabula scribentur et in capitulo recitabuntur. Videlicet post ebdomadarium duo ex parte abbatis et duo ex parte prioris. Hoc notato quod quando numerus congregacionis fuit sexaginta et quatuor tunc scriptor tabule istius dominice computabat xix.cim ex una parte et totidem ex altera parte pro ista dominica et octo sequentibus..." The author proceeds to explain the customs before the diminution in the number of monks in the abbey.

3. P. Thomas, *loc. cit.*, p. 425-6 ; *The Monastic Constitutions of Lanfranc*, ed. M. D. Knowles with an English translation (1951), p. 82 and note 3.

4. Printed in the Appendix below, p. 634-638.

customaries of religious houses in England[1]. Moreover it has an additional interest. It mentions that when the precentor handed out the books he read from a list as follows : "Dominus abbas, Flores Euuangeliorum, fratris N. de T., frater Gilbertus de Stanford, Meditaciones Bernardi, fratris R. de S." This passage suggests, but does not prove, that the Gilbert de Stanford, hitherto unidentified[2], who composed a work on the Canticles in the late twelfth-century was a monk of Peterborough.

If the Gilbert de Stanford mentioned in the customary was the same as the author of the treatise on the Canticles, this would give significance to the statement in the customary that Gilbert was to read the Meditations of St. Bernard : Stanford's treatise belongs to a family of works originating with St. Bernard's work on the Canticles[3]. The author of the customary wrote about two centuries later than the author of the treatise, but possibly the former's mention of Gilbert derived from an earlier Peterborough customary, or was due to his recollection of Gilbert's fame as a scholar of the monastery.

Though one would expect the author of the treatise on the Canticles to be a Cistercian, it is not impossible that he was a Benedictine. Of the five known manuscripts of the treatise, one is from a Benedictine abbey[4]. St. Bernard's works were widely read in Benedictine houses. At least one copy of his exposition on the Canticles and at least eighteen copies of his Meditations were in the Peterborough library, besides many of his other works[5]. It is quite probable that Gilbert de Stanford the author of the treatise came from the vicinity of Peterborough for, though

---

1. For the Lenten distribution of books see F. Wormald, *The Monastic Library*, in *The English Library before 1700*, ed. F. Wormald and C. E. Wright (1958), p. 21-22 and notes, who does not mention the account in the Peterborough customary.

2. See J. Leclercq, *loc. cit.*, p. 209-212 ; J. Leclercq, *Écrits Monastiques sur la Bible aux XIe-XIIIe Siècles*, in *Medieval Studies*, XV (1953), p. 98, note 1, makes some suggestions as to Gilbert de Stanford's identity.

3. J. Leclercq, *Le commentaire de Gilbert de Stanford sur le Cantique des Cantiques*, *loc. cit.*, p. 207-8.

4. It is from St. Denis, Paris (Bibl. Nat. MS. 2504). For the MSS. of the treatise see J. Leclercq, *loc. cit.*, p. 210.

5. These appear in the late fourteenth-century catalogue of Peterborough abbey library, printed by M. R. James in *Supplement to the Bibliographical Society's Transactions*, no. 5 (1926), p. 30-81. It has not proved possible to trace Gilbert de Stanford's work on the *Canticum Canticorum*, but this does not prove that there was no copy in the Peterborough library as the catalogue apparently omits many works and volumes ; James, *loc. cit.*, p. 10-12.

there are eighteen Stanfords and eighteen Stamfords (usually spelt Stanford in the Middle Ages) in England, the most important was Stanford about ten miles from Peterborough.

However on the present evidence there can be no certainty about the identification of the author of the treatise on the Canticles with the Gilbert de Stanford mentioned in the customary, especially as the name is not an unusual one.

Department of Manuscripts.
British Museum, London. A. GRANSDEN.

APPENDIX

EXTRACTS FROM THE PETERBOROUGH CUSTOMARY (LAMBETH MS. 198 *a*) RELATING TO THE LENTEN DISTRIBUTION OF BOOKS[1]

f. 117b Dominica prima Quadragesime...

f. 118 De officio horuspicis. Et notandum quod in ista dominica, ante pulsacionem ad capitulum, horuspex[2] per seruientes suos ecclesie duo tapeta larga in capitulo ponet, pro libris eodem die ostendendis, qui dicuntur libri de capitulo. Et hec est forma peracta in capitulo que ad ordinem pertinent, interroget precentor presidentem[3], si velit audire / f. 118b libros de capitulo. Quo respondente, placet, habeat precentor nomina fratrum ex parte abbatis existentium

De libris capituli ostendendis.

1. In the transcription the spelling of the manuscript has been retained but the punctuation and use of capitals are in accordance with modern practice. Letters inadvertently omitted by the scribe have been supplied in square brackets. Liturgical formulae and the quotation from the Rule of St. Benedict have been put in italics by the editor. Passages omitted by the editor, because they do not relate to the Lenten distribution of books, are indicated by three dots (...). Corrections to the text in the hand of the scribe are incorporated and not noted. In the manuscript the marginal headings are in red.

2. Horuspex : he was apparenthy an assistant of the subcellarer ; this is indicated by a passage in *a*, f. 137, concerning the "subsacrista et socius eius", entitled in the margin by the scribe of the text "Nota de subsacrista et horuspice". The next paragraph mentions the horuspex's servants : "Et notandum quod nec subsacrista nec horuspex in hac die [*i. e.* Tuesday after Palm Sunday] ad *Dirige* erunt nec ad potum in refectorio, horuspex tamen habebunt obbam suam / f. 137 b pro se et seruientibus." He helped decorate altars (*e. g.* see *a*, f. 172 b), arrange candles (*e.g. a*, f. 176), rang a small bell in choir (see above p. 626, note 5), etc. (see also below p. 637). At Westminster and St. Augustine's Canterbury the sacrist was sometimes called horoscopus ("secretarius horoscopus Grece dicitur") ; *Customary of the Benedictine Monasteries of St. Augustine, Canterbury, and St. Peter, Westminster*, ed. E. MAUNDE THOMPSON (Henry Bradshaw Society, XXIII, XXVIII, 1902, 1904), I, p. 116, II, p. 62.

3. Abbatem qui presens esse debet si commode poterit ibi interlined in another medieval hand.

De modo scribendi nomina fratrum atque legendi.

per se separatim in cedula descripta, abbate prenominato, et nomina existencium ex parte prioris separatim per se, priore prenotato. Deinde incipiat legere scilicet Dominus abbas, Flores Euuangeliorum, fratris N. de T., frater Gilbertus de Stanford, Meditaciones Bernardi, fratris R. de S.[1], et sic descend[end]o per singula nomina ex parte abbatis existencium. Deinde ad partem prioris modo quo supra notatur. Et singuli fratrum dum nomina eorum leguntur surgere debent,

Quod libros super tapeta ponere et non iactare debent.

et libros super tapeta ponere, hoc notato quod nullus librum extra manum suam iactare debet, ne forte librum frangat, vel ne in iactando casu fortuito alium ledat. Si seniorum aliquis propter debilitatem surgere oportune vel commode non potuerit, librum suum iuniori alicui iuxta gradum sedenti tradat ut super tapeta ponat. Et sciendum quod qui in reddendo seruicium sunt, in dicta cedula scribi non debent, nec libros de studio penes se habere usque dum seruicium red-

De absolucione petenda a precentore.

diderint. Perlectis nominibus, roget precentor presidentem, quatinus animas compositorum predictorum librorum vel scriptorum vel adquirencium absoluat[2]. Quo absoluente, iniungat fratribus quod inter missam dicant

---

1. Apparently this list gives both the monk who was to have the book in the coming year and he who had it in the previous one : thus Gilbert was to have the Meditations of St. Bernard which brother R. de S. had previously had. Cfr *The Monastic Constitutions of Lanfranc*, ed. M. D. Knowles, p. 19, for the customs concerning the distribution of books in Chapter on the first Sunday in Lent : "Facto igitur ex ea sermone predictus librorum custos legat breue, qualiter preterito anno fratres habuerunt libros. Cum vero audierit unusquisque nomen suum pronunciari, reddat librum, qui ad legendum sibi alio anno fuerat commendatus. Et qui cognouerit se non perlegisse librum quem recepit, prostratus culpam dicat et indulgentiam petat. Interum predictus librorum custos unicuique fratri alium librum tribuat ad legendum ; distributis per ordinem libris, prefatus librorum custos in eodem capitulo inbreuiet nomina librorum et eos recipientium", and see *ibid.*, p. 151, Appendix A. Cfr also *The Ordinale and Customary of the Benedictine Nuns of Barking Abbey*, ed. J. B. L. Tolhurst (Henry Bradshaw Society, lxv, lxvi, 1927, 1928), i, p. 67-68 ; "surgat libraria et sedens in medio capituli, legat in tabulis et nominatim indicet quem librum queque anno habuerit transacto, lectrix vero tam morose legere debet ; ut inter unamquaque nominatim tam diu sileat, quousque nominata librum reddiderit. Cumque autem unaqueque proprium nomen audierit, surgens confestim deferat librum super tapetum quod ibi est extensum, et si ipsum totum perlegerit, inclinet tantum ad crucem et redeat" : and *The Observances in use at the Augustinian Priory of Barnwell, Cambridgeshire*, ed. J. Willis Clark with an English translation (1897), p. 62 ; "Armarius ... debet eciam quolibet anno, in inicio quadragesime, in capitulo coram conuentu eos [*i. e.* libros] ostendere, et tunc eorum anime qui eos ecclesie contulerunt vel fratrum qui scripserunt et in eis laborauerunt debent absolui, et in conuentu seruicium pro eis fieri. Fratribus eciam debet libros quos sibi viderint oportunos tradere, et nomina librorum et recipiencium in rotulo suo annotare ; de quibus, cum fuerint requisiti, debent respondere."

2. See below p. 636, n. 6 and the quotation from the Barnwell customary in the preceding note for the service said for the scribes etc. of the books.

De obedienciariis qui libros non perlegerunt.

priuatim psalmum *De profundis*[1]. Oraciones erunt *Deus cui proprium*[2] et oratio *Fidelium*[3]. Quo facto, surgant obedienciarii, qui in capitulo presentes sunt, et libros suos non perlegerunt, et ad gradum veniam petant, recognoscentes eorum culpam, quod libros non perlegerunt[4]. Presidens vero illis penitenciam iniungat prout sibi placuerit, ut in pauperibus pascendis et huiusmodi opera caritatis faciendis. Qui autem de obedienciariis libros non perlegerint et in presenti capitulo non fuerint, in crastino de utrisque satisfacere tenentur. Set in consuetudinariis talis habetur litera, qui autem librum suum non perlegerint, ad iussum presidentis veniam accipiant, et secundum visum ipsius penam sustineat. Et ibi non specificatur de obedienciariis magis quam de aliis, sed propter usum modernum de obedienciariis et non de aliis supra notatur quod illi ad gradum pro libris suis ab ipsis non perlectis veniam capere debent et ratio est secundum quod dixerunt seniores, quod cicius supponendum / est quod obedienciarii libros suos non perlegerunt propter occupacionem extrinsecam, quam de claustralibus, qui nullam habent occupacionem, tamen si claustralis librum non perlegerit, tenetur secrete confiteri negligenciam propter verba que in regula notantur, scilicet capitulo de opere manuum cotidiano, ubi sic dicit : *In quibus diebus Quadragesime, accipiant omnes singulos codices de bibliotheca quos per ordinem ex integro legant* etc.[5] Presidente capitulum terminante singuli fratres libros suos reaccipiant et sic in ecclesiam more solito vadant. Officium misse matutinalis sicut et maior preter tractum nisi festum xij. lectionum simplicium impedierit. Ad istam missam post sanctus percuciet presidens ad *De profundis* pro compositoribus librorum in capitulo leccorum et singuli super misericordia sedendo dicant cum orationibus *Deus cui proprium* et *Fidelium*[6]...

Quomodo scripti sunt in consuetudinariis de non legentibus libros.

De usu moderno et quare.

f. 119

De claustralibus qui non perlegerunt libros.

De psalmo *De Profundis* ad istam missam matutinalem.

1. Ps. 129. See *Missale ad usum Ecclesie Westmonasteriensis*, ed. J. Wickham Legg (Henry Bradshaw Society, I, V, XII, 1891, 1893, 1897), III, 1311, the office "Pro Defunctis".

2. For a prayer beginning thus see *ibid.* 1312, "Pro Defunctis".

3. For a prayer beginning thus see *ibid.* 1313, "Pro Defunctis".

4. See the quotation from Lanfranc's constitutions quoted above p. 635, note 1, and the *Ordinal and Customary of Barking*, I, 68 : "Omnes qui libros suos non perlegerint prostrate coram abbatissa veniam petant, dicentes *Mea culpa*, tunc iusse surgere et accepta penetencia ab ea, redeant in stacionem suam."

5. *Regula Sancti Benedicti*, ed. Dom C. Butler (1912), c. XLVIII, 35-39.

6. Cfr the customary of St. Augustine's Canterbury, ed. E. M. Thompson, I, p. 39 : "In Quadragesima die videlicet qua fratres secundum regulam de bibliotheca id est librario sunt in capitulo codices accepturi, missa de sancto Spiritu et eciam pro defunctis pro omnibus benefactoribus librarii nostri et ecclesie viventibus et defunctis in cotidiana tabula dupplicetur."

f. 119b Ebdomade prime Quadragesime...

Missa matutinalis pro compositoribus librorum prime diei.

Missa matutinalis in ista feria ij^{a}. erit requiem pro compositoribus vel adquisitoribus et scriptoribus librorum prime diei, nisi festiuitas capparum, albarum vel xij. lectionum impedierit. Et vocantur libri prime diei, quia precentor solebat reddere compotum in capitulo de omnibus libris suis in conspectu conuentus, scilicet
f. 120 in hac feria / ij^{a}. de medietate librorum, et in feria iij^{a}. proxima sequente eiusdem ebdomade de altera medietate, secundum quod diuiduntur in suo registro, unde libri de quibus reddit compotum in feria ij^{a}. vocantur libri prime diei, et libri qui redduntur in feria iij^{a}. vocantur libri secunde diei. Et sciendum quod ista missa matutinalis in ista feria ij^{a}. pro predictis compositoribus librorum erit sollempnis cum cappis in choro,

De officio precentoris.

oracio *Deus cui proprium*, epistola *Nolumus vos*[1], euuangelia *Ego sum panis*[2]. Preterea notandum quod pro ista missa et aliis huiusmodi missis sollempnibus de requiem in choro cantandis, de quibus non fit mencio in capitulo, sicut fit de deposicionibus abbatum et aliarum commemoracionum, precentor post primam debet horuspicem premunire quod disponat vestimenta pro tali missa sollempni celebranda ne cum tempus misse matutinalis aduenerit, defectus inueniatur. Simi-

De sacerdote premuniendo.

liter precentor habet premunire sacerdotem qui talem missam celebrabit, ad inchoacionem misse pro quo, qua, vel quibus, illa missa cantabitur, ut sacerdos in suo memento nomina illorum habeat commendata. Si vero in ista feria ij^{a}. precentor libros prime diei in capitulo reddere debeat, ipse cum succentore, dum conventus in choro ad primam fuerit, per ministros vel seruientes ecclesie, vel alios, libros a locutorio in capitulum

Quid portitores librorum de scrinio et reportantes percipient pro labore.

deferri facient, suppositis prius tapetis, et post capitulum dictos libros ad scrinium[3] reportari. Et notandum quod portitores librorum de scriniis ad locutorium vel ad capitulum vel ad utrumque habebunt de subceleraria j. panem album monachalem et j. lagenam bone seruisie et ij. fercula de coquina conuentus sicut deseruitur uni monacho in refectorio siue per diem carnium siue per diem piscum. Postquam autem precentor compotum de omnibus libris tam prime diei quam secunde reddiderit, reportantes libros ad sua loca habebunt ex parte abbatis ij. panes albos et ij.

1. *I Thess.* IV, 12. See *Missale ... Westmonasteriensis*, II, 1165, "Missa pro Fidelibus Defunctis".

2. *Ioh.* VI, 51. See *ibid.*, II, 1168, "Missa pro Fidelibus Defunctis".

3. Scrinium : here presumably means a chest. It usually means a shrine or reliquary.

f. 120b lagenas seruisie de[1] et ij. fercula de coquina ibidem siue per diem / carnium siue per diem piscum...

f. 121b Missa matutinalis pro compositoribus librorum secunde diei.

Missa matutinalis ista feria iij[a]. erit sollempnis requiem pro compositoribus et adquisitoribus librorum secunde diei, inter quos libros abbas Benedictus[2] habet quam plures libros optimos, ut patet in registro precentoris, et ideo ad tumbam eius ad istam missam ardebunt duo cerei...

Quid fit de predictis commemorationibus si non possit fieri in ista ebdomada.

Si autem predicte commemorationes in ista ebdomada omnes fieri non possunt, propter alia festa incidencia, vel pro fratre nuper defuncto pro quo oporteat missa matutinalis esse, aut in ebdomada precedenti, aut in ebdomada subsequenti, recuperentur, hoc tamen prouiso, quod duo prime misse pro compositoribus librorum non differantur nisi ex causa maiori.

1. A word illegible by erasure follows de.

2. Benedict abbot of Peterborough 1177-1194. The list of the books, which Benedict bequeathed to the abbey is printed in full by SPARKE, *op. cit.*, p. 98-99, and by JAMES, *loc. cit.*, p. 20-21.

NOTICES

TEXTKRITISCHES VI

Zu Cassiodors Psalmenkommentar, der 1958 im 97. und 98. Bande des Corpus Christianorum herausgegeben wurde, bringe ich einige Vorschläge zur Verbesserung des Textes. Die Ausgabe enthält leider nicht ganz wenige Druckfehler und man sieht sich oft genötigt, Garet-Migne zu vergleichen ; ich behandle nur solche Stellen, die in beiden Ausgaben gleich lauten. Ich zitiere nach Seiten und Zeilen.

1. — 56, 45 *significans perfectae orationis hunc esse modum, ut licet nobis postulata desideria concedantur, probabili semper ambitione audiri. Nos tamen iugiter postulemus.* Der Punkt vor *Nos* schneidet dem *ut* sein Verbum ab und must getilgt werden : *ut... audiri nos tamen iugiter postulemus.* — **2.** — 91, 80 *paganos designat et blasphemos, ne dicerent sacrilegi, ideo docti laudant Deum, quia librorum meditationibus imbuuntur. Professus est et infantes praedicare.* Man interpungiere so : ... *blasphemos. Ne dicerent sacrilegi: « ideo... imbuuntur », professus est.* — **3.** — 105, 393 *Deus bone, quantus horror est timere quae non valemus effugere sed dona hic illa odisse, quae tuo praecepto iubemur evitare.* Ich schreibe : ... *effugere! Sed dona* (Imperativ). — **4.** — 105, 407 *qui... in magnam se superbiam dominationis evexerit, quod proprie de Antichristo datur intellegi, ... sicut apostolus dicit: ita ut in templo dei sedeat... Sed ista illi proficiunt ad ruinam.* Nach dem langen Zwischensatz folgt mit *sed* leicht anakoluthisch eingeleitet der Hauptsatz zu *qui se evexerit.* — **5.** — 149, 274 *si vero in bonam partem hoc positum lector* (*lectos* ist Druckfehler) *accipias, ut est illud: Quam magna multitudo dulcedinis tuae, Domine! Enumerantur beneficia.* Mit *enumerantur* beginnt der Hauptsatz zu *si accipias.* — **6.** — 402, 19 *o beata sponsa, quae tantae maiestati probaris esse coniuncta... inviolabili coniunctione caritatis! Quando illi copulata esse cognosceris, qui te tuo splendidissimo lumine radiavit?* Wenn *quando* als Fragewort aufgefaßt wird, so muß *cognosceris* Futurum sein ; aber die Kirche ist ja bereits die Braut Christi ; daher ist *quando* kausale Konjunktion und es ist zu lesen : *caritatis, quando... radiavit!* — **7.** — 532, 121 *vides ergo, quia « significationem dedit timentibus se ». Haec ideo fieri ut futuri iudicii poena possit evadi.* Der Acc. c. inf. *haec fieri* kann nur von *vides* abhängen, der Punkt vor *haec* muß also fallen ; *quia* ist kausal.

8. — 64, 54 *discutiendum est quare mutatis verbis sensus nostros immisceat.* Statt *nostros* lese ich *novos:* Cassiodor will erklären, warum es vorher hieß : *intellege clamorem meum*, jetzt dagegen : *intende voci orationis meae.* — **9.** — 293, 23. Der 33. Psalm ist der zweite *alphabetorum.* Es muß heißen *alphabetodum.* Cassiodor nennt wiederholt einen alphabetischen Psalm *alphabetodes.* Derselbe Fehler steht auch 324, 18 *istorum alphabetorum iam tertius psalmus est.* — **10.** — 529, 421 *nam cum multa dixisset nec tamen fuissent omnia comprehensa, ad postremum uno verbo complexus est: quid est « Deus meus ».* Das eine zusammenfassende Wort ist *Deus*, also *uno verbo complexus est, quod est « Deus meus ».* — **11.** — II 910, 561 *iuventutem, in qua lubrica plerumque voluntas appetitur.* Die Stelle ist ein Beispiel für die häufige Verwechslung von *voluntas* und

voluptas ; letzteres ist hier richtig. — **12.** — 1036, 333 *luxerunt nobis quasi granati mali minuta pulcherrima, quae historiae corio revelata dulcissima mella sudaverunt.* Der Inhalt des Psalmes wird mit den Kernen des Granatapfels verglichen ; zu dem allegorischen Inhalt gelangt man erst, wenn man die historische Schale entfernt : *revelato.* — **13.** — 1069, 434 *humilitas omnium pax probatur esse virtutum.* Statt *pax* möchte ich *radix* vorschlagen. — **14.** — 1070, 495 *pavimentum est soli alicuius in lenitatem maximam constructa soliditas.* Zur *soliditas* steht die *lenitas* in Widerspruch ; der Boden soll vielmehr glatt sein : *levitatem.* — **15.** — 1229, 301 *ipsius (dei) munere geritur, ut universa continere atque existere comprobentur.* Es muß wohl *contineri* heißen. — **16.** — 1236, 222 ist mit *sacratissimo numero Trinitatis* nicht die hl. Dreifaltigkeit, sondern die Zahl drei gemeint : *trinitatis.* Auch 970, 544 ist mit *talis Dominus* nicht Gott gemeint, also *dominus* zu schreiben.

17. — 80, 45 *quamvis propheta⟨e⟩ Abessalom filii sui causa videatur esse proposita, de universis tamen inimicis se supplicat debere liberari.* — **18.** — 105, 385 *superbit impius, cum se* (Germ., om. Garet) *effectum malignae voluntatis impleverit.* Behält man das *se* des guten cod. Germanensis bei, so muß man *effectu* schreiben ; Garet tilgte *se* und behielt *effectum* bei. — **19.** — 295, 74 *utilitas ista carnalis singulariter perfrui desiderat, quod delectatione avida concupiscit; spiritalis autem gratia non vult sola facere, quod multis proficit ad salutem.* Statt *utilitas* schreibe ich *vilitas*, womit ein Werturteil über das egoistische Streben abgegeben wird. — **20.** — 343, 40 *consolatio medicinae salutaris, qua*[*m*] *inter multiplices calamitates spem suam dicit se in Domino posuisse.* — **21.** — 496, 373 *exaggeratione*[*m*] *nimia*[*m*] *supra oleum perfidorum sermones dicit esse mollitos, ne* (*en* ist Druckfehler) *tanto sceleri par potuisset aliquid inveniri.* — **22.** — 506, 295 *sicut hominis sana viscera reddunt faciem pulchriorem, ita ori*[*s*] *sanctae ecclesiae decus aspergitur, quod in beatorum meritis invenitur.* — **23.** — 626, 133 *videamus, ⟨cur⟩ cum sit caelesti thesauro ditissima, ubique se egenam dicit.* — **24.** — II 769, 99 *in his altaribus quasi in domum gratissimam gratulatur fidelis anima fritinnit.* Der Acc. statt des Abl. bei *in* ist zwar bei Cassiodor sehr selten, aber doch belegt ; *fritinnire* heißt etwa zwitschern ; *gratulatur* ist als ursprüngliche Randglosse zu *fritinnit* in den Text eingedrungen und zu tilgen. — **25.** — 940, 692 *qui ⟨cum⟩ ad superna conscendunt, misericordiam impetrare probantur domini Christi.* — **26.** — 988, 97 *quo⟨d⟩ tempore resurrectionis evenisse non dubium est.* — **27.** — 989, 131 *gentes ipsius vocatione compuncta⟨e⟩.*

Die Lesung des cod. Germanensis halte ich in folgenden Fällen für richtig, wo sie vom Herausgeber verworfen wird. — **28.** — 90, 65 *cum a Iudaeis prohiberentur infantes, ne laudes Domini personarent, putantes aliquid pueriliter fieri, quod a tali aetate videbatur assumi.* Statt *putantes* schreibt der Herausgeber mit Garet *putantibus.* Aber der Nominativ ist richtig ; Cassiodor selbst schreibt c. Ap. 1, 114 *Salomonem misisse dicunt ad Iromum quaedam aenigmata et poposcisse ab eo solutionem, adiciens, ut* eqs. ; und in psalm. 105, 9 l. 212 *educti sunt... per loca deserta..., ostendens* eqs. — **29.** — 261, 28 *firmissime de tua maiestate confidunt* hat der cod. Germanensis, aber der Herausgeber übernimmt *configunt* aus Garet ! — **30.** — 332, 324 *via angusta virtutum* hat Garet, *congusta* bietet der Germanensis, was leicht in *co⟨a⟩ngusta* zu verbessern ist, was Cassiodor auch sonst kennt. — **31.** — 352, 412 *quibus enim viribus hostis ille tam immanissimus vinceretur, nisi ille intenderet, quo respiciente poterat non perire?* Der Teufel kann nur von Gott besiegt werden, ist der Sinn dieser irrealen

Periode, in der das *poterat* den irrealen Konjunktiv vertritt. Aber was da steht, würde ja bedeuten, daß der Teufel nicht umkäme : *non perire*. Dieses *perire* aber ist nur eine schlechte Konjektur der Hss. der schlechteren Klasse für *parere* des Germanensis ; *non parere* heißt wie *non apparere*, das auch öfter verkannt wird, soviel wie *disparere*, verschwinden. — **32.** — II 1179, 130 « *filiis* » *similavit olivas*, er verglich die Söhne mit Oliven. *Adsimilavit* des Germanensis ist sicher das Ursprüngliche. — **33.** — 1054, 240 *fili (?) non parcitur, ut erudiri posse videatur; sed hic bene castigatus edicit* hat der Germanensis, *filio* und *castigatus edicit* schreibt Garet, Migne *haec*, der Herausgeber *hic bene castigatus se dicit*. Richtig kann nur sein *castigatu⟨m⟩ se dicit*. Auch wäre es besser gewesen, Garets *filio* aufzunehmen als *fidelis* zu schreiben ; der Akkusativ bei *parcere* ist nur altlateinisch. — **34.** — Dagegen vermag ich nicht zu sehen, was den Herausgeber veranlaßte, an der Lesung des Germanensis festzuhalten 1099, 1680 *si cibos temperanter accipiat, si somnus convenienter capiat*, wo Garet *somnum* einsetzt ; *somnus* wäre nur als Acc. plur. möglich, aber solche Formen nimmt der Herausgeber sonst nie auf. — **35.** — 532, 99 *non enim iubet vacare famulos suos nec de latitudine se otiosa tractare, sed ut duris laboribus exercitati ad palmam eius misericordiae mereantur adduci*, « Gott will nicht Müßiggang und Wohlleben, sondern daß der Christ durch Plagen und Martyrium zur Siegespalme gelange, die ihm Gott barmherzig verleiht. » Nun kommt *se tractare* bei Cassiodor häufig vor in der Bedeutung « sich benehmen », mit einem Ablativ wie etwa *probabili conversatione* « ein löbliches Leben führen », aber nie mit *de* ; auch *latitudine* will keinen rechten Sinn ergeben. Ich schlage vor *de la⟨e⟩titudine se otiosa iactare*. — **36.** — 57, 101. 159 *rhamnus spinarum genus est permolestum, quod prius in herbam mollissimam pubescit; sed ubi adulta aetate cal⟨v⟩uerit, ramusculos producit acuminatos*, « die jungen Triebe sind weich behaart, später werden sie kahl und stachelig ».

Von den Druckfehlern verbessere ich hier nur einen, 527, 369 muß es statt *grandiosa* heißen *grandisona*.

Wien IX, Maria-Theresienstr. 13/15 V. BULHART.

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, DOCTEUR DE L'ASSOMPTION ?

Le sermon[1] pseudo-augustinien *Ad interrogata* (*P.L.* 40, 1141-1148) est important pour l'histoire de l'évolution du dogme de l'Assomption. On a souvent attribué cet écrit à un auteur de la renaissance carolingienne[2]. Mais

1. Tel est le titre donné à notre *De Assumptione* par plusieurs manuscrits anciens ; voir Henri BARRÉ, *La croyance à l'Assomption corporelle en Occident de 750 à 1150 environ*, dans *Bulletin de la société française d'études mariales* 7 (1949), p. 90-92. Mais on peut hésiter sur la nature du genre littéraire de cet écrit. Il pourrait être une lettre. En effet l'auteur déclare à la fin : *Si ergo vera sunt quae scripsi*.

2. C'est encore l'opinion de G. QUADRIO, *Il trattato De Assumptione B. M. Virginis dello pseudo-Augustino e il suo influsso nella teologia assunzionistica latina*, Rome 1951. L'auteur songe à Alcuin.

le P. Barré estime, avec raison croyons-nous, cette date trop précoce. Les théologiens du IXe siècle ne possèdent pas une doctrine de l'évolution dogmatique analogue à celle que contient notre *De Assumptione*. Aussi le P. Barré oriente-t-il ses recherches vers le début du XIIe siècle[1]. Un instant, il a songé à Pierre le Vénérable mais, finalement, il renonce à cette attribution[2].

Jusqu'à présent, personne, à notre connaissance, n'a avancé le nom de Guillaume de Saint-Thierry. On le comprend d'ailleurs, car la Vierge Marie ne tient pour ainsi dire pas de place dans l'œuvre abondante de cet auteur spirituel, ami de saint Bernard. Le P. Déchanet le remarque explicitement : « Notons en passant que la littérature mariale de notre auteur est aussi pauvre que celle de saint Bernard est riche et abondante. Quelques citations de saint Cyrille sur la Θεοτόκος dans le *De Sacramento*, XI (*loc. cit.*, 360 D[3]) et l'*Adversus Abaelardum*, VIII (*loc. cit.*, 277 A et 280 A), quelques allusions à la foi ferme et éclairée de la Vierge dans le *Speculum fidei* (*loc. cit.*, 381 C), c'est à peu près tout[4]... »

Pourquoi cette discrétion? La raison principale, nous croyons la découvrir dans l'un des principes de la spiritualité de Guillaume. En effet, à ses yeux, le vrai mystique ne doit pas s'arrêter à la contemplation de la sainte humanité du Christ. Il doit dépasser tout le créé pour ne s'unir qu'à la Trinité. Parlant du chrétien parvenu à l'état de perfection dans sa vie spirituelle, Guillaume écrit : « Et parfois celui qui est parvenu à ce point [de perfection] évoque devant les yeux de son esprit le Seigneur, son Sauveur, dans sa forme humaine, et comme s'adressant à un homme, revêt sa prière d'une affection humaine et comme charnelle... Et sans doute, il est pieux de s'approcher même ainsi de Dieu... Cependant, aujourd'hui encore Jésus dit à ses disciples : *Il vous est bon que je m'en aille*, — c'est-à-dire que je soustraie à vos regards le masque de mon humanité, — *car si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra pas à vous.* En effet, tant que celui qui prie considère dans celui qu'il prie quelque chose de corporel, il prie sans doute, mais non d'une façon tout à fait spirituelle. Car *Dieu est esprit*, et il est nécessaire que ceux qui l'adorent *l'adorent en esprit et en vérité*[5]. »

Cette doctrine du dépassement de tout le créé n'est guère favorable à une spiritualité mariale.

Nuançons cependant notre jugement. Guillaume tend à l'union mystique parfaite, mais souvent il avoue ne pouvoir y parvenir. Tel est, par exemple, le thème de la Xe Méditation dans laquelle l'abbé de Saint-Thierry contemple le Christ souffrant[6]. Il serait donc inexact d'affirmer que les récits évangéliques ne jouent aucun rôle dans sa vie intérieure.

D'autre part, d'après la *Vita antiqua*, la Vierge Marie eut, à trois reprises,

---

1 Cfr *art. cit.*, p. 89.

2. Cfr *art. cit.*, p. 99.

3. C'est-à-dire *P.L.* t. 180.

4. J. M. Déchanet, O. S. B., *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son œuvre*, Bruges-Paris 1942, p. 57, n. 1.

5. *Expositio altera in Canticum*, *P.L.* 180, 478 B-D. Cfr également *Oratio Domni Willelmi*, dans *La contemplation de Dieu* (Collection Sources chrétiennes, nº 61, p. 126). Notre traduction a été empruntée à l'auteur de cette édition : Dom Hourlier, p. 126, n. 2.

6. *Ad crucifixum conversio mea est*, *P.L.* 180, 235 A.

une influence décisive dans la vie de Guillaume[1]. Aux yeux donc de son biographe, Guillaume avait la réputation d'être un dévot de la Mère de Dieu.

Enfin, même si l'on n'est point orienté spontanément vers tel sujet (dans ce cas particulier, la théologie mariale), les circonstances se chargent souvent de nous imposer l'objet de notre étude. Or précisément, le *De Assumptione* est une réponse à une consultation : *Ad interrogata.*

Mais pourquoi nos recherches nous conduisent-elles à Guillaume de Saint-Thierry? Le pseudo-Augustin expose une doctrine de l'évolution du dogme qui nous paraît analogue à celle de l'ami de saint Bernard. Le P. Barré a résumé les principes du *De Assumptione* en ces termes :

> ... Voici en quelques mots, dont la simplicité égale la profondeur, tout l'effort théologique et le « développement homogène » du dogme splendidement légitimés : *Fecunda est enim veritatis auctoritas: et dum diligenter discutitur, de se gignere quod ipsa est cognoscitur. Saepe enim discussa veram convenientiam parit, quam manifestis sermonibus abscondit* (col. 1143)[2].
>
> La vérité s'engendre d'elle-même et demeure ce qu'elle est *(quod ipsa est)*. A force de l'examiner en tous sens, de la « secouer » en quelque sorte *(saepe discussa)*, elle finit par laisser apparaître ce qu'elle cache en son sein et par se livrer plus entièrement. Ce que dit l'Écriture est gros *(fecunda)* de ce qu'elle ne dit pas, mais c'est toujours la même vérité, la même réalité qui se dévoile. Ainsi, pour procéder sûrement *(vera indagatione[3])*, faut-il rechercher ce qui s'accorde avec la réalité *(ipsa convenientia rei)*, « ce qui cadre avec la vérité » déjà connue et s'harmonise avec elle *(quid consentiat veritati)*.
>
> La méthode, on ne voit, n'est pas rationnelle à la manière d'Abélard. Elle ne fait pas non plus appel aux « raisons nécessaires » d'un Anselme ou d'un Richard de Saint-Victor, encore moins à nos modernes « conclusions théologiques », mais à la cohérence interne du donné révélé, à l'*analogia fidei*. La raison n'a ici qu'un rôle précurseur *(dux et praevia)* et conduit seulement à un « pourquoi pas » qui suffit à libérer les intuitions du sens chrétien. La vérité reste ainsi identique à elle-même et garde son autorité propre : *Quid ergo de Mariae morte, quid de ejus assumptione dicendum est, unde divina Scriptura nihil commendat, nisi quaerendum ratione quid consentiat veritati; fiat ipsa veritas auctoritas, sine qua necesse est (ut) nec valeat auctoritas*[4].

Telle est donc la doctrine du pseudo-Augustin sur le progrès dogmatique. Or Guillaume de Saint-Thierry insiste non seulement sur la possibilité, mais sur le devoir qu'a le chrétien d'approfondir sa foi.

> *Etenim sicut non posse scire de Domino Deo creatore nostro, quod supra hominem est, non reputatur in peccatum; sic et qui cum posset scire aliqua, non studet, vel qui nondum potest, ut possit, dignam dare operam dissimulat, non solum apud Deum ignorantiae Dei reus judicatur, sed etiam in poenam meritis suis debitam ordinatur, ut hic qui scire vel agere cum potuit, noluit, cum voluerit, non possit*[5].

---

1. Cfr J. M. Déchanet, *op. cit.*, p. 23, 55, 57.
2. Citons encore ces mots du pseudo-Augustin : *Sunt etiam quaedam, quae quamvis ex toto omissa sint* [in Sacra Scriptura], *vera tamen creduntur, ad quod ipsa convenientia rei quemadmodum dux et praevia creditur* (col. 1144).
3. *Sed quia quaedam Scriptura sancta indagationum studiis* (alias : verum indagantibus) *quaerenda reliquit, non sunt superflua aestimanda, dum vera indagatione fuerint patefacta* (col. 1143).
4. H. Barré, *art. cit.*, p. 88.
5. *Aenigma fidei*, *P.L.* 180, 415-416.

A plusieurs reprises, nous retrouvons sous la plume de Guillaume le *fides quaerens intellectum* de saint Anselme. Parlant du chrétien tiède et négligent, l'abbé de Saint-Thierry déclare qu'il ne sait pas ce qu'est la foi, car ajoute-t-il, *quod si sciret, daret certe operam intelligere quod credit*[1]. Après avoir enseigné que notre premier devoir est d'adhérer sans hésitations à la Parole de Dieu, Guillaume ajoute que le second consiste *ad intelligenda quae credimus, cum omni observatione, et obedientia mandatorum Dei, credere debemus Spiritui Sancto totum spiritum nostrum*[2]...

Cette intelligence de la foi ne s'accomplit point par les seules forces humaines. Elle requiert, comme l'indique notre dernière citation, l'influence du Saint-Esprit qui nous fait aimer la vérité.

> *Sic enim creditus cum Deo spiritus, meretur Spiritum Sanctum; gratia, gratiam; fides, intellectum et effectum pietatis, et intellectum amoris, in captivitatem redigentem omnem intellectum, in obsequium Christi; ut secundum quod scriptum est: nisi crediderits, non intelligetis, qui credit amando intelligere mereatur quod credit*[3].

Ainsi la raison illuminée par la foi est vraiment au service de la Révélation. Guillaume commence son ouvrage sur l'eucharistie par ces mots :

> *Cum christianae fidei veritas hoc quasi speciali praeemineat jure, ut non ipsa per intellectum, sed per eam ejus quaerendus sit intellectus, omnem a se compescit superbum vel curiosum inquisitorem*[4]...

Mais quelles tâches précises la raison va-t-elle accomplir sous la maîtrise de la foi? Tout d'abord, elle écarte les interprétations tendancieuses de l'imagination : *Fides instruit rationem, ratio per fidem erudit, vel destruit et abjicit imaginationem.* Un peu plus haut, Guillaume a écrit : *venit fides et reprobat* [*imaginationem*]*; ratio per fidem dijudicat*[5]. (D'après le contexte, il s'agit de la théologie trinitaire ; la raison, par la foi écarte une interprétation imaginative de la vie divine.)

Cependant, la raison reçoit une mission plus importante encore. En face des hérésies, il est nécessaire d'employer des expressions nouvelles, étrangères à l'Écriture, pour formuler avec plus de précision la vérité niée par les novateurs. Le donné révélé reste inchangé, le progrès se réalise seulement du côté de l'intelligence de la foi. Faisant allusion aux termes de relation, de personne utilisés en théologie trinitaire, Guillaume écrit :

> *Nomina autem ipsa recentia quidem sunt apud homines in praedicatione fidei ; nomina, inquam, non res nominum*[6].

Ces termes nouveaux sont totalement au service de la Révélation ; il ne faut pas les utiliser sans leur faire subir les transpositions nécessaires :

> *In rebus enim humanis, humana ratio parat sibi fidem ; in divinis vero praecedit fides, deinde ipsa sui generis format sibi rationem. Sicut enim res est, sic de ea fidem captare, et locutionis formam, fidei coaptandam esse, rectissima ratio est*[7].

1. *Speculum fidei*, *P.L.* 180, 378 C.
2. *Ibid.*, 383 B.
3. *Ibid.*, 372-373.
4. *De sacramento altaris*, *P.L.* 180, 345.
5. *II Meditativa oratio*, *P.L.* 180, 210 C D.
6. *Aenigma fidei*, *P.L.* 180, 432 D.
7. *Ibid.*, 417 B.

Cet emploi de la raison pour mieux présenter la Révélation aux hommes est une marque de la condescendance divine au moment où la foi des chrétiens est éprouvée.

> *Instabat enim tempus cribandae Catholicae fidei, ut purgaretur; exercendae, ut probaretur. Et ideo ineffabilis illa natura summi boni paulo indulgentius in verba humana passa est seipsam demittere, in adjutorium humanae ad Deum pietatis; non tamen usque ad angustias humanae rationis*[1].

Cet usage de la raison théologique possède un but essentiellement pastoral. Engendrer la foi où elle est absente, la fortifier là où elle est présente.

> [Vir fidei] ... *satagitque discere, non solum quod creditur, sed etiam quibus contra inimicos fidei, fides ipsa muniatur: quo fiat fides ipsa ubi non est, confirmetur ubi est*[2].

Cette doctrine de Guillaume est traditionnelle. Mais voici maintenant un passage du *Speculum fidei* qui nous présente d'une manière nouvelle et originale le thème du *fides quaerens intellectum*. Guillaume fait remarquer qu'il ne suffit pas d'admettre les événements de la vie du Christ. Il faut en comprendre le sens.

> *Nam secundum prophetam qui dicit: Annuntiaverunt opera Dei, et facta ejus intellexerunt; non est magnum annuntiari opera Dei, si facta ejus non intelliguntur*[3].

Ces événements du salut sont appris de l'extérieur par le ministère des sens. Guillaume les appelle « temporels », « sensibles », « extérieurs ». Mais comment pourra-t-on en saisir le sens? En les « mariant » (Guillaume parle de *mutua connubia*) avec les vérités qu'il appelle « intelligibles », « éternelles », « innées à la raison ». Quelles sont ces vérités intelligibles? Les attributs divins dont parle saint Paul dans le 1er chapitre de l'épître aux Romains. Autrement dit, le sens des événements du salut (vérités dites « temporelles ») est compris lorsqu'on découvre dans les gestes du Christ la bonté, la sagesse, la puissance divines (vérités appelées « éternelles »).

Dans ce passage, Guillaume n'envisage pas la découverte de vérités nouvelles. Mais l'intelligence de la foi se réalise par la vue des *connexions* qui existent entre les faits de l'Évangile et les attributs divins. L'abbé de Saint-Thierry marque trois étapes[4]. D'abord « ne pas refuser la grâce de l'hospitalité à toutes ces

---

1. *Ibid.*, 409 D.
2. *Speculum fidei*, *P.L.* 180, 372 D.
3. *Ibid.*, 386 D.
4. *Primo ex obedientia Domini dicentis: qui crediderit, salvus erit, qui vero non crediderit, condemnabitur; rebus, sicut jam dictum est, extrinsecus venientibus, ex praecipientis obedientia, per simplicem assensum, quasi hospitalis gratia non negatur. Deinde vero per bonae voluntatis familiaritatem, quasi in jus civile, et socialis vitae consortium, in communione ejusdem panis atque ejusdem calicis suscipiuntur. Postmodum vero quasi per mutua connubia junguntur affectus; cum ex sensibilibus intellectis, intelligibilia, et ex intelligibilibus, commendantur sensibilia; cum quasi invicem conferunt sibi, de quibus abundant; temporalibus Deum commendantibus, et intelligibilem facientibus omnipotentem Dei bonitatem, bonitate vero et potentia Domini astruentibus temporalium fidem; quia bonus voluit, et potens potuit facere pro salute humana, quod vix credere sufficit natura humana* (*ibid.*, 387 A, B). — Notre traduction est empruntée au P. Déchanet dans son édition du *Speculum fidei*, Bruges 1946, *Bibliothèque de spiritualité médiévale*.

choses qui viennent du dehors, dont on a parlé ci-dessus [les événements du salut] ; mais à leur donner sa foi, simplement, en vertu de l'obéissance au précepte du Seigneur ». Puis vient la seconde étape : « Elle consiste à se lier d'amitié, par la bonne volonté, avec ces mêmes réalités, et comme dans le droit civil et la vie communautaire de la société, à les recevoir à la participation au même pain et au même calice. » Enfin quel est le dernier degré? « C'est une sorte de mariage au fond de l'âme[1], entre les vérités venues du dehors et les vérités immanentes (les attributs divins). Les vérités d'ordre sensible font valoir, une fois comprises, les vérités immanentes ; celles-ci donnent aux premières leur pleine signification. Les unes et les autres se font part de leur plénitude. Les vérités d'ordre temporel mettent Dieu en pleine lumière et font connaître la toute-puissance de sa bonté. Par ailleurs, la bonté de Dieu et la puissance du Seigneur témoignent de la véracité des vérités d'ordre temporel : en tant que bon, il a voulu ; en tant que puissant il a pu accomplir, pour le salut du genre humain, ce que la nature humaine parvient à peine à croire. »

Revenons maintenant au pseudo-Augustin. Lui aussi fait appel à la *connexion* des vérités révélées. En particulier, il contemple la puissance et la sagesse divine.

> *Divinitatis enim opera sunt quae dicimus ; et ideo possibilia quia sunt ab omnipotentia. Christus autem Dei Virtus et Dei Sapientia cujus sunt omnia quae Patris, omnia sunt quae sunt velle ; velle autem omnia quae sunt justa et digna*[2].

Ces attributs divines sont rapprochés des événements évangéliques concernant Marie : sa maternité divine, sa virginité (sous l'aspect d'incorruption), sa sainteté de vie. De ce « mariage » (mais ce terme ne se trouve pas dans le *De Assumptione*) la vérité de l'Assomption est ENGENDRÉE (rappelons-nous le texte important : *Fecunda est enim veritatis auctoritas : et dum diligenter discutitur, de se gignere quod ipsa est cognoscitur*).

Nul doute n'est possible. Nous nous trouvons bien dans le même climat de pensée que chez Guillaume de Saint-Thierry. Une seule différence. Dans le *Speculum fidei*, l'auteur ne répond pas à une question. Il rapproche les uns des autres divers éléments de la Révélation connus d'abord séparément. De ce mariage naît un approfondissement de la foi initiale.

Le pseudo-Augustin cherche la solution d'un problème : *Ad interrogata*. Le corps de Marie est-il déjà glorifié? Pas d'autre moyen d'investigation que celui qu'a choisi Guillaume : rapprocher également divers aspects du dépôt révélé. Mais alors de ce mariage naît un nouvel *objet* à croire : l'Assomption de la Vierge. La métaphore du *mariage* utilisée par Guillaume se complète chez le pseudo-Augustin par celle de la *génération*.

Continuons notre enquête. Nous remarquons tout d'abord que le pseudo-Augustin critique discrètement le pseudo-Jérôme. En effet lorsqu'il écrit : *Fiatque ipsa veritas auctoritas, sine qua necesse est nec valeat auctoritas*, il pense

---

1. Traduction du mot *affectus*. Il s'agit de l'attachement de l'esprit à ces deux sortes de vérités. M. M. DAVY a traduit plus littéralement : « Les affections s'unissent comme par un mariage réciproque » (*Deux traités sur la foi*, Paris 1959, p. 71).

2. *P.L.* 40, 1148.

très probablement à la fameuse lettre *Cogitis me*[1] qui manifeste de la réserve en face du mystère de l'Assomption.

Or, si Guillaume de Saint-Thierry éprouve beaucoup de respect pour les Pères, il se reconnaît cependant le droit d'abandonner leur doctrine si elle apparaît manifestement contraire aux sources de la Révélation.

Après avoir déclaré qu'en présence des obscurités des textes patristiques, le lecteur accuse la lenteur de son esprit[2], il ajoute pourtant que si la pensée de ces écrivains du passé se meut en-deçà ou au-delà des frontières arrêtées de la foi, le chrétien ne doit pas se douter que de telles sentences soient remplies d'erreurs puisqu'il apparaît qu'elles ne s'accordent pas à la vérité. Jadis, en effet, ajoute-t-il, par l'intermédiaire des apôtres et des hommes apostoliques, toute vérité nous fut donnée par l'Esprit de vérité. La foi n'a plus à subir le contrôle des opinions ; mais les opinions doivent être sous le contrôle de la foi. Conformément au précepte de l'Apôtre, il faut détruire toute hauteur qui s'élève contre la science de Dieu[3]...

Ainsi le pseudo-Augustin et Guillaume possèdent l'un et l'autre un esprit critique qui les empêche de confondre l'enseignement de l'Écriture et celui des Pères.

Notre *De Assumptione* commence par une prière. Avant de répondre à la question posée, l'auteur invoque l'assistance divine.

Or, cette supplication correspond parfaitement à la mentalité de Guillaume qui aime exposer sa doctrine spirituelle sous forme d'oraison. Pensons au *De contemplando Deo*, aux *Meditativae orationes*. Bien plus, dans la *Lettre d'or*, l'abbé de Saint-Thierry interrompt subitement l'exposé qu'il adresse aux Chartreux pour se tourner directement vers le Seigneur (cfr *P.L.*, 184, 334 B).

La prière qui prélude à l'exposé théologique du pseudo-Augustin contient des idées familières à Guillaume. Pour ce dernier, la vérité divine qui transcende l'intelligence humaine peut être cependant connue en partie.

> [Fideles] *videant aliquatenus te, qui es, quamvis non videant te sicut es*[4].
> [Quaerens Deum] *ut pio et sobrio intellectu comprehendat non comprehendendo majestatem divinae incomprehensibilitatis*[5].

Que l'on compare ces deux citations avec ces mots du pseudo-Augustin : il parle de la sainteté de Marie. Il déclare : *Etsi non totum ut est, quod impossibile omni linguae humanae est ; tamen ipsum ex parte quod est, dicatur ut est*[6].

---

1. *P.L.* 30, 126-147.
2. *De sacramento altaris* XI, *P.L.* 180, 361 C. *Cum minime id ei claruerit, illorum veneretur sensum, suum vero accuset tarditatis.*
3. *Porro* (sententiae) *opinionum suarum rationem qualemcumque speciem prima fronte praeferant, si exitus earum praescriptas fidei lineas inveniuntur vel non implere, vel excedere, plenas esse non dubitet erroris, quas veritati constat non convenire. Cum enim per apostolos et apostolicos viros omnem veritatem jam olim nos docuerit Spiritus veritatis, non ad examen rationum fides, sed ad examen fidei corrigendae rationes sunt, et secundum apostolicum praeceptum, destruenda est omnis altitudo extollens se adversus scientiam Dei, et in captivitatem redigendus omnis intellectus in obsequium Christi (ibid.).*
4. *III Meditativa oratio*, *P.L.* 180, 214 C.
5. *Ibid.*, 214 D.
6. *P.L.* 40, 1143.

De même notre *De Assumptione* insiste sur la mission illuminatrice de l'Esprit, thème toujours présent à l'œuvre de Guillaume.

Nous n'avons pas l'intention d'analyser dans le détail l'argumentation théologique du pseudo-Augustin puisque nous ignorons la doctrine mariale de Guillaume.

Cependant, nous avons été frappé de la manière dont le *De Assumptione* parle des rapports entre le Christ et sa mère. Voici le texte.

> *Si igitur natura matris est filius, conveniens est ut sit et filii mater, non quantum pertinet ad aequam administrationem, sed quantum pertinet ad eamdem reciprocam substantiam: ut homo de homine, caro de carne, mater a filio, filius a matre, non ad unitatem personnae, sed ad unitatem corporalis naturae et substantiae*[1].

Spontanément, on songe à un auteur à qui la notion de *relation* est familière. Or, précisément, Guillaume a écrit tout un traité sur le mystère trinitaire : *Aenigma fidei*. Il parle aussi abondamment des Personnes divines dans son traité contre Abélard.

Le pseudo-Augustin écrit, à propos du corps glorifié du Christ, que Marie le possède dans le ciel.

> *Possidens in Christo corpus suum genuit... et si non suum per quod genuit, tamen suum quod genuit*[2].

De nouveau cette opposition entre le *quod genuit* et le *per quod genuit* fait songer à un théologien qui a médité sur la procession du Verbe et celle de l'Esprit. Voici, par exemple, un texte de Guillaume :

> *Sicut enim Filio a Patre esse, et hoc esse quod ille est, natum semper esse est ; sic Spiritui sancto a Patre esse et a Filio et hoc esse quod illi sunt, aeterna processio est*[3].

Le pseudo-Augustin voit dans la corruption du tombeau un châtiment du péché. Si le Christ ne l'a pas subie, c'est à cause de sa sainteté comme l'affirme le psaume 15. Ainsi on peut conclure que la sainteté appelle la glorification du corps.

Or Guillaume développe une idée analogue. Parlant des chrétiens parvenus à l'union parfaite avec Dieu, il écrit que leur chair paraît déjà comme glorifiée.

> *Sed et caro eorum studiis boni exercitii seminata in corruptionem, jam incipit resurgere in gloriam, ut pariter et cor et caro exsultent in Deum vivum*[4].

Dans son traité sur l'eucharistie, il précise un des fruits de la communion en ces termes :

> *Corpus nostrum in suam vertit* [Christus] *naturam; et futurae resurrectionis et perpetuae incorruptioni illud praeparans et coaptans, et in nobis est, et ubi erat, scilicet in dextera Patris*[5].

---

1. *P.L.* 40, 1145.
2. *P.L.* 40, 1146.
3. *Aenigma fidei*, *P.L.* 180, 427 D.
4. *XII Meditativa oratio*, *P.L.* 180, 247 C.
5. *De sacramento altaris*, *P.L.* 180, 355 B.

Ainsi le thème de la résurrection glorieuse, fruit d'une union intime au Christ, est présent à la pensée de Guillaume.

D'autre part, le pseudo-Augustin éprouve une véritable horreur en face de la corruption du tombeau. Il en parle en termes très réalistes. Or Guillaume est un homme qui admire la beauté du corps humain. Il a dû être très sensible à ce châtiment qu'est la destruction de notre corps. Il nous montre :

> *Quomodo per totum corpus ipsum secundum longum in distinctionem membrorum media viget unitas, hinc autem et inde pulchra per latum membrorum respondet paritas, quomodo totum ipsum corpus in pondere et mensura et numero inveniatur compositum*[1].

Enfin, le pseudo-Augustin voit dans la résurrection du Christ — nous l'avons déjà dit — la glorification de la chair de Marie.

Guillaume, sans établir un lien particulier avec la chair de la Vierge manifeste cependant le rapport qui existe entre la résurrection de Jésus et *notre* nature humaine.

> *Ipsam carnem nostram, quam non adjecisti, sed glorificasti, quae est scabellum pedum tuorum, oramus, adoramus, obsecramus*[2].

Le pseudo-Augustin, dans son interprétation de l'Écriture ne méprise pas le sens littéral ; au contraire, il écrit que dans certains textes *sola tenenda est littera*. Et il donne l'exemple de la généalogie du Christ d'après saint Matthieu. D'autres passages renferment à la fois le sens littéral et mystique.

> *Quaedam autem sic commendat* [veritas] *ut pariter litteram et mysticum intellectum insinuet*[3].

Or Guillaume de Saint-Thierry ne nous apparaît pas comme un auteur pour qui seul compte l'allégorie. Bien au contraire, dans son commentaire du Cantique, il éprouve la préoccupation très moderne de chercher le genre *littéraire* de l'ouvrage.

> *Scribitur autem Canticum hoc in modum dramatis et stylo comico, tanquam per personnas et actus recitandum, ut sicut in comoediis recitandis personnae diversae et diversi actus...*[4]

Puis, avant de chercher le sens moral et mystique, il expose l'interprétation littérale :

> *Propositi vero dramatis historialis, fabulae, seu parabolae hoc potest esse argumentum. Rex Salomon Pharaonis Aegypti duxit uxorem etc....*[5]

Au point de vue exégétique, nous avons été frappé encore par une ressemblance entre le *De Assumptione* et l'ouvrage de Guillaume *De contemplando Deo*. En effet, les textes du chapitre XVII de saint Jean jouent dans les deux écrits un rôle important[6].

---

1. *De natura corporis et animae*, I Liber, *P.L.* 180, 708 B.
2. *X Meditativa oratio*, *P.L.* 180, 236 B.
3. *P.L.* 40, 1143.
4. *Expositio altera in Cantic.*, *P.L.* 180, 476 B.
5. *Ibid.*, 476 D.
6. Comparer *P.L.* 40, 1145 et *P.L.* 184, 375 B C.

Pour compléter notre enquête, il faudrait analyser avec soin le style du *De Assumptione* et le comparer avec celui de Guillaume.

Dès la première lecture, on est frappé par une concordance certaine. L'Abbé de Saint-Thierry, comme le pseudo-Augustin, utilise une langue rythmée où abondent les rimes et les antithèses.

Le Père Barré a remarqué comment le terme *auctoritas*, fréquent dans le *De Assumptione*, dénote une influence probable de Scot Erigène[1]. Or Guillaume de Saint-Thierry s'est certainement inspiré de cet auteur. D'ailleurs on rencontre fréquemment ce mot *auctoritas* dans les œuvres de Guillaume (13 fois dans le *Speculum fidei*).

Le terme d'*affectus* est un des mots employés le plus souvent par l'abbé de Saint-Thierry (27 fois dans la *Lettre d'or*).

Il se trouve deux fois dans notre *De Assumptione*[2]. Et l'expression *non solum gressibus pedum tanquam pro reverentia Domini, verum etiam imitationis affectu* fait penser à cette formule de la *Lettre d'or: David saltando placuit Deo, non propter saltum sed propter affectum* (*P.L.*, 184, 307 B).

Le verbe *discutere* n'est pas étranger à Guillaume (cfr *IV Meditatio*, 216 B ; *XI Medit.*, 241 C ; *XII Medit.*, 243 B ; 244 D ; 246 C ; *De sacramento altaris*, 351 B, 360 B ; *Speculum fidei*, 375 B ; 380 D).

Deux fois, nous avons repéré le verbe *indagare* (*XII Meditatio*, 247 B ; *De sacramento altaris*, 350 B).

Notre *De Assomptione* emploie cette formule *nullus ecclesiasticorum*[3]. Nous retrouvons le même mot dans le *De sacramento altaris*, 360 B : *ecclesiastici doctoris librum.*

Enfin le pseudo-Augustin aime les termes en *ix: ministratrix, secutrix.* Nous n'avons pas retrouvé les mêmes mots chez Guillaume. Cependant, à plusieurs reprises, il parle de *natura creatrix* (cfr *Aenigma fidei*, 431 C ; *De sacramento altaris*, 347 D) ; de *Trinitas creatrix* (*De natura et dignitate amoris*, c. 2, *P.L.*, 184, 382 B). De même, il emploie l'expression de *virtus operatrix* (*Disput. contra Abaelardum*, 253 D). Relevons enfin le mot *susceptrix* (*Aenigma fidei*, 418 D).

Notre enquête relative au vocabulaire, fort incomplète, devrait être poursuivie systématiquement.

On nous permettra de formuler une hypothèse. Dans un des plus anciens manuscrits (Reims 295, en provenance de la cathédrale), on trouve cette inscription : *Sermo cujusdam sapientissimi viri*[4]. Or précisément l'abbaye de Saint-Thierry était située à proximité de Reims. Il est fort possible que le clergé de la cathédrale ayant appris que Guillaume, son proche voisin, avait écrit une dissertation remarquable sur l'Assomption, lui demanda le texte qu'il avait rédigé. Par ailleurs, comme l'abbé de Saint-Thierry désirait garder l'anonymat[5], il aura pu exiger que l'on tût son nom, d'où la formule : *Sermo*

1. *Art. cit.*, p. 88, note 96.
2. *P.L.* 40, 1146 et 1147.
3. *P.L.* 40, 1147.
4. BARRÉ, *art. cit.*, p. 92.
5. Le témoignage de la *Lettre d'or* est important. L'Abbé parle de ses œuvres : *in quibus aut nihil omnino aut non multum de meo dixi, melius est, si ita vobis placuerit, ut suppresso nomine inter anonima relinquantur* (cfr édition M. M. DAVY de la *Lettre d'or : Un traité de la vie solitaire*, Paris 1940, p. 60). L'auteur de la

cujusdam sapientissimi viri. Cela ne signifie pas que le scribe ignorait l'auteur du sermon. Simplement, il respectait la consigne de l'Abbé.

Cette hypothèse nous permettrait d'admettre que le *De Assumptione* a commencé de circuler du vivant même de l'auteur, d'où l'ancienneté de certains manuscrits qui le contiennent.

D'autre part, il ne semble pas que notre ouvrage ait pu être rédigé après la controverse avec Abélard. En effet, la formule: *Fiatque ipsa veritas auctoritas* nous montre que l'auteur s'exprime avec spontanéité, sans surveiller de près le danger de certains paradoxes. Arrachée à son contexte, la phrase que nous venons de citer pourrait paraître révolutionnaire, capable de faire ranger son auteur parmi les partisans d'Abélard.

C'est pourquoi nous assignerions volontiers au *De Assumptione* une date voisine de l'époque à laquelle a été rédigé le *De sacramento altaris*, c'est-à-dire vers 1128. Dans cette œuvre, en effet, Guillaume manifeste déjà une vraie culture théologique.

Que conclure? Devons-nous identifier le pseudo-Augustin avec Guillaume de Saint-Thierry? Aucune des raisons que nous avons apportées n'est décisive à *elle seule*. Mais l'ensemble des concordances nous paraît fort impressionnant. Les spécialistes des études médiévales nous diront si nous avons le droit de supprimer le point d'interrogation que nous avons placé à la fin du titre de notre article : *Guillaume de Saint-Thierry, docteur de l'Assomption?*

Fribourg (Suisse). Georges Bavaud.

---

vita antiqua est persuadé que Guillaume a écrit d'autres ouvrages que ceux qu'il connaît : *Non dubito quin alia ciderit opuscula; sed preter hec hactenus nulla potui reperire* (le texte de cette vie se trouve dans l'ouvrage qui transmet la traduction *française* de la *Lettre d'or*, par M. M. Davy, édité en même temps que le texte critique latin cité plus haut, Paris 1940 ; notre citation se trouve à la page 59).

COMPTES RENDUS

MANUSCRITS ET BIBLIOTHÈQUES

Codices latini antiquiores. Edited by E. A. Lowe. Part IX. *Germany :* Maria Laach-Würzburg. — Oxford, Clarendon Press : Oxford Univ. Press, 1959, in-f°, XII-70 p. avec planches en regard de chaque page ; 168/-.

Il n'est plus besoin de présenter aux lecteurs la magnifique entreprise de Mr Lowe : ses splendides albums paléographiques font l'admiration de tous, tant pour la somme de connaissances et de renseignements qui s'y trouvent accumulés que pour la présentation impeccable due aux soins de Clarendon Press.

Le volume IX contient la seconde série des notices et fac-similés des manuscrits conservés actuellement dans les bibliothèques allemandes (de Maria-Laach à Wurzbourg) : plus de deux cents témoins antérieurs à l'an 800 y sont présentés et analysés (ce sont les n°s 1231 à 1442 de la série entière). On y admire tout particulièrement ce qui fait le légitime orgueil de dépôts tels que ceux de Munich, de Stuttgart, de Trèves, de Wolfenbüttel et de Wurzbourg. Précisément, dans son introduction l'Auteur rappelle l'importance qu'a eue en Germanie l'activité de Lorsch, Wissembourg, Murbach, Fulda, Wurzbourg, et des scriptoriums bavarois de Ratisbonne, Freising, Benediktbeuern et Tegernsee ; tous, ou presque, ont connu un VIII^e^ siècle des plus actifs. Mais des influences étrangères aussi se discernent, nombreuses et variées : anglo-saxonnes et irlandaises avant tout, mais aussi françaises (Corbie, Tours, Luxeuil), helvétiques (Saint-Gall, Reichenau) et même italiennes (Bobbio, Vérone). On trouve ainsi rassemblés dans le présent volume plus de 50 manuscrits de type insulaire, presque autant de représentants de l'onciale ou de la semi-onciale, mais surtout une infinie variété de spécimens des divers types de minuscules continentales. La toute grande majorité des manuscrits étudiés offre des textes religieux : bibliques, patristiques surtout, liturgiques, conciliaires. Les plus anciens d'entre eux ont parfois parcouru un long itinéraire, venant d'Italie par la France ou même l'Angleterre, car le christianisme ne s'est pratiquement diffusé en Germanie qu'au cours du VIII^e^ siècle, grâce notamment à l'activité des scriptoriums. On ne se lasse pas de feuilleter ces pages, s'arrêtant tantôt devant les célèbres fragments pauliniens de Freising (n° 1286a) ou les deux palimpsestes vétérotestamentaires de Wurzbourg (1420, 1421), tantôt devant le précieux lectionnaire de Wolfenbüttel (1392), ou le plus ancien témoin du commentaire de Jérôme sur l'Ecclésiaste (1430a), ou l'unique manuscrit connu des 11 petits traités priscillianistes (1431), ou encore devant le fameux psautier de Stuttgart (1353) ou ce fragment d'une homélie de Grégoire le Grand sur Ézéchiel et qui pourrait être contemporain de l'auteur (1348). Mais tant d'autres manuscrits encore seraient à signaler pour leur contenu, leur écriture, leur ornementation, leur origine, leur histoire ! Sans compter les notices bibliographiques en fin du volume, où, pour chaque manuscrit analysé, l'Auteur renvoie aux ouvrages spécialisés.

Une note des éditeurs annonce la parution prochaine de deux volumes pour clore l'ensemble. Ces derniers albums réuniront les analyses des manuscrits autrichiens, belges, néerlandais, danois, tchèques, égyptiens (volume X) ; hongrois, luxembourgeois, polonais, suédois, espagnols, russes, américains et yougoslaves (volume XI). Le dernier volume comportera en outre des additions, des corrections et un index général. P. VERBRAKEN.

W. Neumüller, O. S. B. et K. Holter. **Der Codex Millenarius** (Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs, 6). — Vienne, Böhlaus, 1959, in-4°, 195 p. et 77 planches ; DM. 30.

Ce luxueux album est consacré à l'étude minutieuse du manuscrit des Évangiles conservé religieusement à l'abbaye de Kremsmünster, en Haute-Autriche. Le codex fut composé autour de l'an 800 (l'appellation de *millenarius* date de 1777) en onciale caroline très soignée. Encore que des points de contact paléographiques et ornementaux se perçoivent avec certains manuscrits de Mondsee, il semble bien que le *Millenarius* soit originaire de Kremsmünster même. Un examen du texte biblique fait ressortir sa parenté globale avec la Vulgate ; de l'avis de dom N. cependant, il s'agirait d'un représentant, unique d'ailleurs, d'une tradition bavaro-autrichienne de la Vieille-latine (les rapprochements seraient particulièrement révélateurs avec les témoins originaires de l'Italie du Nord : *b, ff2, r, l, q, f*) et que le succès du travail d'Alcuin aurait empêché de se propager. Ces remarques sont confirmées d'une certaine manière par l'étude complémentaire de M. H. sur l'ornementation du manuscrit : nous sommes renvoyés à l'art byzantinisant de l'Italie septentrionale ; dans cette perspective, le codex est confronté avec de nombreux manuscrits originaires de Mondsee, de Salzbourg et d'ailleurs, planches et dessins à l'appui. Mais tant de choses encore seraient à relever dans cet album ! On y lit notamment de précieuses remarques sur l'origine de Kremsmünster : le monastère, originairement, appartenait au diocèse de Salzbourg et non à celui de Passau, les fondateurs n'avaient rien de commun avec les moines irlandais qui sillonnaient alors le continent, et la Règle bénédictine n'y fut adoptée telle quelle qu'au cours du IX^e siècle. Les auteurs insistent à maintes reprises sur l'absence totale d'un caractère insulaire dans le *Codex millenarius*, ce qui, à leurs yeux, n'est pas sans importance pour éclairer l'histoire de l'évangélisation de l'Autriche et de la Bavière actuelles, quoi qu'on ait pensé jusqu'à présent. P. V.

ÉCRITURE SAINTE

P. Lemaire et D. Baldi. **Atlas biblique.** Histoire et géographie de la Bible. — Louvain, Éd. du Mont César, 1960, gr. in-f°, VIII-332 p., 12 plans, 56 cartes et 385 photos dans le texte, 13 cartes h.-t. ; 1.125 fr.

Depuis quelques années, le lecteur de l'Écriture a été gâté par la parution de plusieurs très beaux atlas bibliques. Après le *Westminster Historical Atlas*, après celui du P. Grollenberg, voici qu'une nouvelle œuvre de ce genre vient de paraître, éditée d'abord en italien, chez Marietti, et traduite maintenant en français. Cet album remarquable est illustré de cartes nombreuses et précises, 56 dans le texte et 13 hors-texte, et de vues qui, parallèlement aux cartes, illustrent un texte abondant. Car cet atlas, s'il s'adresse au même public que

les précédents, a cependant plus d'ampleur que ceux-ci. Le texte retrace d'une manière détaillée et simple à la fois, l'histoire du peuple d'Israël et de ses voisins. Partout on remarque le souci de ne pas entrer dans les problèmes. En histoire comme en géographie, c'est en général la solution la plus probable qui a été choisie à l'exclusion des autres qui ne sont pas toujours nommées. Sur ce point, le savant reste sur sa faim, mais il a d'autres auteurs à qui recourir. L'Atlas de Marietti est cependant le plus complet et le plus ample, et ses *indices* sont les plus précis. Nous nous arrêterons un instant à ceux-ci, car ils sont remarquables et utiles même pour le spécialiste. Un premier index contient la liste de tous les noms de lieu mentionnés dans la Bible, en transcription de l'hébreu. Le second et le troisième nous donnent les noms de lieu selon la Vulgate et la Septante et renvoient au premier index. Un quatrième index enfin, analytique, renvoie au texte suivi, tandis que le premier renvoyait aux cartes et donnait une courte notice. — On remerciera donc les Éditions du Mont César d'avoir livré au public français l'œuvre des deux éminents professeurs du *Studium Biblicum Franciscanum* de Jérusalem. Nous lui souhaitons un succès digne de ses mérites. M. B.

L.-H. Grollenberg, O. P. **Shorter Atlas of the Bible.** Trad. du néerlandais par M.-F. Hedlund. — Édimbourg, Nelson, 1959, 13,5 × 20,5, 80 p. de texte, 4 tabl., 17 cartes dont 12 h.-t. en coul., 111 pl. (200 phot.) h.-t., rel., jaquette illustr. ; 15/-.

L'*Atlas of the Bible* du P. Gr., traduit du néerlandais, est universellement apprécié ; ses 35 cartes et 408 illustr. constituent un admirable ensemble. Mais il coûte 70 sh. Eu égard au contenu, ce prix n'est pas excessif ; il n'est malheureusement pas à la portée de toutes les bourses. Le P. Gr. a donc eu la bonne idée de publier un *Kleine Atlas van de Bijbel* (Elsevier), dont le présent ouvrage est la traduction. Le texte est entièrement nouveau, divisé en 24 courts chapitres, suivis des *Notes on the Plates*. Les cartes sont également nouvelles, dessinées spécialement pour ce volume. Quant aux photos, elles ont généralement été choisies parmi celles de l'*Atlas*, mais il y en a qui ne s'y trouvaient pas. Le *Shorter Atlas* ne saurait remplacer l'*Atlas*. Mais il sera bien accueilli par ceux, notamment les étudiants, dont les ressources sont modestes. Nous le leur recommandons vivement. D. R. Reul.

É. Beaucamp, O. F. M. **La Bible et le sens religieux de l'univers** (Coll. « Lectio divina », 25). — Paris, Éd. du Cerf, 1959, in-8°, 224 p. ; 9,30 fr. fr.

Pour fonder une théologie des réalités matérielles, il apparaît vain de se demander ce que la Bible a pu *penser* sur le sujet, pour cette raison que le problème ne s'est jamais posé tel quel à l'esprit des auteurs inspirés. La seule chose qu'on puisse donc faire, c'est de regarder comment la question a été résolue concrètement, *historiquement*. On confrontera donc deux expériences ; d'une part le comportement habituel du peuple élu en face des réalités matérielles, d'autre part l'expérience religieuse fondamentale de l'Élection. On voit alors s'éclairer d'une lumière nouvelle bien des versets ordinairement délaissés, ceux qui détaillent le quotidien de l'existence ; c'est jusque-là que le Dieu du Sinaï intervient dans l'histoire d'Israël. — Contribution importante pour résoudre le problème si actuel de la consécration des réalités terrestres : en effet, l'héritage de la terre s'intègre dans l'essentiel de l'Alliance. IL. F.

J. Bright. **A History of Israel.** — Philadelphie, Westminster Press, 1959, 16×23,5, 508 p., 16 cartes en coul. h.-t., relié, jaqu. illustr. en coul. ; $ 7,50.

On n'en est plus à considérer les patriarches comme des personnages légendaires situés par l'imagination dans un milieu fictif. C'est jusqu'au VIIIe millénaire au moins que l'archéologie permet de remonter. Dans son prologue l'A. résume ce qu'on sait de ces périodes lointaines, et, arrivant aux invasions de la Palestine par les nomades vers l'an 2000, il conclut : *Perhaps were our eyes but sharp enough, we might discern among them—or following after them as a part of the same general movement—the figures of Abraham, Isaac, and Jacob.* Notre documentation extra-biblique ne nous fournit aucune démonstration proprement dite de la réalité de leur existence. Mais, comparant ce que la Bible raconte à ce que les découvertes modernes, p. ex. celles de Mari et de Nuzi, révèlent des faits, mœurs et coutumes de l'époque, l'A. souligne les nombreuses concordances, au moins quant à l'essentiel, lesquelles seraient absolument inexplicables si les récits bibliques n'étaient que des contes d'origine tardive. Les limites qui nous sont imposées ne nous permettent pas de le suivre dans tous les détails de ses développements. Ce qui importe le plus, ce sont les questions religieuses. L'A. est formel : *the patriarchal religion as depicted in Genesis is no anachronism, but represents a historical phenomenon ;* et il justifie cette affirmation. Que se passa-t-il entre Dieu et Abraham ? Ce fut, dit Ricciotti, un *fatto mistico*, lequel *sfugge naturalmente a ogni controllo archeologico.* De même notre A. : *Nor do we know what spiritual experience impelled an Abraham to heed the voice of the « new » God who spoke to him and, renouncing the cults of his fathers, to go out at his bidding into a strange land. No doubt economic factors were involved, but ... we may be sure that religious experience played a part.* Nous ne saisissons pas très bien la pensée de l'A. concernant les relations entre le Dieu d'Abraham et Yahweh, la religion patriarcale et le mosaïsme : *Theologically legitimate though it may be to do so, it is not historically accurate to say that the God of the patriarchs was Yahweh.* Que signifie cette distinction entre théologie et histoire ? Probablement que, quoique El Shaddai, El 'Elyon, El 'Olam, El Ro'i et Yahweh ne soient que divers noms du même vrai Dieu, l'emploi du nom Yahweh et du mot Yahwisme pour l'époque patriarcale exposerait à de nombreux et graves anachronismes. Nous ne pouvons malheureusement nous étendre davantage. Nous aurions bien encore quelques autres remarques et des réserves à faire, p. ex., au sujet de la distinction entre vrais et faux prophètes, du rôle des premiers, et de l'attente messianique. Cela dit, et sans vouloir affirmer que M. B. a partout ailleurs raison, nous reconnaissons volontiers que son *History of Israel*, bien qu'il ne l'ait pas prolongée au delà de l'époque des écrits protocanoniques, est une des meilleures : elle se distingue par de nombreuses qualités, notamment l'abondance et la valeur de la documentation, l'ampleur des exposés et des discussions. Et n'oublions ni l'utile tableau synchronique (8 p.) ni les belles cartes de Wright et Filson. D. R. REUL.

M. Noth. **The History of Israel.** 2e éd. revue de la trad. anglaise par St. Godman sur la 2e éd. allemande. — Londres, A. et Ch. Black, 1959, 15×23, VIII-479 p. ; rel. 42/-.

Moins détaillée que la *Geschichte* de Kittel, ne débutant qu'au *Settlement* en Canaan (entre 1350 et 1100), mais se continuant jusqu'au temps d'Adrien,

cette *History* constitue un cadre merveilleux pour les textes bibliques. Nous ne partageons pourtant pas toutes les vues de l'A. ; ainsi nous pensons qu'Ézéchiel fut déporté dès 597 et exerça tout son ministère en Babylonie. Le surnaturel semble un peu méconnu. L'A. avoue cependant qu'Israël (qui n'a rien de commun avec les Habirous des tablettes d'Amarna) apparaît toujours comme étranger au monde de son temps, parce que son histoire est pleine de faits sans aucun parallèle, de telles choses n'étant jamais arrivées ailleurs (ainsi la *deliverance « by the sea »* et l'*historically inexplicable* événement du Sinaï) ; qu'on ne peut trouver nulle part un phénomène vraiment semblable au prophétisme israélite ; que la destruction d'Israël, prédite dès le milieu du VIII^e^ s., se réalisa au cours de la période qui suivit ; que la *Rejection of Christ*, la communauté de Jérusalem n'ayant pas reconnu en lui *the goal to which the history of Israel had secretly been leading*, fut l'*ultimate and final decision* de cette histoire. L'A. considère comme légendaire la tradition des fils de Jacob ; le *Settlement* en Canaan s'est fait, plutôt pacifiquement (les destructions de Jéricho, etc., sont dues aux troubles de l'époque d'Amarna et aux « peuples de la mer »), en quelques dizaines d'années peu après 1350 par des vagues successives de clans qui ne se constituèrent en tribus qu'en Canaan ; le nombre de douze tribus est artificiel, dû à l'organisation amphictyonique ; chacun des clans avait ses traditions propres relatives aux patriarches, mais seules celles concernant Abraham (postérieur à la migration amorrhéenne), Isaac et Jacob subsistèrent et devinrent le bien commun de tout Israël ; ne sortirent d'Égypte avec Moïse que des bandes qui se fondirent ensuite dans les diverses tribus ; ne se rendirent au Sinaï, qui devait être déjà un lieu de pèlerinage, que des groupes, autres que ceux de l'Exode et, semble-t-il, plus anciens (Moïse n'a donc pas pris part au *Covenant* et ne peut guère être considéré comme organisateur et législateur d'Israël), qui se fondirent eux aussi dans les clans devant constituer les tribus. Faute de place nous ne pouvons discuter ici ces opinions. Notons seulement, sans faire nôtre le mot *absurd*, qu'Albright (*From the Stone Age...*, 1957) estime qu'*it is absurd to deny that Moses was actually the founder of the Israelite commonwealth and the framer of Israel's religious system.* Quelle que soit la valeur de l'*History* de M. Noth, que nous apprécions hautement, on ne peut donc en accepter sans discernement toutes les thèses. D. R. REUL.

N. H. Snaith. **Old Testament in Hebrew.** — Londres, British and Foreign Bible Society, 1958, 13×21,5, 1366 p. ; rel. 17/6.

Cette éd. diffère des précédentes de la *Society*. La première, 1852, était basée sur le texte de Van der Hoogt. Celle de 1866, souvent réimprimée, en fut une révision, avec nombreuses retouches d'après le ms. Erfurt 3. Au début de ce siècle, un texte avec apparat critique préparé par Ginsburg sur la première éd. de Jacob ben Chayim (Venise, 1524-5). En 1933, la *Society* confia au Dr Snaith le soin de celle-ci. Le ms., terminé peu avant la dernière guerre, ne put être imprimé qu'en 1958. Elle est indépendante des précédentes. C'est un travail de première main sur les mss hébreux espagnols du British Museum, notamment *Or. 2625-7* et *Or. 2375*, et le Shem Tob ms. de feu David Sassoon. Ce sont ces mss espagnols qui, pense le Dr Snaith, représentent le mieux la tradition de Ben Asher. Quelques erreurs de copistes ont été rectifiées d'après Ben Chayim. Sans que le Dr Snaith ait utilisé la 3^e^ éd. (1937) de Kittel, par Kahle, basée sur le ms. de Léningrad, les deux textes sont presque identiques.

Pas de masore ni d'apparat ; seulement les *official Masoretic notes*. Nous le regrettons, mais c'est la *policy* de la *Society*. Par contre on a indiqué les *Sedarim*, avec les divisions traditionnelles de chaque *Seder*, et les *Haftaroth*. Aussi une table des *Sedarim* et *Haftaroth* pour tous les sabbats et jours spéciaux de l'année selon la coutume des Ashkenazi et Sephardi. Texte, points-voyelles et accents sont d'une netteté parfaite. Pour autant que nous avons eu le temps de parcourir le volume, nous n'avons pas relevé d'erreur typographique. La *Revue Biblique* (1959) en signale une seule. Élégante reliure, aspect attrayant.

D. R. REUL.

Altes Testament (Echter-Bibel). Éd. définitive en 4 tomes : I et II. *Livres historiques ;* III. *Prophètes ;* IV. *Sapientiaux*. — Wurtzbourg, Echter-Verlag, 1955-1959, 16×24 ; 720, 700, 854, 774 p. ; 1 carte dépliante (t. I) ; rel. DM. 32, 32, 38, 38.

Une éd. provisoire en fascicules avait paru de 1948 à 1953. Les assemblages étaient ahurissants : Chroniques avec Proverbes, Esdras-Néhémie avec Cantique, etc. On sera content de posséder ces volumes : caractères très nets, beau papier, élégante reliure, empreintes or. Détail du contenu: I. Pentateuque: Introduction et Gen. (H. Junker), Ex., Lév., Nomb. (H. Schneider), Deut. (H. Junker) ; Jos., Jug. (Fr. Nötscher) ; Ruth (J. Fischer). II. Sam., Rois, Chron., Esdr.-Néh. (M. Rehm) ; Tob., Jud., Esth. (Fr. Stummer) ; 1-2 Macch. (D. Schötz). III. Is. (J. Ziegler) ; Jér., Lam. (Fr. Nötscher) ; Bar. (V. Hamp) ; Éz. (J. Ziegler) ; Dan., les Douze (Fr. Nötscher). IV. Ps. (Fr. Nötscher) ; Job (H. Junker) ; Prov. (V. Hamp) ; Cant. (J. Fischer) ; Qohél. (Fr. Nötscher) ; Sirach (V. Hamp) ; Sag. (J. Fischer). Le *Wesentliche* est resté le même, mais il y a *manche Änderungen und Verbesserungen* dans les traductions et les commentaires, dit la préface. Impossible de mentionner toutes les positions des AA. ; nous devons nous borner au principal. PENTATEUQUE. Dans l'introd., bon exposé des vues récentes : Wellhausen, von Rad, Löhr, Volz, Rudolph, Gunkel, Alt, Nyberg et Scandinaves, Engnell et éc. d'Uppsala, Robertson, etc. ; du côté catholique : Van Hoonacker, Lagrange, de Vaux, etc. La conclusion est décevante (nous traduisons) : « On peut donc dire ... que la question du Pentateuque est aujourd'hui de nouveau complètement in *Fluss*... Il serait donc peu sensé de proposer, en plus des hypothèses déjà discutées sur l'origine du Pentateuque actuel, une nouvelle théorie, qui serait nécessairement aussi incertaine qu'elles. » Pour arriver à quelque probabilité, dit H. J., il faut commencer par une étude sans préjugé et minutieuse, à la lumière d'une saine critique et des données des sciences connexes, de toutes les traditions réunies dans le Pentateuque. GENÈSE. Trois sections, *Urgeschichte*, *Sintflut* (déluge), *Patriarchengeschichte*, chacune avec une introduction. URGESCHICHTE. Pour la comprendre, dit H. J., on doit se rappeler que le but principal en est non historique mais religieux : donner une base théologique exacte aux vues traditionnelles d'Israël sur sa religion. L'auteur n'a donc pas écrit une histoire complète des origines ; il s'est contenté du plus *grundlegend und epochemachend* pour son objectif. Il l'a trouvé, mais *volkstümlich phantasievoll ausgestaltet*, dans les antiques traditions de l'humanité. Il faut donc distinguer l'essentiel, qui importe seul au point de vue religieux, et le revêtement, simple moyen d'exposition, que l'auteur ne veut pas couvrir de son autorité. Ainsi le récit de la tentation met en scène un véritable serpent ; mais ce à quoi l'auteur pense c'est *mehr als ein blosses Tier, ... ein unheimliches Wesen, das*

seiner Natur nach auf die Verführung zum Bösen ausgeht. Le principe est capital. On regrettera que H. J. n'en ait pas plus souvent explicité l'application. Nous croyons d'ailleurs que, dans plus d'un cas, l'imagerie a été intentionnellement adaptée par l'auteur à un but précis, ainsi le serpent susdit et le vin dans l'histoire de Noé. SINTFLUT. Dans la pensée de l'auteur, dit H. J., les « Fils de Dieu », VI, 1-4, qui sont les grands coupables, ne sont pas des anges, puisque c'est l'humanité et non les anges que frappe le déluge. D'accord. Mais nous avouons qu'aucune des explications proposées ne nous satisfait pleinement. Sans doute l'auteur n'a-t-il pas suffisamment élagué des détails légendaires les traditions populaires utilisées. Le récit biblique du déluge, dit H. J., ne dépend pas du mythe babylonien ; car on ne s'expliquerait pas que, celui-ci parlant d'un véritable vaisseau, la Bible ne connaisse qu'une caisse ; il s'agit de deux traditions parallèles pouvant dériver d'un fait réel dont il est impossible de préciser la date ; la tradition babylonienne fut défigurée par des éléments mythiques. PATRIARCHENGESCHICHTE. Israël, disait Gunkel, doit avoir déjà possédé avant sa migration en Canaan *den Grundstock der Sagen* d'Abraham, Isaac et Jacob. « Avant sa migration », c'est parfait, dit H. J., qui pense pouvoir attribuer à Moïse la substance des récits ; mais parler de *Sage* suppose le préjugé que la tradition orale ne fut jamais, pas même chez les nomades et semi-nomades où la mémoire était soigneusement cultivée parce que tout en dépendait, à même de transmettre, si pas un souvenir exact et complet du passé, au moins les *hervorstechende Ereignisse* de la propre famille, tribu et nation. Or la *Patriarchengeschichte* c'est, quant à la substance, précisément cela. On s'explique que les souvenirs sans relief du temps de la servitude en Égypte se soient perdus, tandis que ceux des faits marquants intéressant Abraham, Isaac, Jacob et Joseph étaient gardés *in freier, anschaulich ausmalender Darstellung*, comme noyau historique des traditions populaires. Les paroles de Josué à Sichem (*Jos.*, XXIV, 2-4) doivent retenir l'attention ; et la scène d'Abraham, considéré comme le père de la nation, recevant la bénédiction du roi-prêtre cananéen Melchisédech et lui offrant la dîme, aurait-elle pu être inventée après l'occupation de Canaan ? EXODE. Pour des raisons de chronologie, des auteurs récents pensent que l'occupation de Canaan s'est faite par vagues successives et que c'est en Canaan que les tribus se sont constituées et ont formé le peuple d'Israël. Quelques bandes seulement seraient venues d'Égypte avec Moïse et Josué. Bien avant Josué des clans auraient déjà pénétré en Canaan. Moïse n'aurait pris aucune part aux événements du Sinaï, auxquels n'auraient assisté que quelques groupes plus anciens que ceux sortis d'Égypte. H. S. reconnaît que le récit biblique pose des problèmes encore sans solution, mais il estime que l'hypothèse susdite présente encore plus de difficultés, et que ce sont donc les *Hauptzüge der biblischen Darstellung* qui sont les plus vraisemblables. Voici pourquoi. D'après le cantique de Débora (*Jug.*, V), Israël était déjà constitué en un peuple réuni par la foi en Jahwé au plus tard au milieu du XII^e^ s., et cet état de choses n'apparaît *keineswegs als neu und jung*. C'est donc de cet Israël que la stèle de Ménéphta atteste l'existence en Canaan vers 1220 comme d'un *soziologischen Gebildes* assez important pour être distingué des vulgaires Habirous. Mais il n'en était pas de même vers 1360, car les lettres d'Amarna ne citent pas Israël. Si donc Israël s'était constitué en Palestine, ce serait entre 1360 et 1220. Mais cet espace de temps semble insuffisant pour que les clans aient pu perdre tout souvenir de leurs véritables origines, et de nouvelles traditions

sur un exode commun et une religion commune de Jahwé se former et s'imposer à tout Israël. *Die Hauptzüge*, dit H. S., car, pour les détails, il admet la probabilité de nombreux avatars dans la transmission des traditions non seulement orales mais même écrites, qui ont dû subir le contre-coup des vicissitudes extérieures : documents détruits ou perdus et reconstitués de mémoire, lois adaptées à de nouvelles circonstances ou codifiées, etc. H. S. insiste sur la présence, propre à la législation mosaïque, à côté de lois casuistiques communes à tout l'ancien Orient, de lois apodictiques, sans sanction extérieure parce qu'elles obligent *im Inneren*, ce qui manifeste leur caractère de droit divin. LÉVITIQUE. Des découvertes récentes confirment la haute antiquité des lois lévitiques, dit H. S. ; et il mentionne des textes prémosaïques accadiens de Nuzi et phéniciens d'Ugarit. D'autre part il est indubitable que la législation mosaïque a été adaptée et développée selon que l'exigeaient les nécessités sociales et religieuses des époques postérieures. Le devoir de l'exégète est donc d'examiner consciencieusement par la méthode de la critique historique, pour chaque loi en particulier, si et dans quelle mesure elle date du temps de Moïse ; et si les documents historiques ne permettent aucune réponse certaine, il sera en droit de présumer que la tradition biblique de l'origine mosaïque est exacte. Très tôt des lois particulières doivent avoir été réunies en collections. Une des principales est la « Loi de Sainteté » (XVII-XXVI ; mais XXIII-XXV ne doivent pas avoir appartenu à la forme primitive). On y trouve des lois qui datent certainement du séjour au désert, d'autres supposent l'établissement en Canaan, d'autres la royauté. La formation définitive de ce code semble être l'œuvre des prêtres de Jérusalem, entre la chute de Samarie et celle de Jérusalem ; il doit être postérieur au Deutéronome et antérieur à Ézéchiel. NOMBRES. L'analyse littéraire et historique a permis de conclure, dit H. S., que plusieurs mains de diverses époques ont contribué à ce Livre ; mais jusqu'à présent il n'a pas été possible de préciser avec certitude de quand datent les différentes parties et les remaniements, ni donc combien de temps s'est écoulé entre les événements racontés et leur mise par écrit ; la valeur historique de ces traditions en dépend. Mais le but principal de Nombres n'est pas tant de décrire exactement le séjour au désert, que d'apprendre aux générations futures que Dieu s'est montré le père et le sauveur des siens et qu'il le sera pour elles aussi si elles lui restent fidèles. Il est dit, XXXIII, 2, que Moïse a rédigé une liste des lieux de campement ; mais aucune partie historique du Livre ne lui est explicitement attribuée ; ce qui n'exclut pas que beaucoup soient de lui ou au moins de son temps. Quant aux lois, elles sont expressément attribuées à Moïse ou Aaron. On peut cependant admettre que des lois qui au temps de Moïse n'avaient été promulguées qu'oralement ou relevaient du droit coutumier, ont été mises par écrit plus tard, et que des lois postérieures ont complété ou remplacé des lois mosaïques ou été ajoutées, le tout avec la formule traditionnelle : «Jahwé dit à Moïse. » DEUTÉRONOME. Il est indubitable, dit H. J., qu'Ézéchias a réellement fait disparaître les hauts lieux et célébré la Pâque à Jérusalem, conformément aux prescriptions du Deutéronome. Si cette célébration de la Pâque était une invention du Chroniste, pourquoi l'aurait-il assignée au second mois et non au temps voulu? Mais Ézéchias aurait-il pu supprimer les hauts lieux sans se heurter à la résistance du peuple et surtout de leurs prêtres, s'il n'avait pu faire valoir une loi déjà existante quoique non observée? *Die Frage stellt sich hier*, dit von Rad, ... *ob die ... Norm ... der ... Kultuseinheit in Israel etwas schlechthin Neues war.*

Ce n'est pas après l'établissement en Canaan que cette loi a pu être promulguée : contraire aux coutumes religieuses des peuples sédentaires, elle était aussi trop difficile à observer. C'est à Moïse qu'elle doit remonter. Au désert, il n'y avait que le seul *Wanderheiligtum* de l'arche, devant lequel on offrait les sacrifices ; et on comprend que, pour assurer et maintenir l'union des tribus, auxquelles il n'avait pas donné d'organisation politique centralisée, Moïse ait voulu que l'unité de sanctuaire soit observée aussi en Canaan. Noth *betont* que dès l'origine l'amphictyonie des douze tribus a eu en Canaan un sanctuaire unique, celui de l'arche, et s'y réunissait périodiquement pour des solennités religieuses. H. J. pense que c'est ce que prescrit l'Exode : « Trois fois par an tous tes mâles se présenteront devant le Seigneur Jahwé. » Mais les difficultés de l'observation de cette loi eurent pour conséquence l'apparition de sanctuaires locaux, souvent anciens sanctuaires cananéens, d'où l'infiltration de pratiques cananéennes dans le culte de Jahwé. Le sanctuaire central garda cependant sa prédominance, dont bénéficia plus tard le temple de Jérusalem où l'arche était conservée. Des rois comme Asa, Josaphat et Joas tentèrent d'extirper les abus, mais ils ne le firent que partiellement, sans aller, à cause des difficultés de centralisation auxquelles ils devaient leur origine, jusqu'à la suppression des sanctuaires locaux de Jahwé. Le jugement de l'auteur de Rois : « Asa fit ce qui est droit aux yeux de Jahwé, comme David son père ... Mais les hauts lieux ne disparurent point », n'est donc pas un anachronisme comme on l'a prétendu. Il fallut la chute du royaume du nord, qu'on considéra comme le châtiment des transgressions des exigences du culte de Jahwé, pour qu'Ézéchias se décidât à des réformes radicales. Le Deutéronome existait donc, au moins quant à sa substance, avant Ézéchias. Mais qu'était-il exactement? L'exégèse actuelle, dit H. J., comprend l'origine de ce Livre autrement que jadis. Ce n'est pas un code au sens ordinaire du mot, mais il semble résulter d'une *Sammlung von Predigten* exposant au peuple la loi de Moïse ; ce qui en explique le ton et le style. D'après von Rad, le *Sitz im Leben* de cette *Gesetzespredigt* était le renouvellement périodique de l'alliance ; lors des réunions des tribus au sanctuaire central, dit Noth. — Nous devons nous arrêter. Ce que nous avons dit montre suffisamment le sérieux des introductions aux Livres. Le commentaire du texte, forcément trop bref, n'a pas toujours, en ce qui concerne le Pentateuque, résolu tous nos problèmes. Mais le principe est posé : commencer par une étude sans préjugé et minutieuse, à la lumière d'une saine critique et des données des sciences connexes, de toutes les traditions réunies dans le Pentateuque. D. R. REUL.

De Boeken van het Oude Testament uit de grondtekst vertaald en uitgelegd. V-1 *Kronieken* par A. VAN DEN BORN. — Roermond (Pays-Bas) et Maaseik (Belgique), Romen en Zonen, 1960, 17×24, 270 p.

Wellhausen s'est montré trop sévère à l'égard du Chroniste. On en revient. Peut-être même certains exagèrent-ils en sens contraire. M. v. d. B. prend une position moyenne, qui ne diffère guère de celles de B. Ubach (cf. *Rev. Bén.*, 1959, p. 362) et de W. Rudolph (*ibid.*, 1960, p. 254). Pour le Chroniste, comme pour le rédacteur deutéronomiste de Josué-Rois, l'histoire est au service de la théologie, cette théologie étant plus développée au temps du Chroniste (vers 300 av. J.-C., pense l'A.). Il ne craint pas de modifier les données de ses sources « pour les conformer à ses propres idées théologiques » (BRUNET, *Rev. Bibl.*, 1954, p. 375). C'est le genre de l'*história edificant* (UBACH). Ainsi, con-

vaincu que dès ici-bas la fidélité à la loi divine doit être récompensée et les transgressions punies, il cherche à découvrir dans la conduite de chacun des rois de Juda, telle qu'elle lui est connue par les sources, la raison de ses succès ou de ses malheurs, et, s'il ne l'y trouve pas, *construeert hij zelf die reden*. Le cas le plus typique est celui de Manassé. D'autre part, enthousiasmé pour les cérémonies liturgiques de son temps, notamment pour le chant, il en attribua l'institution à David. On ne doit pas conclure que les Chroniques n'ont aucune valeur historique. Elles en ont une très grande ; mais, comme l'explique M. v. d. B., il faut, dans chaque cas, examiner si les préoccupations du Chroniste ont pu le porter à quelque fantaisie, et, s'il y a lieu, en tenir compte. Le commentaire au bas des pages (en moyenne, la moitié de chacune) est très fouillé. L'A. renvoie souvent à l'excellent *Bijbels Woordenboek* (cf. *Rev. Bén.*, 1959, p. 370). A la fin, des tableaux généalogiques. C'est un des meilleurs commentaires des Chroniques que nous connaissions. Mais nous ne pouvons nous étendre davantage.

D. R. REUL.

The Layman's Bible Commentary. Par 25 auteurs. 1. *Introduction to the Bible ;* 2. *Genesis ;* 14. *Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah ;* 18. *Luke ;* 22. *Galatians, Ephesians, Philippians, Colossians.* — Richmond (Virginia, U. S. A.), John Knox Press, 1959, 12,5×18,5, 171, 127, 176, 175, 144 p. ; chaque vol. rel. $ 2.

Ce *Commentary* veut être pour les laïcs un *concise non-technical guide ... in simple, up-to-date terms*. Les questions ne sont pas traitées d'une manière exhaustive ; mais on trouvera les conclusions des plus récentes études. Il comportera 25 vol. : outre l'*Introduction*, 14 pour l'A. T., 10 pour le N. T. Les textes bibliques n'y figurent pas. Les commentaires sont basés sur la *Revised Standard Version ;* lorsque les AA. s'en écartent, ils en donnent la raison. Le t. 1 contient 5 chap. : *What Is the Bible ?, The History of the People of God, The Message of the Bible, How We Got the Bible, How to Study the Bible.* Les chap. II et III offrent d'excellents résumés, avec quelques points de vue protestants, ce qui est aussi le cas des chap. I et V, où notamment le rôle du Magistère de l'Église comme *regula fidei proxima* est ignoré, et de plusieurs autres volumes. T. 2. La Genèse résulte de la fusion de 3 documents principaux relatant souvent les mêmes faits mais d'une manière parfois différente : J (vers 950 — règne de Salomon), E (royaume du nord, vers 850-750), P (peu après l'exil). Ces sources *contain very ancient material*, exposé et interprété selon des vues théologiques propres. J a su réunir les anciennes traditions d'Israël en une *literary masterpiece* exprimant la foi d'Israël en Dieu et sa Providence rédemptrice. On voudrait trouver ici l'histoire de chaque tradition et une analyse de son adaptation (et de celle de certains apports étrangers; pas toujours heureuse, p. ex. VI, 1-4) par les sources à leur enseignement religieux ; mais cela aurait dépassé le cadre du *Commentary*. L'A. le fait parfois brièvement, mais se contente généralement d'expliquer le texte, en l'éclairant, quand il y a lieu, par les découvertes, p. ex. celles de Nuzu. Pour interpréter correctement la Genèse, surtout les premiers chapitres, et en comprendre le message, nous devons, dit-il, faire abstraction de nos *scientific ways of thinking*, nous reporter dans le milieu des auteurs, et tâcher de saisir ce qu'ils ont voulu exprimer par leur *poetic language* et *symbolic imagery*. L'histoire de Joseph aurait existé comme un tout indépendant avant d'être incorporée à J, E, P. Les oracles de XLIX sont de beaucoup postérieurs à Jacob. T. 14. P. 97, l. 13, lire Roboam au lieu de Jéroboam I.

Pour chacun des Livres, une introduction : authenticité, époque (Joël *in the crucial periode before the completion of the Second Temple ;* Abdias peu après 587 ; Jonas entre la fin de l'exil et le début du IVe s.), but et genre littéraire (Jonas *a protest against the developing narrowness of the Jewish community after the Exile* sous forme de parabole ou de sermon sur le devoir d'un prophète), etc. ; puis un bref commentaire, préparant admirablement à l'étude des textes. Nous présenterons la prochaine fois les t. 18 et 22, qui viennent de nous arriver.

D. R. REUL.

B. W. ANDERSON. **The Living World of the Old Testament.** — Londres, Longmans Green and Co, 1959, 14×21,5, XXIV-551 p., 17 cartes dont 2 en coul., 10 tabl. chron., 65 illustr. ; rel., jaqu. illustr. en coul. 30/-.

L'A. s'excuse auprès des catholiques romains de devoir, au nom de la critique littéraire et historique et de l'archéologie, contredire certaines vues qu'il croit être les leurs. Sans doute n'a-t-il pas lu l'encyclique *Divino afflante Spiritu* (cf. la citation, *Rev. Bén.*, 1960, p. 253). Ils savent bien que tout n'est pas à prendre à la lettre dans les textes bibliques. Mais nous pensons pouvoir ne pas faire nôtres toutes ses interprétations. Nous ne nions pas qu'Israël ait emprunté, en les adaptant au Jahwisme, d'antiques traditions. Mais, que les figures d'Abraham, Isaac et Jacob proviennent respectivement ainsi des sanctuaires cananéens d'Hébron, Béer-shéba et Béthel, c'est une pure hypothèse. L'A. insiste à bon droit sur le fait que J, E, D, P contiennent des données très anciennes, de grande valeur historique ; ainsi D dépend en partie du *covenant-renewal* inauguré par Josué à Sichem et continué à Shiloh. L'histoire d'Israël, dit l'A., commence avec l'Exode. J et E en ont fait des récits épiques, parfois dramatiques, qui doivent être compris comme tels. Il ne nie pas la réalité du surnaturel et la possibilité du miracle ; mais ce qu'il entend par les *experiences* (mot anglais) de Moïse et l'interprétation des faits par la foi d'Israël est ambigu. Il attribue au récit de la pénétration en Canaan du Livre de Josué une plus grande valeur que M. Noth. On lira avec intérêt ce qu'il dit de l'assemblée de Sichem. A partir de l'institution de la royauté on est mieux renseigné. M. A. explique tout le *background* des récits bibliques. Il ne distingue pas suffisamment entre vrais et faux prophètes (cf. la citation de M. AESCHIMANN, *Rev. Bén.*, 1960, p. 433). Bonnes analyses (nous aurions quelques réserves à faire) des Livres d'Amos, Osée, Isaïe, Jérémie, Ézéchiel, Deutéro-Isaïe (ce qui est dit du Serviteur de Jahwé ne nous satisfait pas pleinement), Daniel ; mais il semble parfois expliquer les prophéties par une perspicacité naturelle, sans intervention divine. Protestant, il se limite au canon palestinien. Il va jusqu'au *Council* (juif) de Jamnia. Très intéressant ouvrage, qui sera fort utile à qui saura faire les distinctions nécessaires. D. R. REUL.

P. HEINISCH. **History of the Old Testament. Theology of the Old Testament. Christ in Prophecy.** 3 vol. trad. de l'allem. par W. G. HEIDT, O. S. B. — Collegeville (Minnesota, U. S. A.), The Liturgical Press (St. John's Abbey), 1957, 15,5×22,5, XVIII-457, XX-476, XI-279 p., 16 cartes h.-t. en coul. (*History*) ; chacun, br. $ 1,95, rel. $ 4 .

Outre ses 5 commentaires sur Genèse, Exode, Lévitique, Nombres, Ézéchiel, dans la Bible Hanstein (Bonn), l'A. avait publié, dans la même série, deux *Ergänzungsbände : Theologie des Alten Testamentes* (1940, épuisée) et *Geschichte des Alten Testamentes* (1950), et rédigé un ms. sur les prophéties messianiques.

W. G. H. ne s'est pas contenté de traduire la *Theologie* et la *Geschichte ;* il les a *revised and supplemented*. A l'*History* il a aussi ajouté 16 belles cartes en coul. de Wright et Filson (*Westminster maps*) ; à la *Theology*, une trad. des encycliques *Providentissimus Deus, Spiritus Paraclitus, Divino afflante Spiritu*. Quant à *Christ in Prophecy*, c'est la trad. du ms. de P. H. Les couvertures des vol. ont été dessinées par J. Domin ; les tables sont de J. W. Sprug. Plusieurs ouvrages de valeur sur l'Histoire d'Israël et la Théologie de l'A. T., d'origine protestante ou rationaliste, ayant paru ces dernières années, on sera heureux d'avoir ces volumes d'un auteur catholique sérieux et considéré, dont l'enseignement universitaire fut hautement apprécié. Il n'était pas infaillible. Nous ne prétendons pas qu'il a toujours raison. Nous reconnaissons que telle ou telle de ses vues peut difficilement être défendue. Mais on comparera utilement ses arguments et ceux des auteurs d'autres tendances. Si l'on pèse les uns et les autres, la conclusion sera, croyons-nous, que ceux de P. H., s'ils ne sont pas tous apodictiques, ne sont cependant pas à jeter sans plus par-dessus bord, mais méritent généralement d'être pris sérieusement en considération. Impossible de donner ici une analyse détaillée des volumes ; bornons-nous à un bref aperçu. HISTORY. Après une courte introduction, où il traite des sources, l'A. étudie les origines, *according to the Bible*, sans négliger les données de la science et les autres traditions, depuis la création du monde jusqu'à la vocation d'Abraham. Un chap. sur la civilisation et la religion des premiers hommes. L'histoire des patriarches, dont il discute la crédibilité, compte tenu des récentes *tribal theory, mythological interpretation* et *legend theory*, est précédée d'une description de la Palestine et de ses habitants depuis les temps préhistoriques. Il continue ensuite jusqu'à la ruine de Jérusalem sous Adrien, en s'arrêtant assez longuement aux événements du Sinaï, à la religion mosaïque, et en général à tout ce qui intéresse la religion. Un chap. sur la *Diaspora*. THEOLOGY. D'abord les sources : Révélations primitive, patriarcale, mosaïque, prophétique. Rôle des prêtres, psalmistes, sages, et de la royauté. Puis existence, noms, attributs de Dieu ; préparation de la révélation de la Trinité (Mal'akh-Yahweh, Sagesse, Esprit de Yahweh, Parole) ; création (anges, démonologie, monde, homme). Loi morale, culte, au-delà. Restauration d'Israël, conversion des Gentils, royaume messianique. Messie. Messianisme israélite et espérances analogues dans l'ancien Orient. Etc. PROPHECY. Prophétisme israélite (vrai et faux) et phénomènes analogues chez les autres peuples. Prophéties antérieures au VIII^e^ s. Prophètes-écrivains d'avant l'exil. Pendant l'exil (notamment le Serviteur de Yahweh). Après l'exil. Les apocryphes et le Christ. Accomplissement des prophéties. La Mère du Messie. Le Messianisme biblique, phénomène unique. Etc. Nous souhaitons une large diffusion à ces trois beaux livres. Ils constituent un excellent point de départ et une base solide pour des études sérieuses et approfondies. Il suffira de rectifier, quand il sera prouvé que c'est absolument nécessaire, telle ou telle opinion de l'A., et, quand il y aura lieu, de tenir provisoirement en suspens l'une ou l'autre question. D. R. REUL.

N. K. GOTTWALD. **A Light to the Nations** (*Is.*, XLIX. 6). An Introduction to the Old Testament. — New York, Harper, 1959, 15,5×23,5, XXIV-615 p., 10 tableaux, 33 cartes, 49 illustr., lexique ; rel., jaqu. illustr. $ 6,50.

Histoire d'Israël, précédée de considérations générales (étude de la Bible, genres littéraires, canon, etc.), dans laquelle ont été intercalés des introduc-

tions aux Livres et des développements théologiques, et que complètent une excellente bibliographie et un choix de textes : récits babyloniens de la création et du déluge, annales assyriennes, etc. Au sujet de la prétendue influence d'Akh-en-Aton sur Moïse : ... *in the fundamental point of Yahweh's transcendence, his personal uniqueness, his inner withdrawnness from nature and mankind and yet his manifestation as holy presence*, dit l'A., *there is a yawning gulf* (un abîme béant) *between the religion of Moses and Atonism*. Les analyses de J (sud ; probablement époque de Salomon), E (nord ; après le schisme), D (vraisemblablement composé pour la centralisation du culte du nord à Sichem ; arrivé à Jérusalem après la chute de Samarie) et P (forme actuelle postexilique ; beaucoup d'éléments anciens) sont très fouillées. Les catholiques romains, rejetant eux aussi l'inspiration-dictée, ne sont nullement empêchés d'attribuer le Livre de Daniel au temps d'Antiochus IV (cf. *Rev. Bén.*, 1960, p. 435), car l'explication thomiste par la causalité instrumentale permet de concilier l'existence de genres littéraires variés avec l'inerrance des Écritures (cf. *ibid.* p. 253). Abraham était le chef de clans venus en Palestine vers 1750-1650 (migration amorrhéenne) et fixés autour d'Hébron, et Jacob celui de clans arrivés à Béthel et Sichem et en Transjordanie vers 1500-1350 (mouvements araméens) ; une partie de ces Hébreux du nord passa en Égypte ; ceux du sud propagèrent le Jahwisme « des pères » chez les Madianites, dont certains vinrent en Canaan et formèrent avec eux et des Cananéens la tribu de Juda ; après avoir approfondi son Jahwisme chez les Madianites, Moïse ramena vers Canaan les Hébreux d'Égypte, que Josué réunit aux clans du nord ; etc. Ce Jahwisme était hénothéiste ; le monothéisme fut l'œuvre des prophètes. Il nous semble que les textes invoqués n'*imposent* pas nécessairement toutes ces conclusions et que les traditions relatives à la vocation d'Abraham et au Sinaï-Horeb méritent plus de considération ; et les prophètes n'ont-ils pas lutté pour sauvegarder le monothéisme plutôt que pour innover ? Quant au rôle de ceux-ci, nous estimons que M. G. le réduit trop en niant qu'ils aient jamais fait de prédictions concernant, ne serait-ce qu'au sens plénier ou typique, Jésus et son œuvre. Nous ne comprenons pas que l'A., croyant, doute de la *full knowledge of historical matters* de Jésus. Ces réserves et quelques autres étant faites, nous reconnaissons volontiers la haute valeur du volume. D. R. REUL.

H ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ. Nouvelle éd. avec apparat critique par G. D. KILPATRICK. — Londres, British and Foreign Bible Society, 1958, 10,5×14,5, XXVII-787 p. ; rel. 8/6.

Jusqu'à 1904 la *Society* avait simplement reproduit, avec de légères corrections, l'éd. Elzévir de 1624 (texte d'Érasme). En 1904 elle adopta celui, généralement basé sur Tischendorf, Westcott-Hort et Weiss, de la 4e éd. d'Éb. Nestle, y ajoutant un apparat critique indiquant les variantes du *Textus Receptus* ou que suppose l'*English Revised Version*. Le prof. Kilpatrick prépare actuellement une éd. *up to date*, où on trouvera *the latest developments in the field of textual criticism ;* mais cela lui demandera encore plusieurs années. La présente éd. n'est que provisoire. Le texte est, avec diverses corrections, celui de 1904. Mais l'apparat a été notablement développé. Dans cet ordre : papyri, unciaux, familles, minuscules, versions, Pères et écrivains, texte reçu, on trouvera *a selection of the important variant readings including all readings of moment which may be original, those which are characteristic of the main types of text..., and other readings of special interest*. Dans l'introduction : tableaux

des papyri, mss, versions, Pères et écrivains utilisés ; canons (concordances évangéliques) d'Eusèbe de Césarée ; etc. Impression très claire. Cette éd. sera utilement employée concurremment avec les plus usuelles : Vogels, Merk, Nestle, Souter, etc., qu'elle complétera. D. R. REUL.

W. G. KÜMMEL. **Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme** (Orbis Academicus, III, 3). — Fribourg-en-Brisg., Verl. K. Alber, 1958, 14,5×22,5, VIII-597 p. ; rel. DM. 42,50.

Ce n'est pas un exposé complet des idées émises au sujet du N. T. L'A. s'est limité aux *Fragestellungen* qui gardent encore leur importance ou au moins ont suscité jadis un intérêt durable. Un certain recul étant nécessaire pour pouvoir juger que ces conditions sont vérifiées, il s'arrête après le premier *Jahrzehnt* qui a suivi la première guerre mondiale. Six chapitres divisés en sections. En chacune une méthode semblable est d'ordinaire suivie : aperçu général ; énumération des auteurs, avec, pour chacun, un résumé de ses positions et de nombreuses citations de textes ; conclusion montrant comment la matière traitée dans la section prépare la suivante. A la fin du volume, les notes, une bibliographie, un *biographischer Anhang* de 24 p. retraçant en quelques lignes la vie et la carrière scientifique des auteurs cités, deux tables. Textes et *biographischer Anhang* seront particulièrement bien accueillis, car il serait difficile à beaucoup de lecteurs de les trouver ailleurs. Impossible d'entrer dans le détail des chapitres et sections et de mentionner les innombrables auteurs cités. Bornons-nous à ceci. Le chap. I, *Die Vorgeschichte*, comporte deux sections : *Altertum und Mittelalter* et *Reformationszeit*. Pour l'antiquité, l'A. cite notamment Marcion, Origène, Denys d'Alexandrie. Eusèbe de Césarée et Jérôme ont seulement transmis à la postérité le souvenir des écrits antérieurs. Pour le temps précédant immédiatement la Réforme, Valla, Érasme, Cajetan. Nous nous permettrons de faire remarquer que le concile de Trente, quand il a défini le canon des Écritures, n'a pas défini comme dogme que les Livres bibliques étaient bien des auteurs auxquels les attribue la tradition. Ainsi maintenant encore des exégètes catholiques n'hésitent pas à nier ou au moins mettre en doute que la seconde partie d'Isaïe soit de ce prophète, que la deuxième épître de Pierre soit de cet apôtre, que l'Apocalypse soit de l'apôtre Jean. L'ouvrage est d'un intérêt extrême. Mais nous ne sommes pas disposé à faire nôtres tous les jugements de l'A. Et en présence de tant d'opinions et de discussions nous pensons qu'une conclusion s'impose avec évidence : l'Écriture ne saurait être la *Regula fidei proxima* pour les croyants ; comment s'y retrouveraient-ils ? Il faut le Magistère infaillible de l'Église. Jésus n'a pas dit aux apôtres d'écrire des livres que chacun pourrait interpréter à sa façon, mais : « Allez donc, enseignez toutes les nations ... L'Esprit Saint, que le Père enverra en mon nom, vous enseignera tout et vous rappellera tout ce que je vous ai dit » ; et à Pierre : « J'ai prié pour toi, Simon, afin que ta foi ne défaille point ; et toi ποτε ἐπιστρέψας affermis tes frères ». D. R REUL.

C. F. D. MOULE. **An Idiom-Book of New Testament Greek**, 2e éd. — Cambridge, University Press, 1959, 14×21,5, XII-246 p. ; br. 18/6, rel. 30/-.

La première éd. parut en 1953 ; voici déjà la seconde. Succès mérité. Ce n'est pas une grammaire systématique au sens usuel du mot. On n'y trouvera pas, p. ex., les tableaux des déclinaisons et des conjugaisons. L'A. suppose qu'on est déjà *reasonably well acquainted with the language ;* il veut seulement donner

a syntactical companion to the interpretation of the New Testament. L'ouvrage est resté *substantially the same ;* l'A. a seulement éliminé *a few mistakes* et ajouté *a considerable body of notes and corrections.* En 27 chap., exemples à l'appui, d'utiles considérations sur la langue du N. T. ; l'emploi des modes, des temps, de l'article, des particules ; les propositions finales, consécutives, etc. ; les sémitismes et latinismes, etc. Excellent petit livre, d'un emploi très facile. D. R. REUL.

C. K. Barrett. **Die Umwelt des Neuen Testaments. Ausgewählte Quellen.** Trad. de l'anglais par C. Colpe. — Tubingue, Mohr (P. Siebeck), 1959, 15,5×23, xii-290 p. ; rel. DM. 20.

Les livres décrivant la situation politique, sociale et religieuse des mondes juif et romain au moment de la naissance du christianisme, ne manquent pas ; mais ils ne citent d'ordinaire que peu de textes. Pour un complément d'information on doit recourir à de nombreux recueils de documents hébreux, araméens, grecs et latins. Pour ceux qui ne connaissent pas suffisamment ces langues, M. B. a eu l'heureuse idée de publier une anthologie de traductions anglaises. M. C. l'a adaptée pour le public de langue allemande. Après 11 p. traitant des sources, on trouvera dans son volume un choix de 235 textes, avec introductions et notes : extraits de divers auteurs de l'époque concernant les empereurs romains, les mystères, l'histoire juive depuis les Macchabées, le judaïsme rabbinique ; papyri et inscriptions ; citations de philosophes, des littératures hermétique et rabbinique, des apocalypses, des LXX, de Philon, de Josèphe, des *Jüdische Sektenschriften.* L'ensemble, très varié, constitue un excellent cadre pour les récits et enseignements des Livres du N. T.

D. R. REUL.

M. F. Wiles. **The Spiritual Gospel. The interpretation of the fourth Gospel in the Early Church.** — Cambridge, University Press, 1960, 14×21,5, x-181 p. ; rel. 25/-.

« Un des aspects déconcertants des études modernes sur le quatrième évangile, dit l'A. (nous traduisons), c'est la divergence radicale des réponses données à la question du caractère historique du livre. Tandis qu'un commentateur le regarde comme une création romantique d'une imagination mystique, un autre le croit totalement enraciné et fondé dans l'histoire. » L'A. ne discute pas les questions soulevées au sujet de l'évangile de Jean ; il étudie les réponses qui y ont été données aux premiers siècles, notamment par Origène, Cyrille d'Alexandrie, Chrysostome, Théodore de Mopsueste, ainsi que les arguments qu'en ont tirés en faveur de leurs erreurs les gnostiques, monarchiens, ariens etc. Il traite ainsi successivement des diverses opinions concernant l'origine et le but de cet évangile, ses rapports avec les synoptiques, sa valeur historique et son symbolisme, les *signes* qu'il rapporte, ses idées maîtresses ; des abus qui en ont été faits par les gnostiques ; des interprétations christologiques aux IIIe et IVe s. ; de l'exégèse christologique de Théodore et de Cyrille ; de son sens comme *Gospel of salvation.* Pour finir, un jugement sur Origène, Chrysostome, Théodore, etc. Impossible d'entrer dans le détail. Petit livre d'un immense intérêt. Innombrables références aux sources. Bonne bibliographie. Nous voyons avec plaisir qu'on n'ignore pas notre Revue.

D. R. REUL.

The New London Commentary on the New Testament : *The Epistles of Paul to the Thessalonians.* Introduction, traduction et commentaire, par L. Morris. — Londres, Marshall Morgan and Scott, 1959, 13,5×21,5, 274 p. ; rel. 25/-.

L'A. défend résolument l'authenticité des deux épîtres. L'hypothèse d'une composition, même seulement partielle, par Silas ou Timothée *not bear critical examination.* Il en va de même de la suggestion de Harnack, qu'il y aurait eu à Thessalonique deux communautés séparées, l'une de païens convertis, auxquels aurait été envoyée la première épître, l'autre de judéo-chrétiens, auxquels s'adresserait la seconde. Toutes deux ont été écrites de Corinthe, dans leur ordre actuel, à peu de semaines d'intervalle, *at the time indicated in Acts 18 : 5.* M. M. rectifie plusieurs inexactitudes des versions courantes en langue anglaise : *Authorized, American Revised, Revised Standard ;* la sienne nous plaît beaucoup ; parfois cependant nous comprenons autrement le texte. Le commentaire est solidement fondé sur une discussion minutieuse du sens des mots, des nuances des temps des verbes, etc. Les interprétations de nombreux auteurs de langue anglaise sont mentionnées. Considérations religieuses très belles et élevées. Protestant, l'A. énonce plusieurs fois les thèses de la justification par la foi et de l'inutilité ou inefficacité du mérite ; mais sa description de la foi nous semble inclure l'amour parfait du Christ et de Dieu, et donc la volonté d'éviter ce qui est interdit et de faire ce qui est commandé. Mais alors ne s'agit-il pas seulement d'une question de mot ? Ces réserves et quelques autres moins importantes étant faites, nous n'hésitons pas à reconnaître la haute valeur du volume. D. R. REUL.

Cambridge Greek Testament Commentary. C. F. D. Moule : *The Epistles to the Colossians and to Philemon ;* C. E. B. Cranfield : *The Gospel according to Saint Mark.* — Cambridge, University Press, 1957-1959, 12,5×18,5, xiii-170 et xvi-480 p. ; rel. 21/- et 40/-.

Ce nouveau *Commentary* doit remplacer le *Cambridge Greek Testament for Schools and Colleges,* un peu vieilli. Il s'annonce très bien. Pas de traduction ; seulement introductions et notes. Nous considérerions volontiers ces deux premiers volumes comme l'idéal des commentaires : tout le nécessaire pour une interprétation exacte des textes, sans aucune surcharge ; le sens des mots étudié et discuté à fond. Mais il y a les points de vue protestants. M. Moule comprend l'ascèse autrement que l'Église catholique. Pour M. Cranfield, les « frères de Jésus » sont des fils de Joseph et Marie, explication *most simple and probable ... quite compatible with the doctrine of the Virgin Birth ;* Jésus a pu se tromper et s'est parfois trompé, car la *full reality of the Incarnation involved such ignorance* durant sa vie terrestre ; Pierre fut bien *the foundation-rock* et *the leader* de l'Église, mais seulement *for a short period,* durant sa première expansion ; Jésus n'a pas rétabli d'une manière absolue l'indissolubilité du mariage : l'*human sinfulness* est telle, qu'il peut se présenter des situations où l'Église et même l'État doivent pouvoir permettre le divorce comme un moindre mal. Il passe assez rapidement sur l'institution de l'Eucharistie et ne s'exprime pas clairement, mais reconnaît que des *sacrificial ideas ... undoubtedly of crucial importance* sont formulées xiv, 24. Pour le reste, il se tient d'ordinaire aux vues traditionnelles, notamment en ce qui concerne l'identité de Marc et l'authenticité de l'évangile qui porte son nom, et rejette avec vigueur les thèses éversives de Bultmann et autres : Marc fut *not a creative literary artist but an extremely honest and conscientious compiler,* et ses sources

lui fournissaient *a substantially reliable picture of the historical Jesus*. Que de fois il montre que tel détail contesté ne saurait être le produit de la foi des premiers chrétiens, mais est à attribuer à une authentique *Petrine narrative* ! Intéressants développements sur le « Royaume de Dieu » etc. Dans l'introduction à *Colossians and Philemon* M. Moule analyse d'abord les principaux enseignements de ces épîtres : le Christ, l'Église, *the process of becoming and the meaning of being a Christian*, la prière, etc. Puis la question d'authenticité : *it seems to me impossible to doubt that Philemon was written by St. Paul, or to doubt the close connexion between Philemon and Colossians*. Tout au plus peut-on se demander si *an original Pauline Colossians* n'aurait pas subi quelques interpolations. Le plus probable est que ces deux épîtres ont été écrites durant la captivité romaine. M. M. expose les circonstances qui ont déterminé Paul à les envoyer, notamment les erreurs à combattre, et discute les opinions de MM. Goodspeed et Knox. Après le commentaire, très fouillé, un appendice sur les *christian greetings* dans les lettres, le concept d' 'ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ (importance capitale de la *direct, unmediated, divine commission*), *the knowledge of God*, le sens de ΠΛΗΡΩΜΑ, l'emploi des pronoms réfléchis. Avec les réserves susdites, nous souhaitons la bienvenue au *Commentary* et espérons que les autres volumes ne se feront pas attendre. D. R. REUL.

Fr. Amiot. **Les idées maîtresses de saint Paul** (Coll. « Lectio divina », 24). — Paris, Éd. du Cerf, 1959, in-8°, 272 p. ; 9,60 fr. fr.

Longtemps méditée en vue de l'enseignement, cette synthèse nouvelle de la doctrine de saint Paul en organise les thèmes principaux autour d'une idée centrale, le salut apporté par le Christ crucifié et ressuscité. En bonne méthode théologique, on commence par exposer en quoi consiste l'initiative du Père qui, dans sa grande miséricorde, a voulu nous combler de toutes bénédictions dans le Christ. C'est par la foi et le baptême que les « sauvés » seront aggrégés à l'Église, formant ainsi cette réalité mystérieuse qu'est le Corps mystique du Christ. Une dernière partie envisage l'achèvement de ce salut en traitant de l'espérance chrétienne, de la mort et du jugement, de la résurrection et de la Parousie, montrant finalement que ce dynamisme chrétien est tendu vers la gloire du Père. — Nul doute que ces pages à la fois denses et claires ne soient une aide précieuse pour la compréhension fructueuse du message paulinien.

IL. F.

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach P. Sabatier neu gesammelt und herausg. von der Erzabtei Beuron. Tome XXVI, fasc. 3, *Epistula II Petri*. — Fribourg-en-Br., Herder, 1960, in-4°, p. 185-240 ; DM. 14.

C'est toujours avec joie que nous signalons aux lecteurs la parution d'un nouveau fascicule de la *Vetus Latina* de Beuron. Celui qui nous occupe à présent retrace la tradition textuelle de la Deuxième Épître de saint Pierre. Les circonstances sont moins favorables que dans le cas de la *Prima Petri*, dont Cyprien et ses contemporains avaient conservé quelques bribes précieuses. Ici, les origines de la branche africaine peuvent être difficilement retracées, le *De singularitate clericorum* d'un Pseudo-Cyprien restant énigmatique ; parfois cependant Augustin, Quodvultdeus et le *Contra Varimadum* d'un Pseudo-, Vigile de Thapse appuient ses leçons. Pour le texte européen, les courants sont parallèles à ceux de la Première Épître (voir *Rev. Bénéd.*, t. LXIX, 1959 p. 365-366) ; il y a lieu pourtant de tenir compte de variantes propres à saint

Ambroise et de quelques leçons douteuses chez Jérôme et Paulin d'Aquilée. Les meilleurs témoins bibliques non-vulgates restent les palimpsestes gaulois de Wolfenbüttel et de Fleury et les fragments de Freysing. — En I, 19, les éditeurs ont eu raison, croyons-nous, de préférer dans le Commentaire de saint Grégoire sur les Rois la leçon *intendentes* du ms. de Cava à l'*attendentes* des anciennes éditions. Par contre, toujours dans le même ouvrage, on n'a retenu qu'une seule citation de I, 17 *in quo mihi bene complacui*, celle précisément où l'appui du ms. fait défaut de par la disparition de ses premiers folios ; il y aurait lieu de tenir compte des deux autres citations (6, 3, 30 ; *P.L.* col. 466 D), où chaque fois le ms. omet *bene ;* on retrouve ainsi le simple *complacui* de *Hom. Ezech.* 2, 6, 11 (*P.L.* 76, 1003 D). P. V.

W. Beilner. **Christus und die Pharisäer.** — Vienne, Herder, 1959, 15,5×23,5, XI-271 p. ; DM. 27.

En sous-titre : *Exegetische Untersuchung über Grund und Verlauf der Auseinandersetzungen.* « Ce travail, dit l'A. (nous traduisons), doit montrer que le terrible (nous supposons qu'il faut lire *furchtbare* au lieu de *fruchtbare*) conflit ne se comprend qu'en fonction de l'inouï *Glaubensanspruch* du Christ. Notre but n'est pas une étude complète du pharisaïsme. » Les scribes ne peuvent guère être séparés des pharisiens, car les évangiles ne distinguent pas toujours. Saint Jean, pour ce qui lui est propre, est traité à part des synoptiques. Il n'est parlé qu'occasionnellement de saint Paul. Il fallait avant tout discuter les textes et préciser les faits que ceux-ci supposent. Car, dans plus d'un cas, des critiques prétendent qu'il ne s'agit que d'interpolations du temps où l'opposition entre l'Église et le judaïsme avait atteint son paroxysme ; et même si les récits sont bien des évangélistes, il n'est pas douteux que ceux-ci en aient parfois accommodé les détails ou manqué de précision. Ainsi, à s'en tenir à Matth., III, 7, on pourrait croire que des pharisiens en grand nombre ont accepté le baptême de Jean, ce que Jésus nie expressément, Matth., XXI, 32 (cf. 45) et Luc, VII, 29-30. L'A. se livre donc à une analyse extrêmement fouillée des évangiles. Il est très au courant de ce qui a été écrit sur le sujet (bibliographie de 10 p. en petits caractères). Bien que n'étant pas d'accord en tout point avec lui, nous reconnaissons volontiers que ses interprétations sont généralement justes. Il fait à bon droit remarquer que les condamnations de Jésus ne visaient pas le pharisaïsme en soi (Nicodème). Quels étaient donc les torts que reprochait Jésus ? L'A. touche la question dans la *Zusammenfassung* finale ; mais il nous paraît manquer un peu de précision. A notre avis, ce ne peut être l'observance fidèle de la Loi ni même des traditions des anciens, pour autant que ces dernières n'étaient pas préférées aux lois divines, mais l'orgueil que beaucoup en retiraient et qui les portait à mépriser les autres ; l'hypocrisie de certains, dont les pratiques n'étaient que des moyens de s'attirer les louanges des hommes ; la volonté de sauvegarder une situation acquise, d'où le refus obstiné de voir et reconnaître les preuves les plus manifestes que Jésus donnait de sa mission divine. D. R. REUL.

LITTÉRATURES CHRÉTIENNES

M.-J. Rouët de Journel, S. J. **Enchiridion Patristicum.** 21e éd., avec appendice. — Barcelone, etc., Herder, 1959, 13×20, xxvii-817 p. ; br. ptas, 165 ($ 2,80), rel. ptas. 220 ($ 3,74).

——— **Appendice** seul, avec table complète ; 48 p. ; prix n. i.

M.-J. Rouët de Journel et J. Dutilleul, S. J. **Enchiridion Asceticum.** 5e éd., avec appendice. — Barcelone, etc., Herder, 1958, 13×20, xxxvi-683 p. ; br., p. n. i. ; rel. 220 ptas. ($ 3,74).

Ces deux ouvrages sont suffisamment connus ; il nous suffira donc de signaler ces nouvelles éd. et de dire en quoi elles diffèrent des précédentes. PATRISTICUM. La préface de la 21e éd. déclare : ... *satius existimavimus intactam editionem servare, addito solum ad calcem Appendice, in quo aliquot textus de materiis nuper elaboratis (v. g. de Christo Rege, de Corpore mystico, etc.) aut diligentius pertractatis (v. g. de paenitentia, etc.) attulimus.* Cet appendice, édité aussi séparément, contient 1 texte de Minucius Félix, 3 de Tertullien, 1 de Clément d'Alex., 2 d'Origène, 1 de Cyprien, 1 de Denys d'Alex., 1 de Lactance, 1 d'Eusèbe de Cés., 2 d'Athanase, 2 d'Apollinaire, 2 de Basile, 2 de Grégoire de Naz., 1 de Grégoire de Nysse, 1 de Didyme d'Alex., 1 d'Épiphane, 1 de Jean Chrys., 1 d'Ambroise, 1 de Jérôme, 18 d'Augustin, 5 de Cyrille d'Alex., 1 de Théodoret, 1 d'Eutychès, 1 de Léon le Grand, 1 de Maxime de Turin, 1 de Modeste de Jérusalem, 1 de Germain de Constantinople, 1 de Jean Damascène. ASCETICUM. La 5e éd. reproduit seulement la préface de 1936 : ... *omnino prohibemur, quominus denuo librum ex integro nunc typis mandemus ... Verumtamen ... in Appendice aliqua praecipua, a multis desiderata, afferimus, qualia sunt excerpta ex notissimis Regulis monasticis, nonnulli textus Evagrii Pontici, Isidori Hispalensis et aliorum.* Ces textes ne figuraient pas dans l'éd. de 1930 ; mais nous supposons qu'ils se trouvaient déjà dans les suivantes, que nous n'avons pas reçues. Nous souhaitons bon succès à ces deux vol., en espérant que les éd. totalement refondues et dûment complétées de l'un et de l'autre, désirées depuis longtemps, ne se feront plus trop attendre. D. R. REUL.

M. C. Diaz y Diaz. **Index Scriptorum Latinorum Medii Aevi Hispanorum.** — Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1959, in-8°, xx-588 p. ; ptas. 460.

Les auteurs latins de l'ancienne Espagne sont trop peu connus, leurs œuvres sont restées souvent ignorées, trop de manuscrits encore n'ont pu être inventoriés. Périodiquement, des doléances se font entendre en ce sens. Elles ne sont plus justifiées désormais, maintenant que l'un des meilleurs connaisseurs de la littérature visigothique, le professeur Diaz y Diaz de l'Université de Salamanque, nous a gratifiés d'un Index des plus copieux. Dans une première partie, l'éminent auteur égrène chronologiquement la production espagnole qui s'échelonne de 500 (date approximative de la stabilisation du règne des visigoths) à 1350, notant pour chaque pièce les témoins manuscrits, les éditions imprimées s'il y a lieu, ajoutant çà et là de précieuses remarques personnelles : pas moins de 2165 morceaux sont ainsi examinés. Plusieurs tables facilitent ensuite l'usage de ces notices : elles concernent les auteurs anciens, les *incipit*, les manuscrits (tant d'Espagne que d'ailleurs) et les travaux récents. L'ouvrage a paru d'abord en deux fascicules formant le tome XIII des *Acta Salmanti-*

censia (1958-1959). Il prend rang parmi nos intruments de travail de tout premier ordre. Une petite mise au point : la Bibliothèque Publique d'*Audomar*, mentionnée p. 526, n'est autre que celle de *Saint-Omer* et le manuscrit du XIIIe s. (originaire de Clairmarais) contenant la Passion des martyrs de Saragosse (p. 26-27, n. 95) y est coté 716. P. V.

J. C. Didier. **Le baptême des enfants dans la tradition de l'Église.** Dossier rassemblé et annoté par J. C. D. (Monumenta Christiana selecta, 7).

P. Glorieux. **Prénestorianisme en Occident.** Dossier rassemblé par Mgr P. G. (Monumenta Christiana selecta, 6).

P. Glorieux. **Autour de la spiritualité des Anges.** Dossier rassemblé par Mgr. P. G. (Monumenta Christiana selecta, 3).
Tournai-Paris, Desclée et Cie, 1959, in-8° ; 198, 64 et 72 p.

Dans la collection des *Monumenta Christiana selecta*, le chan. J. C. Didier a constitué un dossier complet des textes concernant le pédobaptisme. Les textes difficiles ne sont pas ignorés. La remarque faite à propos de *Aristide*, *Apol.* § 15 n'est pas exacte : le texte grec conservé sur papyrus pour cette partie est identique au syriaque. C'est l'abrégé contenu dans la vie de Barlaam et Jossaph qui est différent.

Mgr P. Glorieux a fait l'inventaire des textes concernant le prénestorianisme en Occident : question peu ou pas étudiée jusqu'ici dans les grands manuels. Ajoutons à la bibliographie l'art. *Cassien* dans le *DHGE* (Cappuyns). — Dans un autre fascicule, il a réuni les principales pièces du dossier concernant la spiritualité des anges. Cette doctrine qui s'est affirmée avec la scolastique n'est pas unanimement soutenue par la tradition et pose des problèmes théologiques délicats. L'A. estime que la question ne doit pas être considérée trop vite comme dogmatiquement tranchée par Latran IV repris par le Conc. du Vatican. M. B.

Entretien d'Origène avec Héraclide. Introd., texte, trad. et notes de J. Scherer (Sources Chrétiennes, 67). — Paris, Éd. du Cerf, 1960, in-16, 132 p. ; 9,60 fr. fr.

Un lot important de papyrus chrétiens fut découvert en 1941 à Toura, près du Caire. Parmi ces documents se trouvait l'*Entretien d'Origène avec Héraclide*. Les vingt-huit pages de textes, à peu près intactes, datent de la fin du VIe ou du début du VIIe siècle ; elles sont conservées au Musée du Caire. En 1949, M. J. Scherer donna une excellente édition de cet *Entretien*. L'édition est épuisée. Elle est reprise ici, allégée des parties techniques et enrichie des observations faites par les critiques depuis lors. L'entretien, que nous ont rapporté les tachygraphes, eut lieu sans doute vers 250 en Arabie, réunissant des évêques et des fidèles. La discussion, menée par Origène, porte sur la divinité du Père et du Fils, sur la prière, sur la nature du corps du Christ, sur la résurrection, sur les rapports du sang et de l'âme. Ces dialogues nous révèlent un Origène homme d'Église simple, humble et charitable. Remercions les directeurs de *Sources Chrétiennes* de nous fournir ce texte précieux et M. J. Scherer de l'avoir présenté, traduit et annoté avec intelligence et finesse. D. M.

Jean Cassien. **Conférences XVIII-XXIV.** Introd., texte latin, trad. et notes par E. Pichery, O. S. B. (Sources Chrétiennes, 64). — Paris, Éd. du Cerf, 1959, in-16, 248 p. ; 15 fr. fr.

Avec ce troisième volume s'achève la reprise dans les *Sources Chrétiennes* des *Conférences* de Cassien. Le texte latin, comme pour les tomes précédents, est celui de Petschenig. Deux retouches seulement : en XX, 1 (*C.S.E.L.*, t. XIII, p. 556, l. 2) et XXIV, 21 (*ibid.*, p. 697, l. 10), où les leçons « du manuscrit de Paris » sont préférées. Il s'agit de Paris, B. N. nouv. acq. lat. 2170, du IX^e^ s. Mais la première correction ne s'impose nullement et la seconde est le type même de la glose explicative. Des index, couvrant la matière des trois volumes, renvoient aux citations scripturaires, aux très rares sources explicites utilisées par Cassien, aux noms propres et aux principaux sujets traités au cours des *Conférences*. Sachons gré à dom Pichery d'avoir mené à bien son travail : avoir mis à la disposition de tous l'enseignement d'un tel Maître de la spiritualité n'est pas un mince mérite. P. V.

Dictionnaire de spiritualité. Article : *S. Éphrem.* Par Edm. Beck, D. Hemmerdinger-Iliadou et J. Kirchmeyer (fasc. XXVI-XXVII, col. 788-822). — Paris, Beauchesne, 1959, in-4°.

Il y aurait beaucoup à dire sur cet article, excellent et original, qui groupe la collaboration de trois spécialistes. Dom Beck s'occupe des œuvres syriaques de saint Éphrem avec la compétence que lui ont acquise de nombreux travaux d'édition et de critique d'authenticité. Admirons aussi le patient travail du P. Kirchmeyer, S. J., qui a débrouillé l'obscure forêt de l'édition d'Assemani. Travail absolument neuf et instrument de travail indispensable pour l'étude de la spiritualité grecque. Le travail du P. Hemmerdinger-Illiadou sur l'Éphrem latin, sans être absolument neuf lui, apporte de l'ordre dans nos connaissances. — Des recherches personnelles nous ont fait découvrir que le *De Poenitentia* (Ass. gr. 3, 589-599) est un centon fait à partir du *De Lapso* de Bachiarius que dom A. Mundó va éditer dans le *Corpus Christianorum* en y ajoutant les variantes de ce témoin indirect. M. B.

Saint Ambroise. **On the Sacraments.** Edited by Henry Chadwick (Coll. « Studies in Eucharistic Faith and Practice », 5). — Londres, Mowbray et C°., 1960, in-8°, 54 p. ; 6/-.

La présente édition manuelle s'adresse aux étudiants. Ils y trouveront le seul texte latin, sans traduction ni notes explicatives. Le distingué professeur d'Oxford adopte, en principe, le texte de O. Faller, sans s'interdire pour autant de jeter un coup d'œil sur l'édition de dom Botte. Quelques rares variantes plus caractéristiques et susceptibles d'éclairer la pensée ambrosienne sont notées en apparat. Est-il bien certain que *erat* (IV, 1, 1, page 29, ligne 7) ne trouve aucun appui dans la tradition manuscrite ? Le texte établi par dom Botte porte *erat* attesté notamment par le bon Vat. lat. 5760. Tel quel, ce petit volume, de présentation attrayante, rendra service dans l'enseignement. P. V.

J. Stelzenberger. **Conscientia bei Augustinus.** Studie zur Geschichte der Moraltheologie. — Paderborn, Schöningh, 1959, in-8°, 184 p. ; DM. 14.

On reconnaît généralement, de nos jours, l'importance que peut revêtir pour l'histoire de la théologie l'étude sémasiologique du vocabulaire des Pères.

La langue de saint Augustin bénéficie déjà de quelques travaux de ce genre, mais le présent ouvrage, sorti de la plume d'un moraliste éminent, retiendra tout particulièrement l'attention. A priori, le terme *conscientia* ne devait-il pas exprimer une pièce essentielle dans le rouage intellectuel et spirituel du psychologue hors-pair qu'était Augustin ? Or, ce qui frappe dès le début de l'étude, c'est que le mot se lit presque exclusivement dans des passages d'allure franchement théologique. *Conscientia*, c'est d'emblée le cœur même de la personnalité humaine face à son Créateur et Rédempteur ; en son sein prennent corps les jugements dogmatiques inspirés par la foi, comme aussi les impératifs moraux qui dicteront le comportement pratique ; *conscientia*, c'est le lieu où se rencontrent le dogme et la morale, la *fides* et l'*amor-dilectio-caritas*. Les autres sens du mot (siège du sentiment intime, norme de la moralité, etc.) dérivent tous de sa signification religieuse initiale. Ainsi donc, ici comme ailleurs dans la perspective augustinienne, seule la personnalité du chrétien peut mener à son parfait affinement le type idéal de la conscience humaine. — L'examen de l'A. repose sur une documentation très large. Quelques ombres, cependant, inévitables dans un pareil travail : ainsi p. 76, notes 128 et 130, les quatre mentions relevées de l'expression « cum secura conscientia » sont malheureusement toutes quatre extraites de sermons apocryphes (sermons app. 28, app. 53 et app. 89). P. V.

Saint Augustin. **La Cité de Dieu.** III. *Livres XI-XIV : Formation des deux Cités.* IV. *Livres XV-XVIII : Luttes des deux Cités* (Bibliothèque Augustinienne, 5e série, 35-36). — Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1959-1960, 2 vol. in-16 de 570 et 826 p. ; 230 et 300 fr. b.

Les volumes 3 et 4 de cette traduction très attendue confirment nos espérances et nos réserves (cf. *Rev. Bénéd.*, 1960, nº 1, p. 262). La traduction est fidèle mais un peu rude. Signalons ce rapprochement de mots un peu étonnant : « aucune fausse vraisemblance » (x, 26 ; vol. 3, p. 113). On eût donné un sens à cette expression en traduisant : « aucune fausse apparence de vérité » (*falsitas veri similis*). De petites inexactitudes de traduction peuvent être relevées de-ci de-là : *propria notione* ne recouvre pas le sens du terme technique d'*appropriation* qui est le fruit d'une élaboration théologique postérieure (xi, 10, 1 ; vol. 3, p. 62-63), pas plus que *proprie vocatur* ne peut se traduire par « approprié » (xi, 24 ; vol. 3, p. 107). *Quo veniunt qui non recedunt* ne doit pas se traduire « qui les fait aller sans qu'ils s'éloignent » mais « qui les fait s'approcher, eux qui jamais ne s'éloignent ». Il ne s'agit pas de la mission des anges mais du mouvement par lequel ils consultent la Vérité (Augustin commente le *venite* de Gn. 11, 7 ; xvi, 6, 1 ; vol. 4, p. 203). — Les notes complémentaires situées à la fin des volumes contribuent à l'intérêt de cette collection. Elles facilitent la lecture du texte en donnant le contexte historique et augustinien des passages plus difficiles ou plus denses. Trop de notes pourtant s'écartent de ce rôle et s'attardent exagérément à des problèmes spéculatifs qui n'ont plus guère de rapport avec l'augustinisme (cf. n. 31, vol. 3, p. 515). Trop d'entre elles sont dictées par le souci de faire concorder augustinisme et thomisme (vol. 3 : n. 7, p. 480 ; n. 13, p. 488 ; n. 27, p. 509 ; n. 29, p. 513). Certaines ont un caractère apologétique déplacé (vol. 4 : n. 17, p. 712). Ces défauts sont toutefois largement compensés par les qualités de cette édition pratique et claire, annotée par ce grand connaisseur de l'âge patristique que fût le chanoine Bardy. J.-B. R.

M. Huftier. **La charité dans l'enseignement de saint Augustin.** Dossier rassemblé par M. H. (Monumenta Christiana selecta, 5). — Tournai-Paris, Desclée et Cie, 1959, in-8°, 176 p. ; 150 fr.

Ce dossier réunit et classe 254 textes de saint Augustin sur la charité. Une table des textes et une table des matières détaillée permettent de s'orienter dans cette collection. Le principe du groupement ne coïncide peut-être pas suffisamment avec les grands thèmes augustiniens. La bibliographie qui se veut brève eût pu signaler tout de même l'importante étude de Hultgren sur *Le Commandement d'Amour chez saint Augustin.* Ce dossier rendra de grands services aux théologiens et donne une vue très complète de la pensée d'Augustin sur la charité. J.-B. R.

Saint Vincent de Lérins. **Le Commonitorium.** Traduit et présenté par M. Meslin (Coll. « Les Écrits des Saints »). — Namur, Éd. du Soleil levant, 1959, in-16, 144 p. ; 42 fr.

Il n'est point facile de présenter adéquatement aux chrétiens d'aujourd'hui les grandes figures de l'Église ancienne. Déjà plus d'un personnage de cette noble galerie a tenté la plume de M. Meslin, qui chaque fois s'est acquitté de la tâche avec un remarquable souci de l'essentiel doublé d'un sens de l'actualité peu ordinaire. Telles sont aussi les qualités maîtresses du petit volume qu'il livre ici. Dans le cas de Vincent de Lérins, il importait de souligner à la fois la justesse foncière du critère lérinien touchant la valeur normative de la Tradition, et le danger très réel d'une interprétation abusive du *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.* L'idéal est atteint, quand on a saisi que le levier de l'évolution dogmatique coïncide précisément avec la Tradition vivante de l'Église. Mise au point combien délicate et que peut seule assurer une lecture prudemment éclairée du *Commonitorium.* M. Meslin y introduit avec bonheur. Il a préféré, pour le titre, conserver le terme latin. Le Grand Siècle disait « Monitoire », témoin cette délicieuse traduction qu'en publia le récollet Barthélemy d'Astroy, à Liège, en 1663. P. V.

G. Miccoli. **Due note sulla tradizione manoscritta di Pier Damiani** (Note e Discussioni erudite, 8). — Rome, Ediz. di Storia e Letteratura, 1959, in-8°, 44 p., 6 pl. h.-t. ; 1.200 lires.

La première note concerne l'*Antilogus contra Iudaeos epistola.* Ce petit traité est présenté dans l'édition de Gaetani sous la forme de deux opuscules distincts. Migne a repris cette répartition. En fait, il s'agit d'un seul et unique corpus dirigé contre les Juifs. Un examen, même partiel, de la tradition manuscrite confirme cette manière de voir. — La seconde note a pour objet l'examen de la filiation du codex de St-Pierre D. 206 à l'égard du ms. Vat. lat. 3797. Dom Wilmart avait déjà fait remarquer que le premier devait dépendre d'une manière ou de l'autre du second (*Rev. bén.*, XLIV, 1932, p. 128, n. 4). G. M. démontre qu'il en est une copie directe. Les divergences entre les deux mss s'expliquent par le but que poursuivait le copiste (ou plus exactement celui qui dirigeait le travail des 13 copistes !) du cod. St-Pierre D. 206. L'auteur termine cette note par l'examen de l'histoire externe de ce ms. D. M.

Richard de Saint-Victor. **La Trinité.** Texte latin. Introd., trad. et notes de G. Salet, S. J. (Sources chrétiennes, 63 ; Textes monast. d'Occident, III). — Paris, Éd. du Cerf, 1959, in-16, 528 p. ; 24 fr. fr.

Le *De Trinitate* est un des ouvrages les plus importants de Richard de Saint-Victor et l'une des œuvres maîtresses de ce prodigieux XII^e^ siècle. On saura donc gré au P. Salet de nous avoir facilité l'accès à la pensée de Richard par la traduction de ce traité qui n'a jamais encore paru en français. Selon les normes de la Collection, la traduction, que l'auteur a voulu lisible et qui est aussi fidèle, est placée en regard du texte original ; on regrettera que celui-ci ne soit pas celui que le P. Ribaillier a établi critiquement en 1958 ; la magnifique édition de ce dernier parut quand le présent travail était déjà à l'impression. Du moins le P. Salet a-t-il pu corriger le texte de l'édition de Jean de Toulouse (Rouen, 1650) reproduit par Migne (*P.L.*, 196, col. 887-992) — qui lui sert de base — par le recours au ms. Paris, *B.N.* lat. 2591 et au ms. Paris, Mazar. 769, ce dernier considéré par Ribaillier comme l'archétype. Une introduction concise et pénétrante (p. 7-48) analyse le *De Trinitate*, livre par livre, en expose la méthode, les principes essentiels et les thèmes majeurs. Des notes placées dans le texte renvoient aux passages parallèles d'autres auteurs. A la fin du volume, on trouvera des notes complémentaires sur certains points plus importants de la doctrine ricardienne (p. 463-508). Les théologiens, les philosophes et les historiens des idées médiévales apprécieront ces notes ainsi que l'*index rerum* (p. 509-524) établi sur un choix judicieux des termes théologiques et philosophiques les plus fréquemment utilisés par Richard. D. M.

S. Bernardi Opera. Vol. II. *Sermones super Cantica Canticorum 36-86*. Ad fidem codicum recensuerunt J. Leclercq, O. S. B., C. H. Talbot, H. M. Rochais, O. S. B. Praefationem scripsit Christina Mohrmann. — Rome, Editiones Cistercienses (Paris, Lethielleux), 1958, in-4°, XXXVI-330 p. ; 40 fr. fr.

Le lecteur se souvient de la présentation enthousiaste qu'a faite ici même dom Lambot lors de la parution du premier volume des œuvres de saint Bernard (t. LXVIII, 1958, p. 131-132). Le tome second, d'aspect aussi attrayant que son prédécesseur, achève la publication des sermons sur le Cantique. On ne peut que féliciter chaleureusement les vaillants éditeurs d'avoir achevé si brillamment et en un temps record cette première tranche de leur entreprise. Aux moines de Poblet aussi s'adresse notre admiration pour la présentation impeccable de ces deux magnifiques in-quarto.

Le présent volume s'ouvre sur une remarquable Introduction. Mlle Mohrmann y montre combien, contrairement à ce qu'on pourrait croire, le style de saint Bernard s'inscrit harmonieusement, par son goût des constructions paratactiques et antithétiques, dans la tradition paléochrétienne, sans pour autant renoncer à traduire à la fois l'exubérance mystique et l'humanisme chrétien de la civilisation médiévale. Mlle M. appuie son appréciation sur un examen minutieux du vocabulaire, de la syntaxe et du style bernardins ; plusieurs des exemples allégués sont empruntés précisément aux sermons sur le Cantique.

P. V.

Adam de Perseigne. **Lettres I.** Texte latin, introd., trad. et notes par le chanoine J. Bouvet (Sources Chrétiennes, 66 ; Textes monastiques d'Occident, IV). — Paris, Éd. du Cerf, 1960, in-16, 252 p. ; 10,50 fr. fr.

La correspondance d'Adam date exclusivement de son abbatiat, c'est-à-dire de 1188 environ à 1221, date de sa mort. Avant de diriger l'abbaye cistercienne de Perseigne, près d'Alençon, Adam fut d'abord clerc séculier à la cour de

Champagne, puis chanoine régulier (à Sainte-Barbe-en-Auge, sans doute), enfin bénédictin à Marmoutier. Abbé, Adam eut à remplir de nombreuses missions : controverse avec Joachim de Flore, règlement d'affaires des abbayes cisterciennes situées aux confins des royaumes de France et d'Angleterre, prédication de la quatrième croisade (à laquelle il participera en partie) à la suite de Foulques de Neuilly, visites canoniques à Saint-Martin de Tours et au Mont-Saint-Michel, etc. Rares cependant sont les allusions qu'il fait, dans sa correspondance, à ces diverses missions. Ses lettres sont plutôt de direction, de conseil spirituel et d'amitié. Ainsi, à Guillaume, évêque d'Ély, il expose les devoirs d'un évêque ; à Osmond, moine de Mortemer et son ami, comment il faut former les novices ; à la comtesse de Perche, que le mariage est école de sanctification. On trouvera ici quinze lettres ; les autres (il en reste une cinquantaine) constitueront deux autres volumes de la collection.

Ces quinze lettres avaient déjà été éditées (à l'exception d'une seule) soit par Martène (*Thesaurus novus anecdotorum*) soit par Baluze (*Miscellanea*) et reprises par Migne au t. CCXI de la *P.L.* Le texte présenté ici est cependant grandement amélioré grâce à l'utilisation du ms. Douai 374, ignoré des éditeurs précédents. Du reste, c'est le texte de ce ms. qui est ordinairement reproduit ici. La présente édition latine reproduit celle que l'auteur a donnée récemment dans les *Archives Historiques du Maine* (t. XIII et sv.). Présentées avec compétence, éditées avec soin, traduites avec élégance, ces lettres d'Adam de Perseigne seront précieuses aux historiens de la spiritualité et de la civilisation médiévales. D. M.

LITURGIE

J. Colson. **La fonction diaconale aux origines de l'Église** (Textes et Études théologiques). — Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1960, in-16, 152 p. ; 90 fr. b.

On parle beaucoup, ces derniers temps, du diaconat. De nombreux pasteurs souhaitent que la fonction diaconale, qui, actuellement, dans l'Église latine du moins, n'est plus qu'un organe témoin, reprenne l'importance qu'elle avait aux origines. Mais qu'était au juste la fonction diaconale aux premiers âges de l'Église ? Comment cette fonction s'est-elle précisée et différenciée ? C'est à cette question que répond le livre que voici. Mr J. Colson, avec la profonde connaissance de l'antiquité chrétienne qu'on lui connaît, en a fait « un dossier théologique et historique » à la documentation riche et précise. Son ouvrage se partage en trois sections. La première situe le diaconat dans le N. T. (p. 9-81), la seconde, le diaconat aux temps subapostoliques, de Clément de Rome à la *Didascalie des Apôtres* (p. 83-120), la dernière étudie le rôle des diaconesses (p. 121-139). Parmi les conclusions qui se dégagent de cette belle étude, retenons celle-ci : « Le diaconat apparaîtrait comme l'ordre institué par les Apôtres, au nom de Dieu et du Christ, pour animer, organiser, mettre en œuvre la fonction du Peuple sacerdotalisé : à savoir la présentation des personnes et de leurs biens en offrande à Dieu. » Nul doute que ce livre aide efficacement au renouveau du diaconat. D. M.

H. J. Gräf, S. V. D. **Palmenweihe und Palmenprozession in der lateinischen Liturgie** (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg, 5). — Kaldenkirchen, Steyler Verlag, 1959, in-8°, xxiv-174 p. ; DM. 19,80.

Le présent ouvrage offre une étude très minutieuse de la cérémonie des Rameaux telle qu'elle s'est dévéloppée au cours des siècles dans la liturgie latine. Après un rapide aperçu des rites propres à Jérusalem et des particularités en usage dans les liturgies occidentales non-romaines, l'A. s'attache particulièrement à l'examen détaillé du Pontifical romano-germanique et à son évolution qui aboutit insensiblement au Missel de Pie V. Le nouvel Ordo est enfin étudié à la lumière de la Tradition. La valeur incontestable du travail du P. Gräf réside dans la solidité exceptionnelle de son abondante documentation : nous bénéficions ici d'un labeur de première main, fondé directement sur l'examen des sources manuscrites et imprimées. Douze tableaux synoptiques sont là pour attester l'extrême variété de prières et de chants qui ont accompagné la bénédiction et la procession des Rameaux. P. V.

S. Corbin. **La déposition liturgique du Christ au vendredi saint.** Sa place dans l'histoire des rites et du théâtre religieux (Collection Portugaise, sous le patronage de l'Institut Français au Portugal). — Lisbonne, Bertrand, 1960, in-8°, 348 p., 18 pl. h.-t.

Au début du viii^e s., à Rome, on distribuait la communion le vendredi saint. Cette coutume se répandit, dès le ix^e s., dans les autres régions, à l'exception de l'Espagne. Que faisait-on des hosties en surnombre ? Quand elles n'étaient pas consommées par le clergé — comme à Fleury, à Saint-Bénigne de Dijon et même à Cluny — on les transportait loin de l'autel (qui ce jour-là devait être lavé) en un endroit honorable de l'église, qu'on assimila par la suite à un sépulcre. Telle est l'origine de la *Déposition*. S. C. fait ici l'histoire de ce rite et démontre que celui-ci n'est pas un drame liturgique. Dans la première moitié du x^e s., la déposition est familière aux églises de la région d'Augsbourg ; on la voit mentionnée dans la *Regularis Concordia* (fin du x^e s.) par saint Dunstan qui dut l'emprunter à la Lorraine. D'Angleterre, l'usage gagna la Normandie ; d'Allemagne, il s'est communiqué à la Suisse, à la Bohême et à la Hongrie. Il dut entrer en Italie au xii^e s. ou au tout début du xiii^e ; de là, les Franciscains le transmirent à Jérusalem. L'Espagne ne vit l'introduction du rite qu'au xiii^e s. au plus tôt, via l'Italie ; le Portugal le reçut au xiv^e, via l'Angleterre. D'Espagne, il passa au Mexique au xvii^e s. ; du Portugal il gagna le Brésil assez tardivement. On ne peut pas parler, à propos de la *Déposition*, d'un « office dramatique » : les chants restent liturgiques (parfois ils manquent), aucun acteur ne vient « représenter » les personnages, la seule action est une austère procession. Il n'y a donc aucun lien entre la *Déposition* et une représentation dramatique quelconque. Par l'étendue des sources utilisées et par la méthode sérieuse avec laquelle celles-ci ont été mises en œuvre, le présent travail est remarquable et digne d'éloge. Il devrait servir de modèle à tous ceux que tente l'exploration du champ si vaste et si méconnu de la liturgie.

D. Misonne.

Liber Sacramentorum Romanae Æclesiae Ordinis Anni Circuli (« *Sacramentarium Gelasianum* »). Éd. critique d'après Cod. Vat. Reg. lat. 316 et Paris Bibl. Nat. 7193, fol. 41-56, avec introduction et appendice, par

L.-C. Mohlberg, O. S. B., avec le concours de L. Eizenhöfer, O. S. B., et P. Siffrin, O. S. B. (*Rerum Ecclesiasticarum Documenta cura Pontificii Athenaei Sancti Anselmi de Urbe edita, Series maior, Fontes, IV*). — Rome, Herder, 1960, 17,5×25,5, xliv-315 p., 10 pl., dont 6 doubles, h.-t. ; avec les *Konkordanztabellen*, br. 8.800 lires ou DM. 70, 40.

Konkordanztabellen, par P. Siffrin, O. S. B. (Même collection, *Series Minor, Subsidia Studiorum*, 5, II). — Rome, Herder, 1959, 13,5×20,5, xvi-222 p. ; br. 2.900 lires.

Après le *Sacram. Veronense* (« *Leonianum* ») en 1956, le *Miss. Francorum* en 1957, le *Miss. Gallicanum Vetus* en 1958, voici, attendu depuis plus de 30 ans, « *Hic praestantissimus inter omnes Romanae liturgiae codices* » (A. Wilmart). Le ms., qui doit dater d'un peu avant 750 (A. Wilmart) et provenir du *scriptorium* de Chelles (B. Bischoff), fut divisé en deux parties, probablement déjà avant 1650. La première, la plus considérable, se trouve à la Vaticane ; la seconde, à la Bibl. Nat. de Paris. Le ms. ne cite pas le nom du pape Gélase mais commence simplement par ces mots : *In nomine Domini Iesu Christi Saluatoris incipit liber Sacramentorum Romanae AEclesiae ordinis anni circuli*. C'est par J. Morin, le card. Bona, et d'autres après eux, qu'il fut considéré comme un sacramentaire du pape Gélase. Mais L. Duchesne : « Le sacramentaire gélasien (il observe: "Pour nous, cette désignation ne peut avoir aucune valeur,,) dérive de livres officiels qui ont été en usage à Rome vers la fin du septième siècle. » Diverses autres opinions, émises par la suite, sont rappelées dans l'introduction. D. Mohlberg conclut : *Zusammenfassend lässt sich sagen : das heute sogenannte Gelasianum ... lässt sich nicht mehr als ein Buch aus einem Guss* (d'un seul jet), *durch eine Person zu einer bestimmten Zeit römischer Liturgie in Rom definieren, sondern ist eine Kompilation unabhängiger « Libelli » römischer Herkunft, an die später fränkische Elemente sich angliederten*. Quant aux éditions, la première fut celle de G.-M. Tommasi, que L.-A. Muratori reproduisit plus tard sous le titre prudent : *Sacramentarium Gelasianum sive Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae, a sancto Gelasio I papa, uti videtur, concinnatus ;* la plus récente était celle de H.-A. Wilson, entreprise dans des conditions défavorables : *Leider* (malheureusement) *sah Wilson weder die Handschrift noch eine Photographie und war auf eine Hilfskraft angewiesen, die nicht gewissenhaft* (consciencieusement) *arbeitete*, dit D. Mohlberg, et Wilson lui-même reconnaît : ... *it would no doubt have been desirable to aim at an exact literal reproduction of the text of the manuscript, with all its errors. But the conditions under which the preparation of this edition has been carried on rendered this course practically impossible*. Voir *Rev. Bén.*, 1938, 324-328 (A. Wilmart). Le fragment de Paris a été édité avec apparat critique par E.-A. Lowe. Le travail de D. Mohlberg n'est donc pas superflu. Il sera bien accueilli par tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de la liturgie. Dans un avant-propos, l'A. précise ce qu'il doit à chacun de ses collaborateurs. Dans l'introduction, après avoir rappelé les récentes études d'E. Bourque et A. Chavasse, et renvoyé pour des descriptions du ms. à L. Delisle, E. A. Lowe, A. Wilmart, etc., il en entreprend une nouvelle : reliure (dimensions, décoration, etc.), feuilles (matière : *festes schönes Pergament*, format, disposition, numérotation, etc.), avec l'indication de quelques *Abbildungen*. Ensuite : la nature et l'origine de l'œuvre ; les appellations qui lui ont été données ; le ms. (provenance, langue, particularités grammaticales et orthographiques, écriture, abréviations, ornementation) ; les éditions et leurs caractéristiques ; principes selon

lesquels a été établie celle-ci ; bibliographie in *Auswahl*, où la *Rev. Bén.* est bon nombre de fois nommée. Enfin les textes, avec apparat. *Cod. Vat.* D'abord le reste d'une table, se rapportant au livre III, et le *Pater* en grec, avec traduction latine. Puis le livre I. Ce sont surtout (parfois plusieurs) des oraisons, secrètes, postcommunions, et, quand il y a lieu, préfaces, *infra actionem*, *Hanc igitur*, *ad populum*, depuis la vigile de Noël *ad nonam* jusqu'à l'octave de Pentecôte. Aussi (mais impossible d'énumérer tout) : *Orationes de Natale Domini ad Uesperos siue Matutinos ; Orationes et praeces super paenitentes ; Ordo agentibus publicam paenitentiam ; Ordo qualiter in Romana Sedis Apostolicae Ecclesia Praesbiteri Diaconi uel Subdiaconi eligendi sunt ; Ad ordinandos Diaconos ; Ad consumandum Diacon officia* (et messe) ; les messes *pro scrutiniis electorum* (3e, 4e, 5e dim. de carême) ; *Denuntiatio pro scrutinio* (lundi de la 3e sem. de carême) ; *Orationes super electos ad caticumenum faciendum ; Benedictio salis dandum caticuminis ; Exorcismi super electos ; Incipit expositio Evangeliorum in aurium apertionum ad electos ; Incipit praefatio Symboli ad electos ; Item praefatio Orationis Dominicae ;* les nombreux formulaires des trois derniers jours de la Semaine Sainte et de la messe de la nuit de Pâques ; *Incipiunt orationes paschales uespertinales ;* divers formulaires en relation avec la vigile de Pentecôte, cette fête et son octave ; *Recon(ci)liatio rebaptizati ab heredicis ;* divers formulaires pour la dédicace des églises ; *Incipit ordo de Sacris Ordinibus benedicendis ;* préfaces pour les portiers, lecteurs, exorcistes et sous-diacres ; *In natale consecracionis diaconi* (et *praesbiteri*) *; Orationes de episcopis ordinandis ; Consecracio sacrae uirginis quae in Epiphania vel secunda feria Paschae aut in apostolorum natalicio caelebratur ;* etc. Le livre II est intitulé *Oraciones et praeces de nataliciis sanctorum* et contient les formulaires pour les fêtes des saints ; on y trouvera également, p. ex., ce qui concerne les quatre-temps de septembre et de l'Avent ainsi que 5 formulaires de messes *de aduentu Domini*. Le livre III a pour titre *Oraciones et praeces cum canone per dominicis diebus*. Il débute par 16 formulaires de messes. Ensuite *Incipit canon accionis ; Benedictiones super populum post communionem ;* 6 formulaires de messes *cotidianis diebus ;* des messes à intentions diverses : *ad proficiscendum in itinere, pro caritate* (2), *in tribulatione* (10), *pro sterilitate mulierum, pro regibus*, etc. ; *Orationes in natale presbyteri qualiter sibi missas debeat celebrare ; Missa in monasterio ; Orationes monachorum ; Incipit accio nupcialis ; Oracio in natale genuinum ; Benedictio aquae spargendae in domo* (2) *; Orationes ad matutinas, ad uesperum, ante cibum, post cibus ; Orationes post obitum hominis ; Commendacio animae ;* divers formulaires *de messes pour les défunts ; Incipit ad paenitenciam dandam ;* etc. *Cod. Paris.* Seulement trois formulaires, mais fort longs : *Exorcismus contra inerguminos ; Iudicium paenitentiale ; Incipit breuiarium apostolorum ex nomine uel locis ubi praedicauerunt, orti uel obiti sunt.* En appendice, chacun avec une bibliographie : Le fragment Bannister (Paris, Bibl. Nat.), le fragment Baumstark (Londres, Brit. Mus.), l'index liturgique de Saint-Thierry (Reims, bibl. municip. — cf. A. Wilmart, *Rev. Bén.*, 1913, 437-450). Pour finir, la table des formulaires liturgiques, celle des noms et matières, des *corrigenda*, les superbes planches. Les *Konkordanztabellen* de P. Siffrin sont divisées en 9 colonnes : 1 et 2, numéros et textes de D. Mohlberg ; 3-6, *Römische Quellen* (3-5, *Vorgregoriana ;* 6, *Gregoriana*) ; 7, *Ambrosiana ;* 8, *Gallica, Celtica ;* 9, Les autres. Quelques additions et rectifications sont indiquées dans l'introduction (où l'on en trouvera aussi à faire aux *Konkordanztabellen* du *Sacram. Veronense*).

P. 222, quelques concordances se rapportant aux fragments Bannister et Baumstark. On lira avec intérêt ce qui est dit, dans l'introduction, de la part de saint Léon dans la composition des formulaires du *Gelasianum* et des rapports de celui-ci avec le *Benedictionale* de Freising. Nous devons nous arrêter. Ce que nous avons dit a déjà, nous l'espérons, suffisamment convaincu nos lecteurs de l'importance et des mérites de ces deux publications de DD. Mohlberg, Eizenhöfer et Siffrin. D. R. REUL.

GÉLASE Ier. **Lettre contre les Lupercales et dix-huit Messes du Sacramentaire léonien.** Introd., texte critique, trad. et notes de G. POMARÈS (Sources Chrétiennes, 65). — Paris, Éd. du Cerf, 1959, in-16, 276 p. ; 13,80 fr. fr.

Nos lecteurs se souviendront de l'article retentissant du Révérendissime Dom Capelle, paru ici même en 1945-1946 et révélant à la fois l'existence, au sein du Sacramentaire léonien, d'une enclave gélasienne certaine et sa relation avec l'affaire des Lupercales. Poursuivant l'intuition géniale de Dom Capelle, M. Chavasse, en 1950, élargissait encore l'enclave. Il confia à l'un de ses élèves de Lyon, M. Pomarès, le soin de mettre au net sa démonstration. Celui-ci, à son tour, découvrit un nouveau formulaire de Gélase, le dix-huitième. On trouvera dans le présent volume jusqu'au dernier détail de l'exposé démonstratif ; d'emblée, ici, le disciple a épousé la méthode chère au maître, où à la déduction quasi-mathématique s'ajoutent les listes impressionnantes d'indices convergents, où tableaux synoptiques, études textuelles, recherches thématiques, précisions historiques et liturgiques s'appellent et se corroborent mutuellement. La dernière partie du volume offre un texte critique de la Lettre et des formulaires. Dans la traduction française qui l'accompagne, la fidélité à l'original l'emporte nettement sur l'élégance. P. V.

R. KOHLHAAS, O. S. B. **Jakobitische Sakramententheologie im 13. Jahrhundert.** Der Liturgiekommentar des Gregorius Barhebraeus, erstmals herausgegeben und erläutert (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 36). — Munster, Aschendorff, 1959, in-8°, XII-118 p. ; DM. 12,50.

Ce travail nous présente le texte critique et la traduction allemande du VIe *Fondement* du *Candélabre des Sanctuaires* de Grégoire Aboulfaradj, dit Barhebraeus. De cette monumentale Somme Théologique, J. Bakosh avait déjà édité et traduit le IIe et le VIIIe *Fondement*, d'après trois manuscrits des bibliothèques d'Occident. Dom Kohlhaas a ajouté à ceux-ci l'*add. 2008* de l'Université de Cambridge et le ms. 135 du couvent Saint-Marc de Jérusalem. Il donne également les références au ms. Brit. Mus. add. 12151 qui contient la version syriaque inédite du Pseudo-Denys utilisée par Barhebraeus, celle de Phoqa ben Sargis d'Edesse. Cette édition est suivie d'un commentaire érudit. La comparaison serrée que mène l'auteur entre Barhebraeus et le Pseudo-Denys qui est son point de départ, conduit à des conclusions intéressantes parfois sur le contenu même, le plus souvent sur sa forme. A l'époque où, en Occident, saint Thomas et d'autres réalisaient des synthèses dogmatiques influencées par la pensée et les œuvres aristotéliciennes, pareillement en Orient, cette même influence marquait Barhebraeus qui trouvait dans la *Hiérarchie Ecclésiastique* et la liturgie qui se déroulait sous ses yeux le contenu traditionnel de la foi, mais qui en même temps repoussait ou faisait passer au second plan la mystique particulière de l'Aréopagite. On peut sans aucun doute parler ici d'une scolastique syrienne, riche de son passé et hardie dans son réalisme. M. B.

THÉOLOGIE

P. Evdokimov. **L'Orthodoxie** (Bibliothèque théologique). — Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959, in-8°, 352 p. ; 15 fr. s.

Ce beau volume sur la religion de l'Orthodoxie orientale nous fait penser à un dépliant à six faces dont le premier volet consisterait en une introduction historique — que nous avons trouvée passionnante — et dont les cinq autres parties se développeraient suivant un coloris harmonieux, dans un langage mystico-existentiel, aux reflets chatoyants et nuancés : 1. *Anthropologie ;* 2. *Ecclésiologie ;* 3. *La foi de l'Église ;* 4. *La prière de l'Église ;* 5. *L'« Eschaton » ou les choses dernières.* L'Orthodoxie y apparaît sous un jour extrêmement opulent, comme la plus haute réalisation du christianisme dans l'histoire, d'un christianisme qui irait du Christ et des apôtres par le développement de la patristique grecque et aurait atteint son sommet après le 7e concile œcuménique, et au moment où, triomphant de l'iconoclasme, l'Église grecque aurait proclamé, en 853, la « Fête de l'Orthodoxie ». Cette relation avec le triomphe des images n'est pas sans profondeur. Il n'est pas rare, en effet, que les théologiens orthodoxes, russes surtout, aient vu dans l'icone la réalisation la plus complète de la piété orientale. Au fait, le meilleur chapitre de l'ouvrage, celui qui nous a livré le résultat des plus profondes réflexions de l'A. et où il a donné le meilleur de sa compétence, nous a paru être celui qu'il a consacré, dans la quatrième partie, à l'icone (initiation à l'icone), et spécialement son explication de l'icone de la Trinité de Rublev, dont il s'est fait du reste une sorte de spécialité. C'est à ce point qu'on pourrait être tenté de reconstruire son livre à partir de ce chapitre-là, les autres y menant ou s'en dégageant. Ajoutons à cela que toute la doctrine palamite est considérée dans cet ouvrage, ainsi que le font du reste beaucoup d'orthodoxes, comme le couronnement de toute cette évolution.

Sans doute on ne peut en vouloir à l'A. de parler « pro domo sua » (c'est le titre du troisième paragraphe de son introduction). Il nous semble cependant qu'entre la recherche d'approche que nous faisons du monde orthodoxe et son attitude par rapport à nous, il y a cette différence qu'il ne fait pas assez l'autocritique de ses préjugés. Ceux-ci, plutôt cultivés qu'analysés, aident puissamment à sa construction. Nous n'en sommes plus, il est vrai, aux charges massives de Chomjakov et à son manque de nuances, mais un peu plus de réserve, si elle eut donné peut-être un tableau moins vivace et moins somptueux, eût rendu pour le moins un son plus authentique. Nous sommes assez voisins et depuis longtemps pour nous apprécier mieux. Le pauvre occidental, y compris saint Augustin, s'entend souvent souffler à demi mot dans cet ouvrage les paroles que l'aveugle-né de l'Évangile dut entendre après sa guérison : *Totus natus est in peccatis et tu doces nos.* Nous en sommes à nous demander si ce livre fera tout le bien qu'il eût pu faire s'il avait été composé avec une attention plus diligente pour l'esprit des autres. O. R.

Cl. Tresmontant. **Essai sur la connaissance de Dieu.** — Paris, Éd. du Cerf, 1959, in-8°, 216 p. ; 9,60 fr. fr.

Une première partie porte sur la connaissance de Dieu à partir du monde. L'agnosticisme métaphysique de Kant est éliminé en des pages très suggestives. L'immanentisme écarté lui aussi comme une échappatoire mythique à la question de l'Absolu, la question apparaît inéluctable : l'homme ne peut se comprendre

dans le monde sans poser un Absolu créateur. L'examen du phénomène historique d'Israël (2e partie) et de l'Évangile (3e partie) nous montre cet Absolu se révélant en personne. Au terme de cette analyse, la raison doit reconnaître que cet Absolu est celui-là même qu'elle cherchait et qu'obscurément elle affirmait à partir du monde. Mais dans cette affirmation même, elle se reconnaît déjà sous l'influence de la Révélation personnelle de Dieu, entré en dialogue avec l'homme dans l'Histoire Sainte. Cette théodicée nullement technique se termine en apologétique et mène au Dieu Vivant de la Bible.

Elle répond bien aux requêtes de l'homme d'aujourd'hui, en partant d'un monde en évolution où quelque chose de nouveau se crée, et en aboutissant au Dieu-Amour de l'Histoire. J.-B. R.

Saint Thomas. **Le gouvernement divin.** T. I. *Ia, Quest. 103-109.* Texte latin ; trad. et notes par Ch.-V. Héris, O. P. — T. II. *Ia, Quest. 110-119.* Texte latin ; trad. et notes par Réginald-Omez, O. P. (Petite Somme théologique). — Paris, Éd. du Cerf, 1959, 16,5×10, 2 vol. de 300 et 310 p. ; 15 fr. fr.

L'excellente traduction française de la *Somme* entreprise il y a 35 ans se poursuit depuis la guerre à un rythme fort lent. Il faut dire que ce qui reste à voir ne comprend plus guère que des traités devenus souvent quelque peu caducs parce que plus engagés dans une problématique médiévale dépassée, ou bien, comme c'est le cas ici, plus tributaire de la physique d'Aristote. Sous le titre général de *Gouvernement divin*, ces deux volumes embrassent les questions assez disparates groupées par saint Thomas en finale de la Prima. Il s'agit d'abord du gouvernement de l'univers en général : conservation des créatures dans l'existence et direction que Dieu imprime à leur activité propre. Puis, comme Dieu gouverne le monde créé en suscitant largement l'influence des créatures les unes sur les autres, le Docteur angélique traite de l'action qu'exercent réciproquement entre eux les anges, les créatures matérielles et les hommes. La traduction française est très bonne ; les renseignements techniques font ressortir l'intérêt que présente la pensée de saint Thomas sur des questions aussi actuelles que l'astrologie, la fatalité, le miracle, le rôle des esprits désincarnés. Signalons enfin une malencontreuse interversion du contenu des pages 308 et 309 dans la table des matières du t. 2. G. GHYSENS.

G. Fourure. **Les châtiments divins.** Étude historique et doctrinale (Bibl. de Théologie, série II : Morale, 5). — Tournai, Desclée et Cie, 1959, in-8°, 370 p.

Les malheurs des hommes sont-ils toujours la punition de leurs péchés par Dieu ? Telle est la question théologique, toujours actuelle et angoissante, qu'aborde le présent ouvrage. Une première partie, d'allure monographique très ample, est consacrée aux propositions de Baïus (52, 72 et 73) condamnées par saint Pie V en 1567, et à la proposition 70 de Quesnel réprouvée en 1713 par la célèbre bulle *Unigenitus*. Ces thèses affirment nettement la liaison malheur-châtiment. L'auteur étudie en détail les arguments théologiques pour et contre cette thèse qui ont été allégués à l'époque. L'importance accordée à cet épisode des querelles jansénistes s'explique suffisamment par le fait que c'est la seule fois que le Magistère de l'Église a pris position dans ce problème ; mais chacun sait que la portée exacte de la condamnation de chaque proposition est très délicate à doser. La deuxième partie expose synthétiquement

l'ensemble du problème en suivant le schéma classique d'une thèse théologique : Écriture Sainte, Tradition patristique et liturgique, Raisonnement philosophique et théologique. L'étude du thème malheur-châtiment dans la révélation biblique montre l'évolution considérable, révolutionnaire même, qui s'est opérée par le dévoilement progressif des sanctions d'outre-tombe. La conclusion de cette intéressante recherche, c'est que, sauf révélation spéciale de Dieu, il est impossible d'affirmer avec certitude le lien entre tel malheur, surtout collectif, et tel péché, en dehors des nombreux cas où joue ce qu'on appelle la justice immanente. Le problème de la souffrance est en réalité un mystère que la Révélation chrétienne elle-même ne veut pas percer à jour, mais dont elle vient apprendre aux hommes, sous l'obscurité de la foi, l'acceptation et même l'utilisation plénière et féconde, par l'union au Christ souffrant et sauveur. Une lacune nous semble devoir être relevée dans cet ouvrage : ce thème du malheur-châtiment aurait dû être envisagé dans le cadre doctrinal plus large du péché originel et des peines héréditaires dans la race humaine. Dans ce contexte dominant, la phrase suivante de la conclusion aurait-elle sonné juste : « On ne peut pas être puni par Dieu pour les fautes d'un autre, fût-il notre père. Chacun répond devant Dieu de ses actes personnels » ?

G. GHYSENS.

L. Monden, S. J. **Le miracle, signe de salut** (Museum Lessianum, sect. théol., 54). — Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1960, in-8°, 332 p. ; 210 fr. b.

Sans apporter de perspective bien nouvelle, cet ouvrage opère un regroupement utile des différentes questions soulevées par l'étude du miracle et permet de faire le point sur la base d'une documentation et d'une bibliographie abondantes. La composition de l'ensemble se ressent heureusement de la tendance actuelle à fonder l'apologétique sur la théologie. Elle aurait même gagné à l'affirmer de façon plus intrinsèque. Partant du magistère dans une première partie directement théologique, l'A. dégage progressivement la structure et les caractères du miracle chrétien par rapport à la vie de la foi, avant de les reconnaître éminemment dans l'Évangile, et de les comparer au miracle hors de l'Église. On peut trouver assez illusoire la question de la possibilité et de la probabilité à priori du miracle (p. 29 sv.) ; on peut regretter que la perspective économique ne soit pas davantage explicitée, que le point de vue de la théologie grecque soit peu dégagé (cf. p. 269 sv.), que la critique du P. Rousselot (p. 80 sv.) risque de détendre le rapport entre la foi et les signes, voire même (p. 85) entre raison et grâce. Le miracle est cependant bien compris en termes d'instrument et de signe personnel (acte-signe ; p. 41 et 57 sv.). La deuxième partie, apologétique, décrit, à la lumière de « Lourdes », le type du « miracle majeur », en constate l'absence hors de l'Église catholique, en établit les principes de discernement. Apologétique au sens peut-être un peu étroit du terme, mais consciente de ses limites, elle s'interdit tout à la fois de confondre et d'isoler constatation scientifique du fait extraordinaire et reconnaissance de foi. Ouvrage sérieux, quand bien même il ne serait pas également convaincant dans toutes ses parties.

E. F.

W. Bartz. **Die lehrende Kirche.** Ein Beitrag zur Ekklesiologie M. J. Scheebens (Trierer theologische Studien, 9). — Trèves, Paulinus-Verlag, 1959, in-8°, xviii-188 p. ; DM. 19,80.

M. J. Scheeben fut incontestablement un théologien de grande classe et à la suite de J. A. Moehler, un des initiateurs du renouveau théologique dont

nous sommes les heureux bénéficiaires et continuateurs. Comme l'ecclésiologie est actuellement au premier plan des recherches, il importe que la pensée de Scheeben sur l'Église soit étudiée à fond. Avec autant d'objectivité que de compétence, le présent ouvrage prend pour thème sa doctrine sur le magistère doctrinal. Une première partie est consacrée à ce qu'en dit le théologien de Cologne dans un chapitre relativement oublié de sa *Dogmatique*. A partir de là, une deuxième partie expose les points fondamentaux de l'ecclésiologie de Scheeben. Cette intéressante et bien utile étude montre bien comment le grand théologien ne manque jamais de faire voir, à travers et dans les fonctions visibles de l'Église, la présence de son mystère intime et déiforme. La bibliographie aurait pu joindre aux ouvrages de A. Kerkvoorde l'importante introduction qu'il a placée en tête de sa traduction intitulée *Le mystère de l'Église et de ses sacrements* (Éd. du Cerf, 1946). G. GHYSENS.

B. Häring, C. S. S. R. **La Loi du Christ.** Théologie morale à l'intention des prêtres et des laïcs. III. *La vie en communion fraternelle.* — Tournai-Paris, Desclée et Cie, 1959, in-8°, 774 p. ; 270 fr. b.

Avec ce 3e vol. s'achève une synthèse que de tous côtés on s'accorde à saluer comme le signe et le meilleur gage d'un renouveau de théologie morale. Nous n'avons plus à signaler les traits et les qualités de l'ensemble. Consacré au rapport avec autrui, ce volume se divise en deux titres. Tout d'abord, la charité envers le prochain, située en référence au 1er commandement, puis spécifiée dans ses requêtes négatives et positives. Ces dernières se subdivisent en œuvres d'apostolat et en service temporel. Il faut y signaler une section sur la correction fraternelle et sur la tolérance. On regrettera vivement que les états de perfection soient situés ici plutôt qu'en dépendance du 1er commandement (un seul paragraphe insignifiant sur les ordres contemplatifs). Le 2e titre est consacré aux médiations de la charité ici-bas : échanges spirituels dans la vérité et la beauté (une longue section sur les techniques de diffusion, mais rien sur les lois de l'index) ; échanges corporels : coexistence corporelle (santé physique et psychique, mort), communion des corps (mariage et virginité), communion des biens matériels, liens sociétaires (famille, État, Église). Bien des sections sont suggestives (psychologie, sexualité, travail...). Mais l'intérêt de l'analyse ne peut cacher le caractère assez factice de l'ensemble, qui tient plus de la collection que de la synthèse. On vise à intégrer une morale des valeurs sans la ressaisir à partir d'une description organique de l'agir concret. Surtout, à intégrer immédiatement cette morale des valeurs à une morale de la charité fraternelle, on risque d'abord de limiter les médiations aux seuls rapports interhumains, en les coupant de leur fondement ontologique et « théologique » ; on risque ensuite de mal poser le rapport nature-surnature, et de s'interdire par conséquent l'intelligence adéquate du rapport entre morale chrétienne et morale simplement humaine. Ces défauts nous paraissent assez graves pour une œuvre qui aurait l'ambition d'être vraiment théologique. Ils ne doivent cependant pas voiler les grands espoirs qu'autorise cette œuvre de pionnier. Il faut savoir gré aux responsables de l'édition française d'avoir dressé une bibliographie abondante, récente et d'un discernement fort appréciable. E. F.

Mgr Éd. Ranwez. **Morale et perfection.** Préface de S. Exc. Mgr Charue, évêque de Namur. — Tournai-Paris, Desclée et Cie, 1959, in-16, 246 p. ; 120 fr. b.

Il est heureux que l'on reprenne le dossier, si encombré de faux problèmes, de la morale de la perfection. La thèse de l'A. est simple : l'appel évangélique à la perfection oblige gravement. La thèse est concluante si l'on distingue comme il se doit perfection et « états de perfection ». Il suffit pour la trancher de revenir à la tradition générale avant Suarez, et plus précisément aux principes les plus fondamentaux de saint Thomas. La première partie rappelle ces notions de base : l'obligation, comme la loi à laquelle elle correspond, signifie, bien au-delà du seul domaine juridique, tout ce que requiert la raison en matière d'agir libre. Loin de s'opposer à la liberté psychologique, elle la mobilise, au contraire, éminemment, comme elle culmine dans le commandement de l'amour. Peut-être eût-on pu souligner davantage ce caractère analogique de la conception thomiste de la loi, en fonction de l'analogie de l'être ; on eût fait mieux valoir ainsi l'accent très serein de la morale thomiste, pour laquelle l'obligation n'est que l'expression dans le sujet de l'exigence même de l'être et de la grâce. Sur cette base, on comprend que, bien loin de se limiter au minimum indispensable, le précepte recouvre tout le champ de la recherche de la perfection, et que le conseil se mue en précepte dès qu'il se présente, dans telle circonstance concrète, comme moyen raisonnablement préférable pour moi. Enfin, l'imperfection positive ne se distingue pas du péché véniel. Une deuxième partie tire les conséquences de ces principes et dégage les critères d'une juste formation de la conscience. La troisième partie en fait l'application à la vocation et aux règles non préceptives. Revalorisation chrétienne d'un sens plénier de l'obéissance selon les termes et les catégories de la morale classique : c'est dire la valeur de ce petit livre clair. C'est aussi en dire la limite : on souhaiterait aujourd'hui que ces leçons de bon sens chrétien bénéficient de l'apport, réel sinon fondamental, des philosophies de la personne, et d'une théologie plus expressément biblique. Chose d'autant plus désirable que, s'adressant à un assez large public, très ignorant du langage de l'École, on risque sinon de s'en faire fort mal comprendre. E. F.

P. Chauchard. **Biologie et morale.** — Tours, Mame, 1959, in-16, 250 p. ; 8,75 fr. fr.

Remarquable petit ouvrage, l'un des plus évocateurs de l'A. On sait que celui-ci, neurophysiologiste distingué, s'est converti du marxisme au catholicisme sous l'influence du P. Teilhard de Chardin et de saint Thomas (P. Sertillanges). On retrouve ici tous ces traits : sens de la matière, ou plus exactement du réel ; sens de l'unité hylémorphique — psychosomatique — de l'humain, qui permet une phénoménologie de l'homme à partir du biologique, sans confusion métaphysique. Spécificité d'ailleurs de la biologie humaine, essentiellement commandée par l'originalité du cerveau humain, dont les fonctions physiologiques signifient remarquablement ce que saint Thomas appelait les degrés d'être : le rationnel gouvernant le végétatif et l'instinctif, comme le sens d'intégration personnel des lobes préfrontaux, le « cœur » et sa faculté d'aimer, gouvernent et valorisent le tout. On voit comment la perspective synthétique de saint Thomas et de Teilhard de Chardin, reprise ici sous l'angle de la physiologie humaine, reconnaît dans le cerveau le signe physique, scientifiquement reconnaissable, de tout l'humain et éminemment de sa liberté, spécifiant son rapport avec lui-même, avec le monde et avec autrui. « Le cerveau, organe de la sexualité humaine », « le cerveau, organe de l'être », ces formules paradoxales ne se contredisent nullement. De même, liberté et déter-

minismes interfèrent-ils essentiellement. L'analyse neurophysiologique permet de définir une « pathologie de la liberté », sa réduction aux déterminismes externes et internes (2e partie), comme cette « hygiène de l'être » ou cet « art d'être homme » et adulte que constitue finalement l'intégration des déterminismes par la connaissance et par l'amour. L'A. n'a sans doute pas tort de se défendre dans sa 1re partie (biologie et morale) contre l'accusation de confusionnisme, et de préconiser la portée universelle, « œcuménique » de cette morale selon la biologie. Comme saint Thomas encore, il pense que « la morale religieuse est d'abord une morale humaine ». Mais pour justifier sa thèse, il lui faudrait davantage en appeler à une philosophie du signe, et convenir qu'il ne suffit pas que le signe soit pour qu'il impose sa signification : encore faut-il qu'on soit ouvert à le reconnaître. On accorde ainsi à l'option métaphysique et à la foi toute leur portée. E. F.

J. Pieper. **Ueber den Begriff der Tradition** (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nord-Rhein-Westphalen Geisteswissenschaften, 72). — Cologne et Opladen, Westdeutscher Verlag, 1958, in-8°, 58 p. ; DM. 3,70.

Compte rendu d'un intéressant dialogue tenu à Düsseldorf le 1er janvier 1957 à propos d'un exposé de J. Pieper. Se plaçant au point de vue de la philosophie religieuse, celui-ci considère la tradition comme la transmission de génération en génération d'une parole divine révélée, donc non vérifiable par l'expérience, ainsi que la réception de cette parole *comme telle*, c'est-à-dire par la foi. Le rôle de la tradition est et devrait être reconnu comme considérable dans la vie de l'humanité. « L'unité véritable de l'humanité est fondée sur la participation commune à la tradition sacrée » (p. 57). Très utile contribution à la redécouverte du sens et des dimensions humaines de la tradition. G. GHYSENS.

J. L. Murphy. **The Notion of Tradition in John Driedo** (Dissertatio ad Lauream in Facultate theologica Pont. Univ. Gregorianae). — Milwaukee, The Seraphic Press, 1959, in-8°, XIV-322 p. ; $ 3,00.

Le renouveau biblique et le dialogue œcuménique avec les protestants ont remis ensemble en question la conception simpliste des sources de la révélation qui se borne à juxtaposer Écriture Sainte et Tradition. Jean Driedo, théologien belge, professeur à l'Université de Louvain entre 1512 et 1533, est un représentant typique de la pensée et des formules théologiques antiprotestantes avant le Concile de Trente. Sa conception de la tradition avait déjà été étudiée par A. Deneffe (1931), par J. Lodrioor de façon plus approfondie (1950), et par J. R. Geiselmann (1957), qui aboutissent à des conclusions assez différentes. Mais l'importance de la question méritait un examen exhaustif du principal ouvrage polémique de Driedo le *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* (1533). Voulant montrer aux protestants que leur *scriptura sola* est insuffisant, le théologien de Louvain met en œuvre une conception organique de la tradition, plus spontanée d'ailleurs que réflexe. Pour Driedo, l'Écriture est essentiellement un témoignage de l'Église dont elle est le fruit. Par conséquent, Écriture et Tradition vivent dans l'Église en symbiose et ne peuvent donc être ni séparées, ni simplement juxtaposées. G. GHYSENS.

DROIT CANONIQUE

S. DE ANGELIS. **De Fidelium Associationibus**. 2 vol., préf. de S. Ém. le Card. CIRIACI, Préfet de la S. C. du Concile. — Naples, d'Auria, 1959, 16×24, XXXII-342 et XX-493 p. ; 6.000 lires.

La législation *de fidelium associationibus* contenue dans les tit. XVIII et XIX du l. II du Code de 1917 est relativement peu développée. Elle a été complétée par des documents postérieurs. Les commentateurs du Code ne s'y arrêtent généralement pas longuement. Cependant des problèmes épineux se posent parfois aux Ordinaires des lieux ou aux Supérieurs religieux auxquels sont soumises ces associations, à leurs directeurs ou chapelains, aux curés, etc. On sera donc reconnaissant à Mgr de Angelis, déjà connu par son ouvrage *De Indulgentiis* (Libreria Vaticana), de s'être imposé le travail énorme de la rédaction de ces deux beaux volumes : *Si quis ideo doctissimum virum lacunam quandam explevisse dicat, haud falsa affirmet*, déclare le Card. Ciriaci. Le t. I débute par une bibliographie générale de 15 p. (les diverses sections sont précédées de bibliographies spéciales) ; puis viennent, dans l'ordre du Code, les tit. *de fidelium associationibus in genere* et *de fidelium associationibus in specie* (*de tertiis ordinibus saecularibus, de confraternitatibus et piis unionibus, de archiconfraternitatibus et primariis unionibus*). Toutes les questions de quelque intérêt sont étudiées en détail, avec des considérations historiques : constitution des associations, statuts, soumission aux Ordinaires des lieux, biens temporels, élections, chapelains, privilèges, etc. L'A. a ajouté une seconde partie, *De Institutis saecularibus*. D'abord les notions générales (histoire et législation) ; puis la mention, avec détails, de 10 Instituts de droit pontifical, de 28 de droit diocésain, et de 43 sociétés *quae in Instituta saecularia cooptationem praestolantur*. Dans une troisième partie, l'A. traite des divers tiers ordres : de Saint-François, de Saint-Dominique, du Carmel, des Servites, des Ermites de Saint-Augustin, des Trinitaires, de N.-D. de la Merci, des Minimes, de Prémontré, des Oblats de Saint-Benoît. Au sujet de ces derniers, nous remarquons que, pour la documentation la plus récente, l'A. a utilisé des manuels tels que *Il Libro dell'Oblato Benedettino* (Saint-Paul-hors-les-Murs, 1953). C'est parfait, car tout s'y trouve. Mais pouvons-nous lui faire observer que les documents ont été publiés dans les *Annales Ordinis S. Benedicti* (paraissant depuis 1893 ; actuellement à l'abbaye primatiale de Saint-Anselme à l'Aventin), dont il semble ignorer l'existence (il ne mentionne que les *Annales* de 1739-45) ? En appendice, des documents (p. ex. les Const. *Conditae a Christo* et *Provida Mater*) et formulaires. Le t. II est consacré aux *fidelium associationibus nominatim*. Il s'ouvre par une bibliographie générale de 7 p. L'A. parle de plus de 140 associations, groupées sous divers titres : *De Trinitate Augusta, De Jesu Infante, De SS. Eucharistiae Sacramento*, etc., et de l'Action catholique. En appendice, plusieurs documents (p. ex. la Const. *de Congregationibus Marianis*). Une remarque. L'A. dit plus d'une fois que telle ou telle faveur accordée autrefois à certaines associations a été supprimée par le Décret de la Pénitencerie *Consilium suum persequens*, du 20 mars 1933. Il faut distinguer. Ceux qui ne sont devenus membres de ces associations que *ab huius ipsius Decreti evulgationis die*, ne reçoivent plus ces faveurs ; mais ceux qui, étant membres des associations avant la date susdite, en jouissaient déjà, ne les ont pas perdues (cf. *A.A.S.*, 1937, p. 58). T. I, p. 253, l. 21, lire *Ryelandt*. D. R. REUL.

G. Vromant et L. Bongaerts, C. I. C. M. **Ius Missionariorum.** I. *Introductio et Normae generales*. Ed. 2ª aucta et emendata. — Bruges et Paris, Desclée De Brouwer, 1959, 15×23, x-316 p. ; 150 fr. b.

C'est avec plaisir que nous apprenons que le P. Vr., malgré ses 80 ans bien sonnés, est encore professeur de droit canonique au séminaire régional de Manille (Philippines) et a trouvé un confrère plus jeune pour continuer son œuvre. Le *Ius Missionariorum* comporte 6 volumes. Sans doute, les pays de mission et les missionnaires sont soumis au droit général de l'Église formulé dans le Code de 1917 ; mais, outre que ce Code contient des dispositions spéciales les concernant, de nombreux Indults particuliers ont été par la suite concédés en leur faveur. De là la nécessité d'ouvrages propres. Le vol., soigneusement mis à jour, est divisé en 3 parties. Les 2 premières expliquent ce qu'on entend par *mission* et *droit missionnaire* et traitent de l'histoire et des sources de ce droit ainsi que de l'obligation de l'Église de prêcher l'Évangile aux infidèles, etc. ; la 3e est un commentaire du livre I du Code, qui en suit le texte même canon par canon. Ayant été pendant 11 ans professeur de droit canonique, nous avons parcouru cette 3e partie avec intérêt. Nous ne dirons pas que nous y avons trouvé réponse à toutes les questions qui pourraient être soulevées et que nous n'aurions pas quelques petites critiques à faire ; mais l'essentiel y est. Pour les cas plus compliqués on pourra consulter l'*Introductio* de Beste, l'*Epitome* de Vermeersch-Creusen et les *Institutiones* de Berutti ou Matthaeus a Coronata. P. 110, l. 5, lire *renuntiationem* au lieu de *revocationem*. D. R. REUL.

SPIRITUALITÉ

J. Daniélou. **Approches du Christ.** — Paris, Grasset, 1960, in-16, 256 p. ; 8,10 fr. fr.

Le titre est expressif : nous révéler le mystère du Christ dans toutes ses dimensions, par-delà les dissociations trop fréquentes de l'exégèse historique du Jésus des synoptiques, de la théologie biblique du Christ de saint Paul ou de saint Jean, de la théologie dogmatique et spéculative de Chalcédoine et des manuels, de la spiritualité de la liturgie ou des mystiques, en nous acheminant vers lui comme vers le centre de convergence et de regroupement de toutes ces voies et de toute la réalité chrétienne, tel est le dessein ambitieux de ce petit livre, à la fois simple d'accès et riche de toute l'Écriture et de la Tradition. L'A. a choisi d'aborder la révélation du Christ selon l'ordre même de sa manifestation. Partant de l'homme Jésus de l'histoire (chap. I), on débouche d'emblée sur le mystère transcendant de l'incarnation du Fils de Dieu (chap. II), qui ne révèle lui-même toute sa portée qu'à la lumière de l'Ancien Testament qu'il achève (chap. III) et sur le fond de toute la création. C'est dans cette perspective que se définit, en contraste avec la thèse de M. Duméry, le rapport entre foi et intelligence conceptuelle, qu'implique le dogme de Chalcédoine, et qui se développe dans la christologique classique, de saint Thomas au P. Rahner (chap. IV). Cependant, cette théologie spéculative n'épuise pas le mystère du Christ, dont l'être ne se révèle pleinement que reconnu dans la trame de l'économie du salut. Le développement de celle-ci, d'abord saisie dans les mystères de Jésus, de la naissance à l'intronisation céleste (chap. V),

se poursuit dans les mystères de l'Église, extension du Corps du Christ aux dimensions du monde, et récapitulation de toutes choses en lui, de la Pentecôte à la Parousie (chap. VI). Enfin, cette action du Christ dans son Église nous atteint par deux voies indissociables : voie objective de la Parole, des sacrements et de la mission (chap. VII), voie intérieure de l'Esprit, de la conversion à la communion totale de la rencontre mystique (chap. VIII). La simple lecture du plan atteste la maîtrise de l'œuvre. Sous forme de christologie, c'est une somme théologique qui nous est offerte, et une sorte de mystagogie chrétienne intégrale. E. F.

R. JAVELET. **Psychologie des auteurs spirituels du XII^e siècle** (Extrait de la *Revue des Sciences Religieuses*, 1958-59). — Chez l'auteur : Impasse Saint-Joseph 4, Épinal (Vosges), 1959, in-8°, 176 p. ; 12 fr. fr.

Cette étude rassemble une série d'articles parus dans la *Revue des Sciences Religieuses* en 1958 et 1959. Elle nous introduit avec beaucoup de finesse et d'intuition dans la psychologie religieuse des Victorins et des grands Cisterciens du XII^e siècle. Sont étudiés successivement leur anthropologie, leur psychologie de la volonté et de la liberté, leur conception de la personne et enfin les rapports de la connaissance et de l'amour. Peut-être aurait-on obtenu plus de cohérence en donnant à cette étude un centre de gravité plus explicitement théologique tant il est vrai, et cet ouvrage le démontre admirablement, que nous avons à faire à une psychologie essentiellement religieuse et mystique. J.-B. R.

J. J. VAISSIER. **A devout Treatyse called « The tree et XII. frutes of the holy goost ».** — Groningue, Wolters, 1960, in-8°, CLXXX-294 p.

Ce double traité de spiritualité, dû à un clerc anonyme anglais du XV^e siècle et adressé à une religieuse, nous a été conservé dans trois mss : le ms. Cambridge, Fitzwilliam Mus. McClean 132 (milieu du 2^e tiers du XV^e s.), le ms. Durham, Univ. libr., Bishop Cosin libr. V, III, 24 (XV^e s.) et le ms. Londres, Brit. Mus., Addit. 24192 (fin du XV^e s.). Il a été imprimé à Londres en 1534-35 d'après le ms. du Brit. Mus. ou un autre qui lui est très semblable. Les deux ms. de Cambridge et de Durham, qui sont étroitement apparentés, diffèrent assez sensiblement du ms. du Brit. Mus. Aucun des trois mss n'est l'original ni une copie directe soit des deux autres soit de l'un d'entre eux. Le texte est édité ici selon le ms. de Cambridge ; l'apparat critique contient les leçons des deux autres mss et de l'édition de 1534-35. Le traité est particulièrement étudié du point de vue lexicographique et syntaxique ; c'est, du reste, son principal intérêt. Une très longue introduction (p. i-clxxix) expose la nature de l'œuvre, analyse les mss et l'édition de 1534-35, tente d'identifier l'auteur, apprécie le style, recherche les sources et les textes parallèles et étudie la langue du traité. Après l'édition du texte (p. 1-164), on trouve de copieuses notes d'ordre littéraire, grammatical ou historique (p. 165-205), un vocabulaire et un glossaire donnant la signification des mots anglais rencontrés dans le traité (p. 206-281), une bibliographie (p. 282-286) et enfin un *index nominum et rerum* (p. 287-294). Ce livre, qui est la reprise d'une thèse présentée à l'Université de Nimègue pour l'obtention du doctorat, en est le résultat soigné et sérieux. D. M.

Bienheureux PIERRE FAVRE. **Mémorial.** Traduit et commenté par M. DE CERTEAU, S. J. (Coll. « Christus », 4). — Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1960, in-16, 460 p. ; 190 fr. b.

Introduction consciencieusement travaillée dont le texte et les notes évoquent, avec précision, la vie, l'atmosphère d'étude, la spiritualité et les premières rencontres avec le protestantisme que connut ce compagnon de saint Ignace. L'autographe du *Mémorial* est perdu ; le texte ici traduit fut établi sur seize copies anciennes. Toujours itinérant, de Parme à Worms, de Madrid à Cologne, de Louvain à Coïmbre et à Rome, Favre note avec soin, non les péripéties du voyage, mais les grâces reçues. Il fait effort de lucidité pour remercier Dieu et mieux agir car, chez lui, la grâce tend toujours à l'action. I. R.

R. Bellemare. **Le sens de la créature dans la doctrine de Bérulle.** — Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1959, in-16, 192 p. ; 69 fr. b.

Contribution utile pour mieux saisir la mentalité très complexe de Bérulle. Celui-ci conçoit le « néantisme » de ce que nous sommes, non en raison de notre déficience, mais en partant de l'absolu divin. Certaines imprécisions de H. Brémond sont corrigées avec bienveillance. L'A. a judicieusement mis à profit les notes inédites du cardinal sur Catherine de Gênes et fait voir que notre esprit, parce que créé, s'achève par le retour à Dieu. I. R.

San Antonio M. Claret. **Escritos autobiográficos y espirituales.** Édition préparée par une commission de Pères Clarétins, sous la direction de J. M. Vinas, C. M. F. (Biblioteca de Autores Cristianos, 188). — Madrid, La Editorial Catolica, 1959, in-16, 962 p.

Canonisé par Pie XII, ce saint, archevêque de Cuba, fut un écrivain chrétien d'un très remarquable dynamisme apostolique : il composa 110 livres et opuscules. — Outre une introduction très complète, le présent volume contient des documents autobiographiques, de larges passages tirés des œuvres spirituelles du saint et un choix de 92 lettres. Des tables bien détaillées permettent d'utiliser aisément cet ouvrage de haute culture et de zèle sacerdotal. I. R.

La Prière (Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui). — Paris, Éd. du Cerf, 1959, in-8°, 332 p., hors commerce ; 9,50 fr. fr.

On n'a plus à faire l'éloge d'une collection aussi utile. Quinze auteurs ont réparti leurs contributions en cinq parties : les sources (A. T. et Jésus : A. Hamman ; Église du N. T. : L. Cerfaux) ; les principes (théologie thomiste : F. Lépargneur ; un bel article de L. Cognet sur les grands traits de la prière chrétienne ; conditions psychologiques : P.-R. Régamey ; droit canon : G. Fransen et E. Gambari) ; puis les deux formes de la prière : prière commune (vie liturgique, office : O. Rousseau, fr. M.-Ephrem, A.-M. Roguet) et oraison (principes, initiation et problèmes de formation : fr. Élie de J.-M. ; M. Olphe-Galliard ; Mère M.-Alfred) ; enfin prière et apostolat (complémentarité et conflits : A. Delchar ; Mère M.-Paul). Malgré l'équilibre du plan et la qualité des différents articles, on doit regretter le manque de cohésion profonde de l'ensemble, et de son enracinement dans une théologie suffisamment explicite de l'Église, Corps du Christ. Il est grave qu'on limite les sources à l'Écriture, et qu'on taise les grands témoins de la tradition, Pères et mystiques, et surtout le témoignage de la prière liturgique (la 3e partie ne suffit pas à pallier cette insuffisance). Le lien interne entre ces deux aspects essentiels et indissociables de toute prière que sont l'action de grâces objective et la docilité à l'Esprit n'est pas souligné de façon assez organique, et l'optique dominante demeure

malgré tout assez individuelle et psychologique, avec son risque de subjectivisme. Il est dommage que tous ces apports ne soient pas recentrés sur la prière eucharistique, louange et acquiescement au Dessein de Dieu, convertissant le monde et l'histoire au Corps total du Christ par l'œuvre de l'Esprit et le sacrement de l'Église. E. F.

A. Boschi, S. J. **De la chasteté chez les candidats au sacerdoce.** Traduit de l'italien. — Lyon, Emm. Vitte, 1959, in-16, 296 p.

En ses directives, l'auteur n'est jamais téméraire : le bien commun de l'Église exige cette grande prudence ; mais si les théories sont plutôt rigides, l'A. ne doute pas, cependant, que chaque cas demande un examen particulier. Peut-être aurait-il pu considérer davantage que les faiblesses de la chair, auxquelles n'est pas lié un véritable *affectus ad veneria*, sont bien moins compromettantes que les autres pour l'avenir du candidat. Avec fruit, ces pages pleines d'informations seront consultées par les directeurs spirituels. Reconnaissons combien l'A. est sagement avisé lorsque, dépassant la vertu par résignation, il insiste pour voir le prêtre porter en lui « la fierté et la joie de la chasteté » ! Elles témoignent assurément que le don de soi à Dieu est total. I. R.

HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

A. Freitag, S. V. D. **Atlas du monde chrétien.** L'expansion du christianisme à travers les siècles. — Paris-Bruxelles, Éd. d'Art graphique Elsevier, 1959, in-4°, 216 p., 600 ill. hélio, 32 cartes couleurs h.-t. ; 595 fr. b.

Cet ouvrage pourrait être intitulé « Atlas des Missions catholiques ». Nous y retrouvons la précision des cartes, la délicatesse des coloris, le soin des illustrations, la densité du texte des albums parus précédemment chez le même éditeur. Mais la matière était difficile à répartir : fallait-il suivre l'ordre géographique ou l'ordre historique ? Les choses ne se suivent pas toujours aussi clairement que l'œil l'eût souhaité... On risquait aussi des voisinages disparates dans l'illustration de 2.000 ans d'histoire à travers cinq continents. Huit photographies remarquables ne suffisent pas à faire une belle page. Ici plus qu'ailleurs le besoin d'un style se fait sentir à défaut de l'homogénéité que le sujet ne permettait guère. Que ces critiques ne fassent pas oublier la valeur hors-pair d'un tel atlas, éminemment éducatif et beau à tant d'égards. A le méditer, on reconnaîtra une fois de plus que les voies de Dieu ne sont pas toujours nos voies. — Une petite erreur p. 164 : la Compagnie de Jésus a nettement plus que 164 membres répartis en 1.530 fondations. M. B.

Ch. Poulet, O. S. B. (†). **Histoire de l'Église.** Nouvelle éd. revue et mise à jour par L. Gaillard, O. S. B. Tome I. *Antiquité et Moyen Age. Débuts des Temps Modernes.* — Paris, Beauchesne, 1959, 14×22,5, 405 p., 1 pl. h.-t. ; 20 fr. fr.

Cet ouvrage de D. P. a connu un incroyable succès : une trentaine d'éditions en moins de 35 ans. C'est avec plaisir que nous apprenons que l'œuvre n'est pas abandonnée. Elle diffère, p. ex., du *Handboek der Kerkgeschiedenis* du

card. De Jong et de la *Kirchengeschichte* de Bihlmeyer : moins complète, elle se limite au principal qu'elle explique davantage. Elle convient mieux pour les commençants, que De Jong et Bihlmeyer écraseraient. A côté de grandes qualités, les précédentes éd. de D. P. présentaient aussi de gros défauts. D. G. a cherché à remédier à ceux-ci. Qu'il ne soit pas arrivé à la perfection du premier coup, rien d'étonnant. Pouvons-nous, uniquement pour qu'il puisse améliorer encore les éd. futures, attirer son attention sur quelques points ? D'abord, trop d'erreurs typographiques, ponctuation ne répondant pas toujours au sens des phrases, absence ou inexactitude des esprits et accents sur les mots grecs. Ensuite, manque d'ordre dans le plan : saint Étienne est lapidé p. 21, alors que les diacres ne sont institués que p. 22 ; la liturgie du v^e^ au vii^e^ s. est étudiée dans la section de 714 à 814 ; p. 269, Conradin est appelé *un de ses neveux* (de Manfred), comme s'il était nommé pour la première fois, alors qu'on a déjà parlé de lui p. 264 ; etc. Signalons aussi que la *dernière grande catastrophe* (p. 19) n'eut pas lieu en 590, mais en 597 (première déportation) et 587 (seconde déportation), et qu'alors il n'était plus question des Assyriens ; que même des catholiques doutent de l'authenticité de la *II Petri* (p. 24) et de l'Apocalypse (p. 31) ; que (table des papes) l'*Annuario Pontificio* (1959) ne donne pas le titre de *saint* à Libère et Anastase II, mais bien à Adrien III ; etc. Ces remarques, donc, sans aucune intention de déprécier le volume. D. R. REUL.

JOURDAIN DE GIANO, THOMAS D'ECCLESTON et SALIMBENE D'ADAM. **Sur les routes d'Europe au XIII^e^ siècle.** Chroniques traduites et commentées par M.-Th. LAUREILHE. — Paris, Éd. Franciscaines, 1959, in-8°, 232 p.

L'ordre franciscain, on le sait, prit une extension étonnamment rapide dès ses origines. A la mort de son fondateur, en 1226, il comptait déjà douze provinces organisées. De cette diffusion, quelques frères mineurs de la première génération ont laissé des témoignages très vivants. Pour l'Allemagne, le frère Jourdain de Giano, qui prit part personnellement à l'expansion de son ordre dans ce pays, a dicté en 1262 des souvenirs sous forme de chronique. Ce document édité en dernier lieu par H. Boehmer en 1908 avait été traduit en plusieurs langues mais non encore en français. On se réjouira d'en avoir ici une traduction complète et fidèle. — Le frère Thomas d'Eccleston, de son côté, a rédigé une chronique qui relate l'arrivée des Mineurs en Angleterre. Écrit vers 1260, il s'agit d'un témoignage contemporain. Ce texte fut très soigneusement édité par A. G. Little et J. R. H. Moorman en 1952. On lira ici la première traduction française de ce récit. — Pour la France, aucune chronique ne relate l'arrivée des premiers frères mineurs. Le frère Salimbene d'Adam, cependant, qui fit deux voyages dans ce pays où il passa un an et demi, de 1247 à 1249, nous raconte avec verve la vie à l'intérieur des couvents. Son récit qui nous est parvenu incomplet a été édité par Holder-Egger dans les *M.G.H.* (1905-1915) et récemment par F. Bernini (1942). Il a déjà été traduit en français. Le texte présenté ici a été allégé par la suppression de nombreuses digressions sans intérêt.

M. Th. Laureilhe, bibliothécaire à la Bibliothèque Nationale de Paris, nous donne avec une traduction fidèle et agréable à lire, établie sur les meilleurs éditions, des notes précieuses sur les auteurs, les manuscrits et les éditions ainsi qu'une appréciation sur le style et la valeur historique des chroniques ici traduites. Tous se réjouiront de la parution de cette œuvre belle et utile.

D. M.

P. Felder. **Die Hofkirche St. Leodegar und St. Mauritius in Luzern.** Eine kunstgeschichtliche Monographie (Basler Studien zur Kunstgeschichte, XVII). — Bâle, Birkhäuser, 1958, in-8°, 114 p., 28 pl. h.-t. ; 12,50. fr. s.

L'existence d'un monastère bénédictin à Lucerne *(monasterium luciaria)* est attestée pour la première fois au VIIIe siècle. Les origines de cette maison sont obscures. Fut-elle une filiale de Murbach ? Des liens étroits, en tous cas, existaient entre les deux monastères. A la fin du moyen âge, la décadence s'introduisit à Lucerne au point qu'en 1456 Callixte III transforma l'abbaye en collégiale. En 1579, l'installation d'un nonce pontifical à Lucerne causa la transformation de la collégiale en cathédrale. Cette cathédrale, reconstruite dans la première moitié du XVIIe siècle par l'architecte Jakob Kurrer, S. J., est un très bel édifice qui méritait assurément la minutieuse étude que lui a consacrée M. P. Felder. Elle est peut-être l'exemple le plus représentatif de l'architecture sacrée pour les régions suisses, qui a fleuri en cette période intermédiaire comprise entre le gothique décadent et les premières manifestations du baroque. Elle a servi de modèle à l'église paroissiale de Glis, et les églises de Sursee, Stans, Greppen et bien d'autres lui ont emprunté des éléments particuliers. L'auteur examine avec compétence les divers éléments architecturaux de la *Hofkirche* et replace la construction de cet édifice dans l'ensemble du mouvement architectural de l'Allemagne méridionale et de l'Italie au XVIIe siècle. On appréciera également les nombreuses planches hors-texte qui illustrent cet excellent travail. D. M.

A. Latreille, E. Delaruelle et J.-R. Palanque. **Histoire du catholicisme en France.** II. *Sous les rois très chrétiens.* — Paris, Spes, 1959, in-8°, 510 p., 4 cartes ; 14 fr. fr.

La caractéristique la plus frappante de cette période de l'histoire du catholicisme en France, qui s'étend de saint Louis à Louis XV, est sans doute le lien très étroit qui unit Église et monarchie. C'est ce qu'ont suggéré les auteurs de ce deuxième volume par le sous-titre : *Sous les rois très chrétiens.* Ce tome est partagé en sept livres qui marquent autant de « moments » dans l'évolution de la conscience religieuse française : siècle de saint Louis ; crises et déclins de l'Église des XIVe et XVe siècles qui annoncent la Réforme ; rupture de l'unité traditionnelle par les guerres de religion ; renouveau catholique de François de Sales et de Bérulle ; âge classique de Louis XIV, moins beau, certes, que le temps de Louis XIII et qui annonce les désordres et les révoltes de la première moitié du XVIIIe siècle. On se réjouira de voir que la part est moins chichement comptée que dans la plupart des manuels aux manifestations de la piété populaire et aux courants spirituels, qui sont tout de même l'essentiel dans une histoire du catholicisme. On lira avec un intérêt tout particulier les pages où le chan. Delaruelle évoque avec tant de finesse ce « siècle du pathétique », le XIVe, celui de la danse macabre, de la passion et de la compassion, celui du tragique chrétien. La lecture de ce volume fait désirer la parution prochaine du troisième et dernier tome de cette *Histoire*, qui sera entièrement rédigé par le Professeur Latreille. Nous aurons alors un tableau complet et nuancé de près de vingt siècles de catholicisme en France. D. M.

Daniel-Rops. **L'Église des Révolutions.** I. *En face de nouveaux destins* (Les Grandes Études historiques). — Paris, Fayard, 1960, in-16, 1056 p. ; 19 fr. fr.

Après l'*Église des Temps classiques*, celle du Grand Siècle et celle des grands craquements, voici l'*Église des Révolutions*, huitième tome de cette Histoire de l'Église que Daniel-Rops commença à écrire il y a quinze ans. L'Église, dans cette période singulièrement mouvementée qui va de 1789 à 1870 — un second tome évoquera l'*Age de la mort de Dieu*, de 1870 à 1914 — va être affrontée à des poussées formidables : la Révolution de 89 et ses filles, les autres révolutions, libérales, nationales, sociales. Période pathétique et décisive où l'on voit naître les problèmes que nous avons à résoudre et se préparer les institutions et les méthodes dont vit l'Église d'aujourd'hui. On connaît bien la manière de Daniel-Rops : tableaux colorés, fines analyses, rapprochements évocateurs ; point n'est besoin de dire ici tout le charme qui s'attache à ces pages. Celles-ci n'ont pas l'austérité des ouvrages érudits ; elles sont de vulgarisation, mais sérieuse. Le grand public, sans nul doute, les goûtera. D. M.

HISTOIRE DES RELIGIONS

Les grandes religions du monde (Christianisme, Judaïsme, Islamisme, Bouddhisme, Hindouisme, Philosophie chinoise). Par la Rédaction de *Life*. — Paris, Éd. du Pont Royal, 1957, in-4°, 310 p., 400 documents dont 262 en couleurs ; 79 fr. fr.

Une centaine de théologiens et de spécialistes ont contribué à l'édition américaine, puis à l'adaptation française de ce panorama présenté par le magazine *Life*. Ce qui le signale d'abord à l'attention, c'est la luxuriance de la documentation iconographique (reproductions d'œuvres d'art : 14 pages pour illustrer une colonne de texte sur la vie de Jésus ; 20 pages consacrées, de façon un peu inattendue, à la Sixtine) et photographique (sites, rites, scènes de vie). Malgré certaines outrances de coloris, l'ensemble est remarquable. Comme le texte qui l'accompagne, il se veut témoin de vie. Plus qu'à l'enquête historique, l'intérêt est porté à la pratique actuelle comme à la compréhension vécue des différentes traditions religieuses. Une anthologie forcément élémentaire (20 colonnes pour le Nouveau Testament, qui a la meilleure part) conclut chaque chapitre. Cependant, cette vulgarisation dépasse le folklore. Dans la crise actuelle des religions, dont le marxisme représente l'antithèse la plus expressive (p. 8), on s'attache ici à reconnaître le visage vivant de la quête religieuse de l'homme. Laissant là les primitifs, dont on méconnaît peut-être un peu l'actualité paradoxale, on ne retient que les grands ensembles prometteurs de salut : hindouisme, bouddhisme, philosophies chinoises, Islam, judaïsme, christianisme. On s'interdit d'ailleurs également syncrétisme et apologétique. Souci d'objectivité et sympathie ouverte inspirent tout l'ouvrage, comme l'attestent les deux derniers chapitres consacrés à la révélation judéo-chrétienne. Le judaïsme est compris à partir de l'actualité, mais il implique la Bible (Ancien Testament). Le christianisme est présenté à partir de la vie de Jésus que suivent une description du pays biblique et de la Ville sainte, puis un résumé de l'histoire du christianisme. Après les origines, le présent : les grandes confessions chrétiennes : le Vatican (et la Sixtine), symbole du catholicisme ; Images de la Réforme et des guerres de religion ; Orthodoxie ; Œcuménisme. Enfin, les lieux de la rencontre de Dieu : les cathédrales, l'Écriture, les sacrements, présentés selon l'optique des différentes confessions. Malgré ses très

réelles qualités, une telle mise en page demeure forcément superficielle, souvent extérieure (il n'y est pratiquement rien dit de la mystique chrétienne ; les trois pauvres pages consacrées à l'Église d'Orient ne parlent même pas du monachisme). Les grandes religions du monde en 300 pages d'un numéro de magazine, cela demeure une gageure, même si le numéro est vraiment spécial, et de format in-4°. E. F.

HISTOIRE PROFANE

A. Varagnac. **L'homme avant l'écriture.** En collaboration, sous la direction d'A. V. (Destins du monde, 1). — Paris, A. Colin, 1959, in-8°, xiv-504 p., 8 pl. en couleurs, 32 pl. en noir, 115 fig., 34 cartes ; 51 fr. fr.

Par ce magnifique volume, le premier de ce genre et de cette ampleur publié en français, s'ouvre la collection fondée par Lucien Febvre et dirigée maintenant par Fernand Braudel qui a préfacé ce livre. André Varagnac est parvenu à réunir autour de lui une imposante équipe de spécialistes. Tâche difficile. Car chacun sait que les spécialistes n'aiment guère de publier des synthèses dont, plus que quiconque, ils sentent les limites, les imperfections et le caractère provisoire, toujours à reprendre. Ici néanmoins, les préhistoriens de renom qui ont composé ce volume ont consenti, et réussi, à offrir au grand public cultivé une remarquable synthèse du savoir rassemblé jusqu'aujourd'hui sur la préhistoire humaine. Au lieu de se borner, comme on le fait presque toujours, à l'Europe, ils ont donné une part très large aux autres continents : c'est ainsi notamment qu'ils livrent pour la première fois sans doute au lecteur français les résultats des recherches récentes de la préhistoire soviétique au sujet de l'Asie. Une attention toute spéciale est accordée aux correspondances entre les niveaux de vie culturelle et les niveaux de vie technique et industrielle. D'abondantes illustrations, judicieusement choisies ou composées, ainsi que plusieurs index, achèvent de faire de ce bel ouvrage l'indispensable instrument de travail pour quiconque s'intéresse aux origines de notre civilisation contemporaine ; origines très lointaines sans doute, mais dont l'influence souterraine achève seulement de se dissoudre sous nos yeux. G. GHYSENS.

E. Doblhofer. **Le déchiffrement des écritures** (Coll. « Signes des Temps », V). Trad. de l'all. par M. Bittebierre. — Grenoble, Arthaud, 1959, in-8°, 350 p., 41 héliogr. h.-t. ; 22 fr. fr.

Il est rare que l'histoire des grandes découvertes fasse l'objet d'une étude scientifique quoique l'expérience ait montré que l'étude des conditions de recherche d'une science puisse favoriser grandement la recherche elle-même et l'orienter. La chose n'avait jamais été faite pour le déchiffrement des écritures anciennes, sauf peut-être, mais dans le feu de la polémique, pour Champollion et les hiéroglyphes égyptiens. Voici cette histoire achevée de main de maître, avec la sûreté scientifique de l'historien et du philologue, avec la touche du romancier et du biographe. La science et l'information réelles de cet ouvrage n'ont rient de rébarbatif sous cette présentation aérée, partiellement anecdotique mais toujours précise. Dans l'ordre sont étudiés les hiéroglyphes égyptiens, les cunéiformes vieux-perse et mésopotamiens, l'ougaritique

et le giblitique, l'écriture syllabique chypriote, l'écriture linéaire B crypto-mycénienne, les runes paléoturques et, toujours indéchiffrés, l'étrusque, les écritures de l'Indus et de l'Ile de Pâques. Les illustrations sont nombreuses et excellentes. Dans le texte lui-même, des dessins illustrent l'exposé. Dans ce livre qui est une leçon pour les savants et pour les profanes, on admirera à sa valeur l'effort des pionniers de la philologie ancienne. On remerciera l'auteur de leur avoir ici rendu l'honneur qu'ils ont mérité : celui d'être connus et reconnus. M. B.

H. D. F. Kitto. **Les Grecs.** Autoportrait d'une civilisation. Traduit de l'anglais par Cl.-H. Vossen (Coll. « Signes des Temps », 4). — Grenoble, Arthaud, 1959, in-8°, 334 p., 90 héliogr. h.-t. ; 19 fr. fr.

Le livre du Professeur Kitto est un ouvrage de vulgarisation. On pourrait en conséquence l'accuser de répéter ce que d'autres ont dit avant lui. En fait, ce portrait de la civilisation grecque s'avère original, tant par les raccourcis nouveaux qu'il nous présente, sur la langue et l'esprit grecs par exemple, que par l'humour savoureux et tout anglais de son auteur. Faut-il reprocher à celui-ci d'exagérer dans ses éloges de la culture et des institutions créées par les Grecs ? Il est certain que M. Kitto ne ménage pas son admiration et pour la « grandeur » de l'art grec, et pour l'organisation de la cité athénienne, et pour la richesse de la pensée hellénique. Sa ferveur pour les Grecs le rend même injuste quand il compare Rome avec Athènes. Malgré cet excès, l'ouvrage reste valable et sa lecture est intéressante, voire passionnante. Les illustrations qu'il contient sont très belles. L. WANKENNE.

P. Lehmann. **Erforschung des Mittelalters.** Ausgewählte Abhandlungen und Aufsätze. Bände I-II. — Stuttgart, A. Hiersemann, 1959, in-8°, 2 vol. de VII-412 et VIII-304 p. ; DM. 96.

Professeur honoraire des sciences médiévales à Munich, M. Lehmann est bien connu du monde savant, où ses quelque trois cents publications sont universellement appréciées. Il vient d'atteindre l'âge de 75 ans. A cette occasion sont publiés en trois recueils un choix de ses travaux. Déjà les deux premiers tomes ont paru : l'un reproduit tel quel le volume si rapidement épuisé qui vit le jour en 1941, l'autre vient de sortir de presse en 1959, et le dernier est annoncé pour l'été de 1960. Très judicieusement, les éditeurs se sont attachés à reproduire avant tout les travaux les plus caractéristiques de la carrière et de la méthode de l'éminent professeur, ou encore ceux qui risquent de demeurer enfouis dans des publications trop peu connues, voire inaccessibles. A travers ces études rigoureuses de philologie, d'histoire, de paléographie, maint aspect de la vie culturelle du moyen âge se trouve singulièrement mis en relief. L'histoire des bibliothèques anciennes, que connaît si bien l'auteur, n'est pas laissée dans l'ombre, on s'en doute. A chacun des volumes, dont la présentation extérieure est fort bien soignée, a été joint un registre détaillé ; de plus, le lecteur trouvera en fin du premier volume la liste impressionnante des travaux publiés jusqu'en 1941 par ce médiéviste de grande classe qu'est le Prof. Lehmann. P. V.

Ph. Sherrard. **The Greek East and the Latin West.** A Study in the christian Tradition. — Londres, Oxford University Press, 1959, in-8°, VIII-204 p. ; 25/-.

Pour comprendre le divorce entre Orient et Occident que les Chrétiens déplorent à l'intérieur de l'Église, il faut explorer les diversités de pensée et de tendance philosophique qui les séparent depuis le haut moyen âge sinon dès avant. En théologie spécialement, les conceptions sont différentes notamment sur la Trinité, sur l'Église et son unité, son comportement vis-à-vis de l'État... La pensée grecque sait, d'ailleurs, son autonomie et sa noblesse. Aujourd'hui même quelques penseurs nationaux tendent à rendre à la Grèce la conscience de son originalité rudement menacée par le progrès de la civilisation mécanique occidentale. L'auteur expose ici les présupposés philosophiques et, pour que le charme prenant de la vie n'y manque pas, l'évolution historique à laquelle ils s'adaptent. Il y dépense une large et profonde information. Peut-être trouverait-on, çà et là, quelque approximation qui ne fût pas entièrement satisfaisante, comme il arrive quand c'est la pensée d'autrui que l'on doit exposer. Ainsi nul théologien catholique ne reconnaîtrait p. 86 les vrais fondements de la primauté romaine. Pour lui, il n'y a que celui-ci : *Rome est le siège de Pierre.* TH. D.

PHILOSOPHIE

J. Combès. **Le dessein de la sagesse cartésienne.** — Lyon, Emm. Vitte, 1960, in-8°, 352 p.

Nous jugeons trop vite Descartes. Nous répétons quelques clichés à travers lesquels nous relisons les textes. J. Combès, lui, a relu Descartes avec « naïveté » et l'a compris non sans admiration. A travers cette patience et cette fraîcheur de sympathie, Descartes n'est plus seulement le physicien, ou le rationaliste, ou le positiviste, ou je ne sais quoi que choisissent les interprétations restrictives ; son dessein est un dessein de sagesse, commandé par une conception de l'Absolu qui pose tous les ordres, étant lui-même au-delà de tous. Sans doute, le Dieu cartésien est le garant des certitudes et de la conduite, puisqu'il est créateur du vrai, du bien et de la liberté ; mais, plus encore, il vaut en lui-même au-delà de toute valeur. A travers les analyses de l'esprit de géométrie, la finesse de l'intelligence retrouve le théocentrisme fondamental où se réconcilient la pensée et l'action, les exigences critiques de l'intelligible et la liberté de l'action morale. Au sommet de la Sagesse, l'amour de Dieu qui, par la générosité, unifie en nous la conduite et le système. — *Larvatus prodeo !* Démasqué par ce livre ardent, Descartes se révèle essentiellement philosophe religieux. IL. F.

R. Verneaux. **Histoire de la philosophie contemporaine.** — Paris, Beauchesne, 1960, in-8°, 192 p.

Publié aussi dans le *Cours de philosophie thomiste*, ce volume fait suite à l'*Histoire de la philosophie moderne*, du même auteur ; on y retrouve les mêmes qualités: langue claire, exposé objectif, nulle indifférence. R. V. fait commencer cette période contemporaine avec la dissolution de l'Hégélianisme sous l'influence de Marx et de Kierkegaard qui instituent un tout autre style de pensée que dans la période précédente. Il conduit son exposé jusqu'à des contemporains comme Marcel, Heidegger, Jaspers, Sartre ; Blondel et Husserl font

chacun l'objet d'un chapitre ; le spiritualisme français est représenté par Biran, Ravaisson et Bergson, tandis que l'idéalisme français groupe les noms de Renouvier, Hamelin, Lachelier, Brunschvicg ; Comte n'est pas oublié ; aux philosophes allemands déjà cités, il faut ajouter Schopenhauer et Nietzche. Aucun nom de la philosophie des pays anglo-saxons ; Whitehead, Russell et W. James auraient cependant mérité un paragraphe ! — Arrivant en fin d'année scolaire, la philosophie contemporaine est souvent sacrifiée ou réduite ; cet excellent petit manuel permet désormais de lui donner à coup sûr la place qui lui revient en raison de son importance. IL. F.

J. Evola. **Métaphysique du sexe** (Bibliothèque scientifique). — Paris, Payot, 1959, in-8°, 382 p. ; 21 fr. fr.

Métaphysique parce que la recherche porte sur les significations ultimes des sexes et des relations entre les sexes ; métaphysique aussi dans un sens peu courant pour nos contemporains, celui de constation de tout ce qui dans l'expérience du sexe et de l'amour comporte un changement du niveau de la conscience ordinaire, parfois même une certaine suspension de la condition du Moi individuel, et l'émergence momentanée de modes d'être de caractère profond. Il ne s'agit nullement ici d'interprétations relevant de la fantaisie ; une immense érudition puisée dans l'histoire, l'ethnologie, l'histoire des religions, la mystérosophie, le folklore, la mythologie, donne un contenu réel aux significations de cette métaphysique assez neuve. Le monde de l'Éros ne date pas d'aujourd'hui, mais son mystère s'est progressivement banalisé. On parle couramment d'une obsession du sexe dans le monde moderne. L'auteur signale justement qu'aujourd'hui « le sexe a plutôt imprégné la sphère psychique, y introduisant une gravitation constante et insistante vers la femme et l'amour. C'est ainsi que sur le plan mental, comme teinte de fond, on a un érotisme qui présente deux caractères saillants : avant tout le caractère d'une excitation diffuse et chronique, presque indépendante de toute satisfaction physique concrète, parce qu'elle dure comme excitation psychique ; en second lieu, et en partie comme conséquence de cela, cet érotisme peut même coexister avec une chasteté apparente. » Notre époque représenterait ainsi la phase terminale d'un processus de régression ; c'est vrai si l'on se réfère aux catégories traditionnelles des civilisations d'autrefois ; c'est surtout vrai, dirons-nous, dans la perspective d'un christianisme compris évidemment comme une foi vécue et non seulement aperçu à travers quelques textes cités. — Livre original et audacieux qui s'inscrit dans le courant typiquement contemporain de « la recherche des sens ». IL. F.

E. Reisner. **Métaphysique de la sexualité.** Trad. de l'allemand par P. Jundt. — Paris, Plon, 1960, in-16, xx-308 p. ; 13,50 fr. fr.

Plutôt qu'un symptôme de dégénérescence culturelle, l'auteur voit dans l'hypertrophie de l'Éros dans la civilisation occidentale, l'expression du besoin qu'a l'homme, descendu des nuées idéalistes, de se cramponner à ce dernier vestige qui l'unit à la Transcendance. Car l'Éros a la suprématie sur le Logos, si du moins on veut s'inspirer des vérités de la révélation chrétienne. Mais de cet Éros tel que Dieu le pense il faut montrer le sens et la possibilité à travers l'Éros tel que nous le connaissons. De là, les descriptions du sens originel des sexes, de l'Eros sans Dieu, et du mariage, non pas accumulation de détails érotiques, mais dégagement de la signification du sexe et de l'amour en climat

chrétien tout comme dans la perspective simplement humaine. — Professeur à la Faculté de théologie de Berlin, Erwin Reisner est l'auteur de plusieurs ouvrages importants, par exemple, *Le démon et son image*, *Maladie et guérison*, et cette remarquable *Métaphysique de la Sexualité*, traduite par Pierre Jundt.

IL. F.

I. A. Caruso. **Psychanalyse et synthèse personnelle.** Rapports entre l'analyse psychologique et les valeurs existentielles. Texte présenté et adapté de l'allemand par G. Monnet. — Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, in-8°, 272 p., 18 pl. h.-t. ; 240 fr. b.

Le fondateur de l'Académie Viennoise de Psychologie des Profondeurs a donné dans ce livre, paru en 1951, la synthèse de sa pensée. Les problèmes posés actuellement par la psychanalyse lui semblent rendre urgent le dépassement de ses à priori déterministes et immanentistes : la psychologie des profondeurs et la thérapeutique qui s'en inspire doivent tenir compte de la situation ultime de l'être libre face à l'Absolu. « Transvaluation de la psychanalyse », c'était déjà le programme esquissé par W. Daim, disciple de Caruso, dans un livre récemment traduit en français. La névrose, causée par une absolutisation du relatif, manifeste la perturbation de l'ordre des valeurs en même temps que la résistance de la conscience à ce « mensonge existentiel ». L'A. suggère les exigences techniques d'une telle conception personnaliste de la psychanalyse. L'exposé, peu méthodique, est difficile à suivre. Il se présente souvent comme une série de notations faites à l'occasion des cas décrits et des exemples d'analyses. Moins violente que celle de Daim, cette psychanalyse accule cependant l'homme à abdiquer devant un absolu trop kierkegaardien et méconnaît peut-être le Dieu Amour qui seul révèle authentiquement la faute en la pardonnant.

J.-B. R.

DIVERS

Chr. Dahm, O. S. B. et L. Bernhard, O. S. B. **Athos, Berg der Verklärung.** — Offenburg, Burda Verlag, 1959, in-4°, 228 p., nombr. photos en noir et en coul. ; DM. 35.

Parmi les publications assez nombreuses consacrées à l'Athos aux approches de son jubilé millénaire, le principal mérite de ce beau volume consiste dans son illustration de 160 magnifiques photos en pleine page, dont plus de la moitié sont en couleurs. Ces images font revivre de façon saisissante les aspects principaux de la Sainte Montagne : paysages grandioses, architecture somptueuse des églises et des monastères, décoration luxuriante des murailles internes, offices liturgiques, usages monastiques, nombreux types de caloyers et de dignitaires, etc. Le texte assez bref, mais sérieux et bien documenté, fournit les renseignements indispensables sur cette institution si originale et si vénérable de l'Orient orthodoxe, y compris nombre de détails très utiles au touriste et au photographe. Enfin, un disque enregistré en « stéréo » au Prieuré bénédictin de Chevetogne (Belgique) permet d'entendre de très beaux chœurs liturgiques chantés en slavon.

G. GHYSENS.

R. Calza et E. Nash. **Ostia.** — Florence, Sansoni, 1959, 18×26, 132 p., 1 plan, 163 pl. h.-t., dont 8 en coul., rel., jaqu. illustr. en coul. ; 6.000 lires.

« Nous nous trouvions seuls, elle et moi, appuyés à une fenêtre, d'où la vue s'étendait sur le jardin de la maison où nous habitions alors. C'était à Ostie, sur le Tibre. Loin des bruits de la foule... nous causions... seuls, avec une grande douceur » (S. Aug., *Confess.*). Cette maison, où s'étaient arrêtés, au cours de leur voyage de retour en Afrique, Monique et Augustin, est peut-être celle appelée par les archéologues *Caseggiato dei Dipinti ;* et c'est fort probablement en la Basilique du *Decumano*, que furent célébrées les funérailles de Monique. Si près des trois quarts des restes d'Ostie sont maintenant dégagés, c'est aux infatigables travaux — presque 40 ans — de Guido Calza († 1946) qu'on en est redevable ; et c'est à sa veuve, Mme R. Calza, qui dès 1933 fut la collaboratrice de son mari et a encore intensifié ses recherches depuis son veuvage, avec le concours du Dr Nash, directeur de la photothèque d'architecture et de topographie de l'Italie antique, qu'est dû ce magnifique album. Il présente donc toutes les garanties désirables d'exactitude d'information. Les photos sont superbes. Quant au texte, il commence par la légende, pour rapporter ensuite ce qu'on sait de certain sur les origines d'Ostie. Puis vient la description détaillée des rues, places, édifices ; cette dernière particulièrement fouillée au point de vue architectural. Après des tableaux pleins de réalisme de la vie administrative, publique, quotidienne et commerciale, c'est celui de la vie religieuse : nombreux temples, rites des cultes de la *Magna Mater* et de Mithra, pénétration du christianisme, martyre (269) de la vierge Auréa et de ses compagnons ; etc. Enfin, les demeures des défunts, aux portes de la ville et à l'*Isola Sacra*, et la mort d'Ostie : recul de la mer, *malaria*, transfert de la cour à Byzance, invasions, pillages, destructions. Ceux qui ont visité les ruines, croiront s'y retrouver en lisant ce beau livre ; pour les autres, ce sera, pendant quelques heures, une agréable et instructive illusion. D. R. REUL.

Rutebeuf. **Œuvres complètes.** I. Publiées par Ed. Faral (†) et J. Bastin. — Paris, A. et J. Picard, 1959, in-8°, 584 p. ; 35 fr. fr.

Il s'agit du premier volume de cette nouvelle édition. Les précédentes dataient un peu : Jubinal, 1575 ; Kessner, 1885. Le présent ouvrage remet à jour l'auteur du XIIIe siècle. J. Bastin a établi 47 des 56 pièces conservées en 12 manuscrits anciens. Ed. Faral s'est chargé quant à lui de l'*Introduction Générale* ainsi que des commentaires historiques particuliers à chacun des poèmes et de l'édition des 9 autres pièces. La substantielle Introduction, après une description des manuscrits, nous présente l'auteur avec une impartialité rigoureuse et le situe dans les circonstances de son temps qui fournissent la clef comme l'occasion de tant de pièces. Une étude grammaticale minutieuse des formes, de la syntaxe et de la versification facilite l'intelligence de textes difficiles où les expressions du langage parlé se mêlent étroitement à la langue littéraire. Le glossaire dressé par J. Bastin ne figure pas dans ce premier volume mais des notes y suppléent au bas des pages. On a adopté un classement des pièces par ordre de sujets : six catégories se partagent ainsi les différents thèmes ; dans ce tome : I. *Église-Université ;* II. *Croisades ;* III. *Poèmes de l'Infortune.* Tel quel, ce premier volume constitue la base indispensable à toute espèce de travail sérieux sur Rutebeuf. L. de W.

H. Chambre, S. J. **De Karl Marx à Mao Tsé-Tung.** Introduction critique au marxisme-léninisme (Bibliothèque de la Recherche sociale). — Paris, Spes, 1959, in-8°, 340 p. ; 16 fr. fr.

Dans la collection *Je sais, je crois*, l'Auteur initie les chrétiens aux rapports historiques et idéologiques entre « Christianisme et Communisme ». Il consacre ce livre-ci à la théorie du marxisme-léninisme lui-même jusqu'en ses formes les plus récentes. S'adressant à des chrétiens, il met d'abord en évidence l'athéisme foncier de Marx (chap. 1). Après une description critique de la pensée de Marx et Engels (chap. 2-4), l'A. étudie les problèmes et les adaptations du communisme face à « La survie du capitalisme » (chap. 5), la permanence de « L'État de la révolution » (chap. 6) et « La libération des peuples » (chap. 7). La révision de la dialectique, depuis Engels jusqu'à Staline, en un sens toujours plus matérialiste et scientiste, et la tendance contemporaine du marxisme à se présenter comme un humanisme, font l'objet des deux derniers chapitres. Une profonde connaissance du marxisme permet à l'A. des vues critiques très pertinentes et originales. Elles sont réparties sur tout l'exposé, souvent même à l'intérieur de la description historique. On retiendra des vues particulièrement suggestives sur les sources de Marx et sur l'intérêt (scientifique ou prophétique ?) de sa pensée économique. Plus de rigueur dans le plan et plus de clarté didactique dans l'exposé faciliteraient la lecture de ce livre qui n'en est pas moins une introduction de grande valeur. J.-B. R.

J. Laloup. **La science et l'humain.** — Tournai, Casterman, 1959, in-16, 288 p. ; 84 fr.

L'esprit occidental a montré un vif intérêt pour la science expérimentale dès les origines de notre civilisation. Si l'on interroge l'histoire, on constate que la science exacte est née par réaction contre la philosophie et la religion ; mais elle progresse sur le monde d'une dialectique entre des faits et des théories grâce aux intuitions de quelques génies ; nous vivons pour le moment une période de dissociation des théories sous l'influence de faits nouveaux qui restent encore inexpliqués. Si l'on cherche ensuite quel est le rapport de connaissance entre les théories et les faits, ou, en d'autres termes, comment les théories expliquent les faits, on établit une « critique des sciences » ; mais si on examine les relations entre la science et les autres valeurs, par exemple la civilisation, l'humanisme, la philosophie, la religion, la pédagogie, on fera exactement une « philosophie des sciences ». — On sait combien J. Laloup est préoccupé du problème de l'humanisme sous ses différentes formes, technique, sociale, historique ; le présent ouvrage défend la possibilité d'un humanisme scientifique dont les voies seraient nécessairement historique, critique, et philosophique. En droit, l'auteur a indiscutablement raison ; on formule le souhait que son optimisme ne soit pas démenti par la violence des faits et des idéologies de violence ! IL. F.

Mission et cultures non-chrétiennes. Rapports et compte rendu de la XXIX^e^ semaine de missiologie. Louvain 1959 (Museum Lessianum, sect. missiol., 40). — Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1959, in-8°, 336 p. ; 180 fr. b.

Il est inutile de souligner l'actualité de la question. Pour la première fois depuis Constantin, l'Église prend nettement conscience de l'importance du facteur culturel pour son œuvre missionnaire. Si l'Évangile s'adresse aux personnes, c'est par leur milieu social et surtout culturel qu'il les atteint le

plus normalement. Mais à la double loi de transcendance et d'incarnation qui règle tout rapport de la nature et de la grâce, s'ajoute dans ce cas le problème de la rencontre et de l'affrontement des cultures entre elles : et, dans la conjoncture présente, tout le drame de l'affrontement entre la culture occidentale « chrétienne » et les cultures « païennes », traditionnelles ou techniques des pays neufs. Trois rapports traitent de ces questions en général : *La culture et les cultures* (J. Ladrière) ; *L'Église et les cultures non-chrétiennes* (J. Bruls) ; *Où vont les cultures ?* (J. Laloup). Quatorze autres rapports abordent ensuite différents aspects de milieux particuliers, où sont représentées toutes les parties du monde, avec une nette prédominance de l'Afrique. Quatre carrefours sont consacrés à l'adaptation de la catéchèse, de la liturgie et de la pastorale. Il n'est pas possible de détailler ici toute la richesse de cet ensemble. Qu'il nous suffise d'en dire le grand intérêt pour une meilleure connaissance de l'un des problèmes majeurs de l'Église d'aujourd'hui. E. F.

LIVRES REÇUS

P. Andriessen, O. S. B. **Celui qui retient la venue du Seigneur** (Extrait de *Bijdragen* XXI, 1960, p. 20-30).

J. Arbois et P. Pichard, O. P. **Radio-télévision pour le Christ** (Coll. « Je sais, je crois », 132). — Paris, Fayard, 1960, in-16, 128 p. ; 3,50 fr. fr.

Asprenas. Organo dell'Accademia ecclesiastica napoletana. Anno VII, 1960, fasc. 1 et 2.

C. Barthas. **De la grotte au chêne vert.** Lourdes, Fatima, la suite magnifique (Bibl. Ecclesia, 56). — Paris, Fayard, 1960, in-16, 222 p. ; 8,50 fr. fr.

L. Bertsche, S. O. Cist. **Épouse du Christ.** III. *Le livre du Rosaire de la religieuse.* — Mulhouse, Salvator, 1960, in-16, 160 p. ; 63 fr. b.

E. Breton, O. M. I. **Vital Grandin.** La merveilleuse aventure de l'Évêque des Prairies et du Grand Nord (Bibl. Ecclesia, 58). — Paris, Fayard, 1960, in-16, 368 p. ; 12 fr. fr.

M. Brion. **Ces palais où Dieu habite.** L'architecture religieuse de 1400 à 1800 (Coll. « Je sais, je crois », 124). — Paris, Fayard, 1960, in-16, 128 p. ; 3,50 fr. fr.

M. Connolly. **Mr Blue.** Récit. Préface de Daniel-Rops. — Paris, Fayard, 1960, in-16, 146 p. ; 7,50 fr. fr.

H. Cornélis, O. P. et A. Léonard, O. P. **La Gnose éternelle** (Coll. « Je sais, je crois », 146). — Paris, Fayard, 1960, in-16, 128 p. ; 3,50 fr. fr.

V.-H. Debidour. **Brève histoire de la sculpture chrétienne** (Coll. « Je sais, je crois », 126). — Paris, Fayard, 1960, in-16, 128 p. ; 4 fr. fr.

A. Deroo. **L'homme à la jambe coupée** ou le plus étonnant miracle de Notre-Dame del Pilar (Bibl. Ecclesia, 60). — Paris, Fayard, 1960, in-16, 224 p., ill. ; 10 fr. fr.

A. L. DES GARETS. **L'Évangile du déménageur.** — Paris, Fayard, 1959, in-16, 192 p. ; 8,50 fr. fr.

J. DHEILLY. **Les Prophètes** (Coll. « Je sais, je crois », 66). — Paris, Fayard, 1960, in-16, 128 p. ; 3,50 fr. fr.

J.-Ch. DIDIER. **Le chrétien devant la maladie et la mort** (Coll. « Je sais, je crois », 55). — Paris, Fayard, 1960, in-16, 128 p. ; 4 fr. fr.

M. DU BUIT, O. P. **Archéologie du peuple d'Israël** (Coll. « Je sais, je crois », 62). — Paris, Fayard, 1960, in-16, 112 p. ; 3,50 fr. fr.

Fr. FERRIER. **L'Incarnation** (Coll. « Je sais, je crois », 24). — Paris, Fayard, 1960, in-16, 128 p. ; 3,50 fr. fr.

H. FOERSTER. **Kalenderstudien** (Extrait de la *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte*, Band 10, Heft 2, 1960, p. 161-215).

A. HATCH. **Le miracle de la montagne.** L'histoire de Frère André et de l'Oratoire Saint-Joseph à Montréal (Bibl. Ecclesia, 55). — Paris, Fayard, 1959, in-16, 208 p. ; 9 fr. fr.

V. HORIA. **Dieu est né en exil.** Roman, Préface de DANIEL-ROPS. — Paris, Fayard, 1960, in-16, 320 p. ; 11 fr. fr.

W. LACHAT. **La réception et l'action du Saint-Esprit dans la vie personnelle et communautaire.** 3e éd. — Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959, in-16, 68 p. ; 2,70 fr. s.

Mediaevalia Philosophica Polonorum. II, III, IV, V. — Varsovie, Académie Polonaise des Sciences, 1958-59 et 1959-60, in-8° ; 32, 28, 40 et 52 p.

M. J. NICOLAS, O. P. **L'Eucharistie** (Coll. « Je sais, je crois », 52). — Paris, Fayard, 1959, in-16, 128 p. ; 3,50 fr. fr.

A. NIEDERMEYER. **Précis d'hygiène pastorale.** — Mulhouse, Salvator, 1960, in-8°, 372 p., relié toile ; 270 fr. b.

H. RONDET, S. J. **Les dogmes changent-ils ?** (Coll. « Je sais, je crois », 5). — Paris, Fayard, 1960, in-16, 128 p. ; 4 fr. fr.

J. M. ROVIRA BELLOSO. **La visión de Dios según Enrique de Gante** (Colectanea San Paciano, 7). — Barcelone, Éd. Casulleras, 1960, in-8°, 264 p.

I. VAN HOUTRYVE, O. S. B. **Heeft Sint-Benedictus nog iets te zeggen aan de mensen van onze tijd ?** (Extrait de *Ad Harenas*, Gedenkboek van de Jubelviering Sint-Lodewijkscollege Brugge, 1960, p. 287-305).

J. ZEILLER. **La Croix conquiert le monde** (Coll. « Je sais, je crois », 73). — Paris, Fayard, 1960, in-16, 128 p. ; 3,50 fr. fr.

TABLE DES MATIÈRES

I. ARTICLES

Bavaud (G.)	Guillaume de Saint-Thierry, docteur de l'Assomption ?	641
Bulhart (V.)	Textkritisches VI	639
Chavasse (A.)	L'oraison *Super sindonem* dans la liturgie romaine ...	313
Choux (J.)	Décadence et réforme monastique dans la province de Trèves. 855-959	204
Constable (G.)	Cluniac Tithes and the Controversy between Gigny and Le Miroir	591
Dauphin (H.)	Le renouveau monastique en Angleterre au x^e^ siècle et ses rapports avec la réforme de saint Gérard de Brogne	177
De Smet (J. M.)	Recherches critiques sur la *Vita Gerardi Abbatis Broniensis*	5
de Vogüé (A.)	Lacunes et erreurs dans la section liturgique de la *Regula Magistri*	410
D'Haenens (A.)	Gérard de Brogne à l'abbaye de Saint-Ghislain	101
Dubois (J.)	Saint Eugène de Deuil. Sa personnalité et son culte	83
Etaix (R.)	*Tractatus in Matheum*, partiellement inédits, pouvant être attribués à Chromace d'Aquilée	469
Gamber (Kl.)	Fragment eines *Ordo scrutiniorum* aus dem 8. Jahrhundert	413
Gindele (C.)	Das Alleluia im *Ordo Officii* der *Regula Magistri*	504
Gransden (A.)	The Peterborough Customary and Gilbert de Stanford	625
John (E.)	The Sources of the english monastic Reformation : A Comment	197
» »	Some latin Charters of the Tenth Century Reformation in England	333
Koch (A.C.F.)	Gérard de Brogne et la maladie du comte Arnoul I^er^ de Flandre	119
Laporte (J.)	Gérard de Brogne à Saint-Wandrille et à Saint-Riquier	142
Leclercq (J.)	Mérites d'un réformateur et limites d'une réforme ...	232
» »	Recherches sur les Sermons sur les Cantiques de saint Bernard. VII	562
Lekai (L. J.)	The Cistercian Reform and the General Chapter of 1667	393
Meyvaert (P.)	Bérenger de Tours contre Albéric du Mont-Cassin ...	324
» »	A Treatise by Leo of Ostia lost ?	418

MISONNE (D.) Gérard de Brogne à Saint-Rémy de Reims 167
» » La charte de Saint-Martin de Tours en faveur de Gérard de Brogne 540
PLATELLE (H.) L'œuvre de saint Gérard de Brogne à Saint-Amand 127
TURNER (D. H.) The Prayer-Book of Archbishop Arnulph II of Milan 360
VERBRAKEN (P.) Une *Laus cerei* africaine 301
WEBER (R.) Édition princeps et tradition manuscrite du commentaire d'Ambroise Autpert sur l'Apocalypse 526
WOLLASCH (J.) Gerard von Brogne und seine Klostergründung 62
» » Gerard von Brogne im Reformmönchtum seiner Zeit 224

A cette année est joint, avec pagination spéciale :

SCHMITZ (Ph.) Bulletin d'histoire bénédictine. Tome VI 117*-168*

II. COMPTES RENDUS

ADAM A. 260
ADAM DE PERSEIGNE 675
AESCHIMANN A. 433
ALAND K., CROSS F. L. ... 258
ALLCHIN A. M. 288
ALPHANDERY P., DUPRONT A. 283
AMBROISE (S.) 672
AMIOT Fr. 668
ANDERSON B. W. 662
ANDERSON G. W. 428
Anthologie de la littérature spirituelle du XVI^e s. 278
Archives de l'Église d'Alsace X 463
AUF DER MAUR I. 444
AUGUSTIN (S.) 262, 673
BALLA É. 429
BALLON J. 458
BALY D. 426
BARRAU P., BOUCHAUD CH., etc. 273
BARRETT C. K. 666
BARTZ W. 683
BEAUCAMP É. 654
BEILNER W. 669
BELLEMARE R. 690
BERNARD A. 297
BERNARD (S.) 675
BIROU A. 466
BLIGNY B. 285
Boeken van het Oude Testament (De) 251, 433, 660
BOMAN TH. 246
BONNEFOY J.-F. 451
BOSCHI A. 691
BOUTON J. 285
BOUWMAN G. 445
BRAUDE W. G. 432
BRENTANO R. 462
BRETON ST. 297
BRIGHT J. 655
BROWNLEE W. H. 257
BRUIN P., GIEGEL PH. ... 259
BUGNINI A. 450
BÜHLER C. F. 243
BUISSON L. 462
BURCKHARDT T. 293
BURG A. M. 459, 463
BURROWS M. 246
Καινή Διαθήκη (Ἡ) 664
CALVEZ J.-Y., PERRIN J. ... 454
CALZA R., NASH E. 700
Cambridge Greek Testament Comm. 667
CANU J. 287
CARUSO I. A. 699
CASSIEN 672
Catalogue gén. des manuscrits latins IV *(B. N., Paris)* ... 241
CHAMBRE H. 701
CHAUCHARD P. 685
CLARET (SAN A. M.) 690

Codices latini antiquiores VIII-IX 242, 652
Comblin J. 451
Commentaar op het Oude Testament 250, 436
Colson J. 676
Combès J. 697
Congar J.-M., Varillon F. ... 273
Corbett P. B. 263
Corbin S. 677
Corsini E. 444
Costanza S. 446
Courtois G. 274
Cresi D. 286
Curotto E. 289
Dahm Chr., Bernhard L. ... 699
Daniélou J. 688
Daniel-Rops 693
Daujat J. 298
de Angelis S. 687
de Baciocchi J. 272
de Gobineau, Cte et Mère B. 465
de Lanversin F. 266
Delhaye Ph. 295
Deluz G. 441
de Munter S. 275
de Soras A., Rétif L. 271
Diaz y Diaz M. C. 670
Didier J. C. 671
Doblhofer E. 695
Doresse J. 443
Duméry H. 454
Dumézil G. 290
Dupont-Sommer A. 442
Dupuy M. 296
Echter-Bibel 657
École J. 296
Éliade M. 291
Entretien d'Origène avec Héraclide 671
Éphrem (Dict. de spiritualité) ... 672
Études Grégoriennes III ... 449
Evdokimov P. 681
Evola J. 698
Faivre N. 279
Favale A. 261
Favre (Bx P.) 689
Fedyniak S. S. 272
Felder P. 693
Festugière A. J. 457
Fichtenau H. 291
Fortin E. L. 466
Fourure G. 682
Freitag A. 691
Galot J. 279
Gargam G. 298
Gaudemet J. 280
Geanakoplos D. J. 460
Gélase Ier 680
Gelin A. 428
Girou J. 287
Glorieux P. 671
Gooding D. W. 250
Gottwald N. K. 663
Gräf H. J. 677
Grandes religions du monde (Les) 694
Grison M. 296
Grodecki L. 283
Grollenberg L.-H. 654
Guarducci M. 456
Guérault M. 295
Guillaume P. 467
Guillaume de Saint-Thierry 277
Guitton J. 453
Hamman A. 275
Handbuch zum Alten Testament 254
Häring B. 684
Heinisch P. 662
Herbert H. et J. 290
Hering J. 452
Hoffmann H. 292
Holte R. 295
Homme et l'atome (L') ... 298
Hudon G. 277
Huftier M. 674
Huppé B. F. 447
Ignace de Loyola (S.) ... 260
Irénée (S.) 443
Isaac J. 257
Janini J. 448
Javelet R. 689
Jomier J. 260
Jourdain de Giano, etc. ... 692
Journet Ch. 270
Kaiser O. 249
Kakuso O. 290
Kelly J. N. D. 453
Kesters H. 465
Kitto H. D. F. 696

KNOWLES D. 463
KOHLHAAS R. 680
KÜMMEL W. G. 665
LALLEMANT L. 456
LALOUP J. 701
LAMBERT E. 284
LATOUCHE R. 292
LATREILLE A., DELARUELLE E., PALANQUE J.-R. 693
Layman's Bible Commentary (The) 661
LECLERCQ J. 271
LEFEBVRE H. 299
LEHMANN P. 696
LEMAIRE P., BALDI D. 653
LEMAÎTRE S. 290
LEUILLOT P. 293
Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae Ordinis Anni Circuli 677
Life of Christina of Markyate (The) 460
LILJE H. 441
Liturgisch Woordenboek, 2 ... 264
LOEW J. 289
LORENZO DA BRINDISI (SAN) 272
LOTTER FR. 282
LUCCHESI G. 447
LUTHER 287
LUYTEN N. M., PORTMANN A., etc. 273
MARINGER J. 289
MARTIMORT A.-G., PICARD FR. 265
MÉNÉTRIER J. 298
MICCOLI G. 674
MICHIELS AEM. 443
Mission et cultures non chrét. ... 701
Mittellateinisches Wörterbuch ... 458
MONDEN L. 683
MONGELLI G. 283
MONSIEUR VINCENT 464
MONTET P. 426
MOULE C. F. D. 665
MULDOON TH. 266
MURPHY J.-L. 686
NEUMÜLLER W. 653
New London Comm. on the N. T. (The) 667
NILES D. T. 249
NORBERG D. 264
NOTH M. 655
Officium Hebdomadae Sanctae 264
OURSEL R. 464
OUY G. 242
PAREDI A. 449
Pastorale de l'adolescence 274
PATHÉ P.-C. 299
Patrologiae Latinae Supplementum I, 4 262
PIEPER J. 686
PINCHERLE A. 281
PLÖGER O. 441
POULET CH. 691
Prière (La) 690
Proprietate Sermonum vel Rerum (De) 263
PRUDENCE 263
RANWEZ ÉD. 684
REISNER E. 698
RENCKENS H. 429
RICCIOTTI G. 427
RICHARD L. 451
RICHARD DE SAINT-VICTOR ... 674
RIGHETTI M. 447
ROBERT A., FEUILLET A. ... 243
ROMANELLI P. 291
ROUËT DE JOURNEL M.-J. ... 670
ROUSSEL L. 256
ROWLEY H. H. 245
RUSSELL B. 297
RUST E. C. 248
RUTEBEUF 700
RYELANDT I. 455
Salisbury Psalter (The) 449
SALMON P. 255, 448
S. Vangelo di N. S. Gesu Cristo (Il) 257
SAXER V. 265
SCHAERER R. 294
SCHMAUS M. 267
SCHNEIDER H. 431
SCHOEPS H.-J. 440
SCHUBERT K. 246
SCHULTE R. 271
SCHÜTZ L. 270
SCHUTZ R. 279
SCHWARTZ ED. 444
SELLIN E. 428
SHERRARD PH. 461, 696
SIMONEAUX H. 279
SKROBUCHA H. 426

Snaith N. H. 656
Steinmann J. 430
Stelzenberger J. 672
Studia Evangelica 258
Täubler E. 253
Theologisch Woordenboek ... 268
Thérèse d'Avila (Ste) ... 455
Thomas (S.) 682
Thonnard F.-J. 276
Thurneysen Ed. 272, 273
Tresmontant Cl. 681
Vaissier J. J. 689
Van Damme J.-B. ... 285, 286
van den Bosch J. 265
van der Ploeg J. 456
van de Winkel E. 278
van Lier H. 467
Vanneste J. 276
Varagnac A. 696
Verneaux R. ... 298, 466, 695
Vetus Latina XXVI, 3 667
Viallon A. 286
« *Vie de Saint Hubert* », *dite* « *d'Hubert le Prevost* » 281
Vilanova J. M. 445
Vincent de Lérins (S.) ... 674
von Rad G. 428
Vromant G., Bougaerts L. ... 688
Weijenborg R. 261
Welte B. 455
Wibbing S. 442
Wiles M. F. 666
Willems Eug. 459
Wiseman D. J. 245
Zaba Z. 256

« Les Presses Saint-Augustin », Bruges (Belgique), — 27038

——— Porcel (Olegario). *San Gregorio Magno y el monacato. — Cuestiones controvertidas*, dans *Monastica* I (Scripta et documenta, 12), Montserrat, 1950, p. 1-95. [1057

O. P. relève contre K. Hallinger (*BHB*, V, 1026) tout ce qu'il y a de « bénédictin » dans les écrits et la vie de saint Grégoire. Il se croit autorisé à conclure : « A notre avis, le Pape a pratiqué, comme moine et abbé en son monastère de Saint-André, cette règle qu'il a tant louée dans ses *Dialogues* et dont il considérait l'auteur comme le meilleur maître de la vie monastique. » Il ne soutient pas cependant que cette règle fut exclusive de toute autre observance.

——— Rudmann (P.). *Mönchtum und Kirchlicher Dienst in den Schriften Gregors der Grossen.* — Sankt Ottilien, Eos Verlag, 1956, 8°, 195 p. [1058

P. R. revient encore sur la question si débattue de l'inconciliabilité selon saint Grégoire entre l'idéal monastique et la vie cléricale. Il s'efforce de montrer qu'il n'y avait pas contradiction entre certaines théories et la pratique du Pape qui engagea des moines au service de l'Église. Mais quel rôle a joué le monachisme oriental dans la construction de ces théories ?

——— Deanesly (M.) et Grosjean (P.). *The Canterbury Edition of the Answers of Pope Gregor I to St. Augustine* (*Journal of Eccles. History* 10, 1959, p. 1-49). [1059

——— Meyvaert (P.). *Les « Responsiones » de S. Grégoire le Grand à S. Augustin de Cantorbéry* (*RHÉ* 54, 1959, p. 879-894). [1060

A propos de l'article cité au n° 1059, et de l'ouvrage de dom S. Brechter (*BHB*, V, 144), l'auteur fait remarquer qu'il reste encore énormément à faire dans cette question et qu'au lieu de se lancer d'emblée dans des hypothèses il serait beaucoup plus urgent de commencer par une étude approfondie du texte du *Libellus Responsionum*.

——— Farmer (H.). *Saint Gregory's Answers to Saint Augustine of Canterbury* (*Studia monastica* 1, 1959, p. 419-422). [1061

——— Harrsen (M.). *Pope Gregory the Great as Guardian of the apostolic Relics* (*Nederl. Kunsthistor. Jaarboek* 5, 1954, p. 305-307). [1062

——— Ashworth (Henry). *Did St. Augustine bring the « Gregorianum » to England ?* (*Ephem. Liturgicae* 72, 1958, p. 39-43). [1063

Répond négativement.

——— Bolton (W. F.). *The supra-historical Sense in the Dialogues of Gregory I* (*Aevum* 33, 1959, p. 206-213). [1064

——— Delforge (Th.). *Songe de Scipion et vision de saint Benoît* (*Rev. Bén.* 69, 1959, p. 351-354). [1065

S. Gertrude. — Grosjean (Paul). *Notes d'hagiographie celtique* (*AB* 75, 1957, p. 373-420). [1066

Elles concernent sainte Gertrude, saint Kilian, saint Feuillen et ses compagnons ; elles précisent la chronologie.

——— de Vincennes (J.). *Gertrude, dame de Nivelles.* — Bruxelles, Édit. Universit., 1954, 8°, 226 p. [1067

Jonas de Bobbio. — Stracke (D. A.). *Over Sint-Jonatus of Sint-Jonas en Jonas de Bobbio* (*Ons geestelijk Erf* 33, 1959, p. 68-75). [1068

S. Wandrille. — Vion (Robert). *Le culte de saint Wandrille en Alsace* (*L'abbaye St-Wandrille de Fontenelle*, Noël 1958, p. 3-6). [1069

S. Omer. — Stracke (A.). *Over de « Vita Audomari » (± 595-668)* (*Ons geestelijk Erf* 32, 1958, p. 171-197). [1070

S. Aldhelm. — Derolez (R.). *Aldhelmus glosatus III* (*English Studies* [Amsterdam], 40, 1959, p. 129-134). [1071

Defensor de Ligugé. — Rochais (H.-M.). *Defensoris, Logociacensis monachi, Liber scintillarum* (Corpus christianorum, 117). — Turnhout, Brepols, 1957, xxxv-309 p. [1072

——— Vaccari (Alberto). *Il « Liber Scintillarum » del monaco Defensor*, dans Alberto Vaccari, *Scritti di erudizione e di filologia* II, Rome, Ediz. di storia e letteratura, 1958, p. 309-314. [1073

——— Kirchmeyer (J.) et Hemmerdinger-Iliadou (D.). *Saint Ephrem et le « Liber scintillarum »* (*Rech. de science religieuse* 46, 1958, p. 545-550). [1074

S. Bénigne. — Laporte (Jean). *Saint Bénigne, abbé de Fontenelle* (708-10 à 724) (*L'abbaye St-Wandrille de Fontenelle*, Noël 1958, p. 7-11). [1075

S. Bède. — Colgrave (Bertram). *The ven. Bede and his Times - Jarrow Lecture 1958.* — Jarrow-on-Tyne, The Rectory, [1958], 8°, 16 p. [1076

A l'occasion de l'anniversaire de la dédicace de l'église Saint-Paul à Jarrow, cérémonie à laquelle, il y a 1273 ans, assista le jeune Bède, âgé de douze ans, le professeur Colgrave, familiarisé avec les écrits du saint moine, a donné à Jarrow une conférence très nourrie sur Bède et son temps. On prendra plaisir à la lire.

——— Lowe (E. A.). *An Autograph of the Venerable Bede ?* (*Rev. Bén.* 68, 1958, p. 200-203). [1077

Dans l'*Historia ecclesiastica* de la Bibl. de Leningrad, ms. Lat. Q. v. I. 18.

——— Lowe (E. A.). *A Key to Bede's Scriptorium. Some Observations on the Leningrad Manuscript of the « Historia ecclesiastica Anglorum »* (*Scriptorium* 12, 1958, p. 182-190). [1078

——— Schapiro (Meyer). *The Decoration of the Leningrad Manuscript of Bede* (*Scriptorium* 12, 1958, p. 191-207). [1079

——— Lowe (E. A.). *The Script of the Farewell and Date Formulae in early papal Documents as reflected in the Oldest Manuscripts of Bede's « Historia ecclesiastica »* (*Rev. Bén.* 69, 1959, p. 22-31). [1080

——— Misonne (D.). *« Famulus Christi ». A propos d'un autographe de Bède le Vénérable* (*Rev. Bén.* 69, 1959, p. 97-99). [1081

——— Meyvaert (P.). *Colophons dans des manuscrits de Bède* (*Rev. Bén.* 69, 1959, p. 100-101). [1082

——— Arngart (O.). *Early English Manuscripts. II. The Leningrad Bede.* — Copenhague, Rosenkilde, 1952, 4°, 36 p., 322 pl. [1083

Reproduction photographique du précieux manuscrit, écrit au VIII^e siècle, en Northumbrie, et dont le colophon porterait la signature autographe de Bède. — Introduction du professeur Arngart.

——— Pepperdene (M. W.). *Bede's « Historia ecclesiastica ». A new Perspective* (*Celtica* 4, 1958, p. 253-262). [1084

——— Silvestre (H.). *Les manuscrits de Bède à la Bibliothèque royale de Bruxelles* (Coll. Studia Universitatis « Lovanium », Fac. de Phil. et Lettres, 6). — Léopoldville, Éd. de l'Université, 1959, 8°, 31 p. [1085

——— Palmer (Robert B.). *Bede as a Textbook Writer : a Study of his « De Arte Metrica »* (*Speculum* 34, 1959, p. 573-584). [1086

——— Whitbread (L.). *Note on a Bede Fragment* (*Scriptorium* 12, 1958, p. 280-281). [1087

S. Willibrord. — Delahaye (Albert). *Was St. Willibrord werkelijk aartsbisschop van Utrecht ?* — Zundert, Vorselmans, 1959, 8°, 36 p. [1088

Le saint n'aurait pas occupé le siège d'Utrecht mais d'Arras !

——— *** *Exposition Saint-Willibrord. Catalogue.* — Luxembourg, Impr. Saint-Paul, 1958, in-12, 128 p., 48 pl. [1089

Souvenirs variés sur le saint et sa fondation d'Echternach (bibliothèque, abbés, etc.).

——— Reuter (J.). *Sankt Willibrord.* — Luxembourg, Impr. Saint-Paul, 1958, 32 p. [1090

——— Steffen (A.). *Volkskundliches über die Willibrordusverehrung* (*T'Hémecht* 11, 1958, p. 25-32). [1091

——— Senninger (Léon). *Die springenden Heiligen* (*ib.*, p. 33-61) [1092

——— Steffen (A.). *Abt Thiofrids Zeugnis für Echternach als Sterbeort S. Willibrords* (*ib.*, p. 10-13). [1093

——— van Moorsel (P. V.). *De devotie tot St. Willibrord in Nederland van ongeveer 1580 tot ongeveer 1750* (*Ons geestelijk Erf* 31, 1957, p. 337-369 ; 32, 1958, p. 129-167). [1094

S. Pirmin. — Engelmann (Ursmar). *Der heilige Pirmin und sein Missionsbüchlein.* — Constance, Thorbecke, 1958, 8°, 99 p. [1095

Saint Pirmin, contemporain de saint Boniface, a fondé plusieurs monastères dans les diocèses de Metz, Strasbourg, Bâle et Constance, où la célèbre abbaye de Reichenau lui doit le jour. Il a laissé un écrit très intéressant mais peu connu nommé *Scarapsus*. C'est un « manuel du catéchiste » destiné à l'évangélisation des foules païennes. Originaire du début du VIII^e^ siècle, il est unique en son genre. C'est une heureuse idée de l'avoir publié et mis à la portée de tous : au texte latin original est jointe vis-à-vis, la traduction allemande. L'éditeur, dom Ursmar Engelmann, l'a fait précéder d'une introduction qui nous fait connaître tout ce qu'on croit savoir aujourd'hui de certain sur cette figure assez énigmatique du missionnaire. Est-il besoin de dire qu'il doit beaucoup aux travaux de dom Gall Jecker (*BHB*, III, 2938; IV, 120; V, 3159) auquel, du reste, il a dédié son opuscule. Cette brochure inaugure excellemment la Reichenau-Bücherei destinée à nous initier à la culture et à l'art de Reichenau.

S. Boniface. — Wiemann (Erich). *Bonifatius und das Bistum Erfurt*, dans *Herbergen der Christenheit, Beitr. z. KG Deutschlands* II, 1957, p. 9-33. [1096

Fulrad. — Fleckenstein (J.). *Fulrad von Saint-Denis und der fränkische Ausgriff in den süddeutschen Raum*, dans *Studien u. Vorarbeiten zur Gesch. des grossfränkischen u. frühdeutschen Adels*, Fribourg en Br., 1957, p. 9-39. [1097

Paul diacre. — Bianchi (D.). *Appunti sulla « Historia Romana » di Paolo diacono* (*Memorie storiche Forogiuliesi* 42, 1955-1957, p. 5-27). [1098

——— Sestan (Ernesto). *Qualche aspetto della personalità di Paolo diacono nella sua « Historia Romana »*, dans *Miscellanea in on. di Roberto Cessi*, Rome, 1958, I, p. 9-28. [1099

——— Brugnoli (Giorgio). *La latinità di Paolo diacono. L'archeologia italica* (*Benedettina* 12, 1958, p. 185-204). [1100

Alcuin. — Fischer (Bonifatius). *Die Alkuin Bibel* (Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 1). — Fribourg, Herder, 1957, 4°, 20 p. [1101

Origine et diffusion de la Bible d'Alcuin dont le texte le plus ancien se trouve dans le ms. *St-Gall 75.*

——— Wallach (L.). *Alcuin and Charlemagne. Studies in Carolingian History and Litterature.* — Ithaca (N.Y.), Cornell Univ. Press, 1959, 8°, x-315 p. [1102

Volume très riche où l'auteur montre comment l'activité et l'influence d'Alcuin ont débordé le champ littéraire et ont pénétré le domaine politique et juridique.

——— Scheibe (Fr.-C.). *Alcuin und die « Admonitio generalis »* (*Deutsches Archiv* 14, 1958, p. 221-229). [1103

——— Scheibe (Fr.-C.). *Alcuin und die Briefe Karls des Grossen* (*DA* 15, 1959, p. 181-193). [1104

Le style des lettres de Charlemagne ferait supposer qu'Alcuin lui aurait servi de secrétaire, comme le supposait Sickel.

——— Scheibe (Fr.-C.). *Geschichtsbild, Zeitbewusstsein und Reformwille bei Alcuin* (*Archiv fur Kult. Geschichte* 41, 1959, p. 35-62). [1105

——— Meyer (Hans B.). *Eine verlorene Schrift Alkuins?* (*Z. für kathol. Theologie* 81, 1959, p. 101-103). [1106

Le *De benedictionibus Patriarcharum* serait conservé dans l'*Interrogatio et Responsio 281 ad Genesim.*

——— Meyer (H.B.). *Alkuin zwischen Antike und Mittelalter* (*ib.*, p. 306-350 ; 405-454). [1107

——— Meyer (H.B.). *Zur stellung Alkuins auf dem Frankfurter Konzil* (794) (*ib.*, p. 455-460). [1108

——— Amiet (R.). *Le plus ancien témoin du Supplément d'Alcuin : le missel « excarpsus » composé à Gellone vers 810* (*Eph. liturg.* 72, 1958, p. 97-110). [1109

Smaragde. — Mazal (Otto). *Ein neues Fragment der « Expositio in regulam S. Benedicti » von Smaragdus von St.-Mihiel* (*Scriptorium* 13, 1960, p. 210-216). [1110

Fragment conservé à Vienne, BN (Ser. nov. 4287), extrait d'un ms. datant de la fin du IX^e^ ou du début du X^e^ siècle.

Godefroy de Munster. — Wilsdorf (Christian). *Un prélat politique au temps de Louis le Pieux : Godefroy, abbé de Munster* (*Revue d'Alsace* 97, 1958, p. 7-20). [1111

Godefroid jouit d'une grande influence sous Louis le Pieux qui l'envoya souvent en mission ; il procura à son abbaye le droit d'élection abbatiale.

Walafrid Strabon. — Haffter (Heinz). *Walafrid Strabo und Vergil* (*Schweizer. Beiträge zur allgem. Gesch.* 16, 1958, p. 221-228). [1112

——— Schröder (W.). *Kritisches zu neuen Verfasserschaften Walafrid Strabos und zur « althochdeutschen Schriftsprache »* (*Z. f. deutsches Altertum* 87, 1956-57, p. 163-213). [1113

Haimon d'Auxerre. — Gross (J.). *Ur- und Erbsünde bei Haimo von Auxerre* (*Z. für Religions- u. Geistesgeschichte* 11, 1959, p. 14-31). [1114

Raban Maur. — Meyer-Barkhausen (Werner). *Die Versinschriften* (*Tituli*) *des Hrabanus Maurus als bau- und kunstgeschichtliche Quelle* (*Hess. Jb. für Landesgesch.* 7, 1957, p. 57-89). [1115

Ce que les *tituli* (*MGH*, Poetae lat., II, 205-234) composés par Raban Maur nous révèlent sur l'histoire de l'art, particulièrement de l'architecture.

——— De Simone (Ludovico). *Rabano Mauro* (*Asprenas* 3, 1955, p. 64-69). [1116

Loup de Ferrières. — Pellegrin (Elis.). *Les manuscrits de Loup de Ferrières. A propos du ms. Orléans 162 (139) corrigé de sa main* (*Bibliothèque de l'École des Chartes* 115, 1957, p. 5-31). [1117

Paschase Radbert. — Barré (H.). *La lettre du Pseudo-Jérôme est-elle antérieure à Paschase Radbert ?* (*Rev. Bén.* 68, 1958, p. 203-225). [1118

L'attribution de *Cogitis me* à Paschase Radbert (*BHB*, IV, 1006) avait rencontré quelques oppositions. Le R. P. H. Barré examine les arguments des contradicteurs et conclut qu'elle n'est en rien ébranlée. L'article contient de nombreux éclaircissements sur le prétendu homéliaire d'Alcuin, l'école auxerroise et spécialement Hério d'Auxerre († ap. 876).

——— Weisweiler (Heinrich). *Paschasius Radbertus als Vermittler des Gedankengutes der Karolingischen Renaissance in den Matthäuskommentaren des Kreises um Anselm von Laon* (*Scholastik* 35, 1960, p. 363-402). [1119

Godescalc. — Lambot (Cyrille). *Lettre inédite de Godescalc d'Orbais* (*Rev. Bén.* 68, 1958, p. 41-51). [1120

Lettre anonyme, figurant dans le ms. Paris BN lat. 2773 (de l'époque carolingienne), dont l'attribution à Godescalc s'impose ; son destinataire est probablement Ebbon de Reims.

——— Jolivet (Jean). *Godescalc d'Orbais et la Trinité. La méthode de la théologie à l'époque carolingienne.* — Paris, Vrin, 1958, 4°, 192 p. [1121

Usuard. — Dubois (dom J.). *Un témoin de la vie intellectuelle à Saint-Germain-des-Prés au IXe siècle : Le Martyrologe d'Usuard* (*Mémorial du XIVe Centenaire de l'Abbaye de Saint-Germain-des-Prés*, 1959, p. 35-48). [1122

Usuard a utilisé, pour la composition de son œuvre, au moins quatre martyrologes : le martyr. hiéronymien, ceux de Bède, de Florus et d'Adon. Il a complété ou corrigé les données fournies par ces documents par des renseignements tirés d'une dizaine d'auteurs (qu'il cite) et d'une soixantaine de Passions et de *Vitae*. Il a également recueilli des informations oralement et a eu recours à des lettres ou autres écrits éphémères. Son intérêt le porte particulièrement vers les saints de la Gaule (au sens ecclésiastique) qui constituent près de la moitié de l'apport du martyrologe d'Usuard. Celui-ci fait preuve de critique. Son œuvre est un précieux témoignage sur la vie intellectuelle de Saint-Germain au IXe siècle.

D. M.

Héric d'Auxerre. — Wollasch (Joachim). *Zu den persönlichen Notizen des Heiricus von St. Germain d'Auxerre* (*Deutsches Archiv* 15, 1959, p. 211-226). [1123

——— Gaiffier (B. de). *Le calendrier d'Héric d'Auxerre du manuscrit de Melk 412* (*AB* 77, 1959, p. 392-425). [1124

Hincmar. — Beck (H. G. J.). *Canonical Election to Suffragan Bishoprics according to Hincmar of Rheims* (*Catholic Historical Review* 43, 1957, p. 137-159). [1125

Remy d'Auxerre. — Lutz (Cora). *The Commentary of Remigius of Auxerre on Martianus Capella* (*Mediaeval Studies* 19, 1957, p. 137-156). [1126

Notker. — Haefele (H. F.). *Studien zu Notkers « Gesta Karoli »* (*Deutsches Archiv* 15, 1959, p. 358-392). [1127

Réginon de Prüm. — Werner (K. F.). *Zur Arbeitsweise des Regino von Prüm* (*Die Welt als Geschichte* 19, 1959, p. 96-116). [1128

Hucbald de Saint-Amand. — Weakland (dom R.). *The Compositions of Hucbald* (*Études grégoriennes* III, 1959, p. 155-163). [1129

L'auteur de la *Translatio Sancti Cyrici* (*P.L.* CCIII, col. 1309-1312) — peut-être Philippe de Harveng ou Gunther de Saint-Amand — a inséré dans ce texte une courte biographie d'Hucbald à qui il attribue quatre compositions musicales.

Deux d'entre elles sont facilement identifiables : un trope *Quae vere pia laus* (dont le plus ancien témoin se trouve dans le ms. Paris, B.N. lat. 9448) et une *historia S. Petri*, c.-à-d. les antiennes et répons de l'office de saint Pierre, qui eut une grande diffusion en France, dans le Nord de l'Italie et dans le diocèse de Salisbury (première antienne : *In plateis ponebantur infirmi*). Un autre témoignage sur une composition musicale d'Hucbald est une lettre que celui-ci écrivit aux moines de Saint-Thierry dans laquelle il dit qu'il composa un office spécial en l'honneur de leur saint patron. On ne connaissait jusqu'à présent que les deux hymnes de cet office ; l'office tout entier, malheureusement sans la partie musicale, peut se voir dans le ms. Reims 312. D. M.

——— Weakland (R.). *Hucbald as Musician and Theorist* (*The musical Quarterly* [*New York*] 42, 1956, p. 66-84). [1130

S. Odon. — Capitani (Ovidio). *Motivi di spiritualità cluniacense e realismo eucaristico in Odone di Cluny* (*Bull. dell'istit. stor. ital. per il medio evo*... 71, 1959, p. 1-18). [1131

——— Arnaldi (Girolamo). *Il biografo « romano » di Oddone di Cluny* (*ib.*, p. 19-38). [1132

——— Sitwell (Gerard). *St. Odo of Cluny, being the Life of St. Odo of Cluny by John of Salerno and the Life of St. Gerald of Aurillac by St. Odo.* — Londres, Sheed and Ward, 1958, 8°, xxxi-186 p. [1133

C'est à juste titre que G. S. publie dans la collection *The Makers of Christendom* la vie de saint Odon par Jean, abbé à Salerne, et la vie de saint Gérard par saint Odon lui-même. De très nombreuses notes accompagnent et éclairent la traduction.

S. Gérard. — A l'occasion du Millénaire de la mort de saint Gérard de Brogne s'est tenu, à Maredsous, un congrès d'histoire, le 1-3 octobre 1959. La *Revue Bénédictine* (1960) en a donné le Mémorial où sont publiés les principales communications de ce colloque. En voici la liste : [1134

De Smet (J. M.). *Recherches critiques sur la « Vita Gerardi Abbatis Broniensis »* (5-61).

Wollasch (J.). *Gerard von Brogne und seine Klostergründung* (62-82).

Dubois (J.). *Saint Eugène de Deuil. Sa personnalité et son culte* (83-100).

D'Haenens (A.). *Gérard de Brogne à l'abbaye de Saint-Ghislain* (101-118).

Koch (A. C. F.). *Gérard de Brogne et la maladie du comte Arnoul I^er^ de Flandre* (119-126).

Platelle (H.). *L'œuvre de saint Gérard de Brogne à Saint-Amand* (127-141).

Laporte (J.). *Gérard de Brogne à Saint-Wandrille et à Saint-Riquier* (142-166).

Misonne (D.). *Gérard de Brogne à Saint-Rémy de Reims* (167-176).

Dauphin (H.). *Le renouveau monastique en Angleterre au X^e siècle et ses rapports avec la réforme de saint Gérard de Brogne* (177-196).

John (E.). *The Sources of the english Reformation : A Comment* (197-203).

Choux (J.). *Décadence et réforme monastique dans la province de Trèves. 855-959* (204-223).

Wollasch (J.). *Gerard von Brogne im Reformmönchtum seiner Zeit* (224-231).

Leclercq (J.). *Mérites d'un réformateur et limites d'une réforme* (232-240).

——— Damen (C.). *Bij het millenarium van de H. Gerard van Brogne* (*Benedict. Tijdschrift* 20, 1959, p. 101-107). [1135

——— Blouard (René). *Saint Gérard de Brogne.* — S. l., 1959, 4°, 94 p. [1136

Traite, en six parties, du saint, de l'abbaye, du prieuré (?), des refuges de l'abbaye à Namur, du culte de saint Gérard, du folklore. — En annexe : note sur la paroisse et liste des curés.

Ruotger. — Lotter (Fr.). *Die « Vita Brunonis » des Ruotger. Ihre historiographische und ideengeschichtliche Stellung* (Bonner historische Forschungen, 9). — Bonn, Röhrscheid, 1958, 8°, 152 p. [1137

Voir RB, 70, 1960, p. 282.

S. Dunstan. — Alverny (M.-T. d'). *Le symbolisme de la sagesse et le Christ de saint Dunstan* (*Bodleian Libr. Record* 5, 1956, p. 232-244). [1138

S. Oswald. — John (E.). *St. Oswald and the Xth-Cent. Reformation* (*Journal Eccles. History* 9, 1958, p. 159-172). [1139

S. Adalbert. — Uhlirz (Mathilde). *Die älteste Lebenschreibung des hl. Adalbert* (Schriften der hist. Komm. bei der bayer. Akad. der Wiss., 1). — Göttingen, Vandenhoeck, 1957, 8°, 92 p. [1140

Le poème *Quattuor immensi iacet inter climata mundi* aurait été composé déjà vers 997-999 et serait la source de la *Vita* romaine (v. 1000-1002).

——— Karwasinska (Jadwiga). *La porte de Gniezno et le développement de la légende de saint Adalbert* [en polonais avec résumé en français] (*Drzwi Gnieznienskie*, 1956, p. 20-41). [1141

Silvestre II. — Mor (C. G.). *Silvestro II e Gerusalemme*, dans *Studi di paleografia ... in onore di C. Manaresi*, Milan, 1953, p. 217-223. [1142

——— Uhlirz (Mathilde). *Untersuchungen über Inhalt und Datierung der Briefe Gerberts von Aurillac, Papst Sylvesters II.* — Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1957, 8°, 205 p. [1143

Le classement suivi traditionnellement pour les lettres de Gerbert ne répond pas à l'ordre chronologique.

——— Weigle (Fritz). *Studien zur Überlieferung der Briefsammlung Gerberts von Reims. III* (*Deutsches Archiv* 14, 1958, p. 149-220). [1144

Fin et conclusion de l'article commencé en 1953 (p. 19-70) et continué en 1955 (393-421). — Examine les deux traditions des « éditions » des lettres de Gerbert, mss L et V, qui représentent l'une la tendance pro-ottonienne, l'autre la tendance pro-française, et ne sont donc pas dues à Gerbert lui-même.

Aelfric de Cantorbéry. — Raynes (Enid M.). *Ms. Boulogne-sur-Mer 63 and Aelfric* (*Medium Aevum* 26, 1957, p. 65-73). [1145

Odbert de Saint-Bertin. — Boutemy (André). *Influences carolingiennes dans l'œuvre de miniaturiste de l'abbé Odbert de Saint-Bertin* (1957). [1146

Aelfric. — Williams (E. R.). *Aelfric's grammatical terminology* (*Publications of the mod. Language of Amer.* 73, 1958, p. 453-462). [1147

——— Smetana (Cyril L.). *Aelfric and the Early Medieval Homiliary* (*Traditio* 15, 1959, p. 163-204). [1148

——— Harlow (C. G.). *Punctuation in some Mss of Aelfric* (*Review of English Studies* 10, 1959, p. 1 sq.). [1149

Notker le Lippu. — Lloyd (A. L.). *The Mss and Fragments of Notker's Psalter* (Beiträge zur deutsche Philol., 17). — Giessen, Schmitz, 1958, 8°, 73 p. [1150

Wulfstan. — Bethurum (Dorothy). *The Homilies of Wulfstan.* — Oxford, Clarendon Press, 1957, 8°, xiii-384 p. [1151

Les études récentes sur la prose anglo-saxonne ancienne ont mis en relief la figure de Wulfstan, archevêque d'York et évêque de Worcester († 1023). L'examen de ses homélies notamment découvre en lui un styliste remarquable et Worcester apparaît comme un centre culturel de première importance durant la période anglo-saxonne tardive.

S. Godehard. — La revue de Niederaltaich, *Die beiden Türme*, a consacré tout le numéro 1 de l'année 1960 au souvenir de saint Godehard, à son activité, et à celle de Niederaltaich. [1152

Guy d'Arezzo. — Smits van Waesberghe (Jos.). *Expositiones in Micrologum Guidonis Aretini* (Musicologica Medii Aevi, 1). — Amsterdam, North Holland Publishing Company, 1957. [1153

Halinard. — Vregille (Bernard de). *Dijon, Cluny, Lyon et Rome. A propos de deux documents sur Halinard de Sombernon († 1052)* (*Annales de Bourgogne* 31, 1959, p. 5-24). [1154

Ces deux documents concernent Halinard, disciple et successeur de l'abbé Guillaume de Dijon, devenu archevêque de Lyon et collaborateur de saint Léon IX.

Hermann Contract. — Canal (J. M.). *Hermanus Contractus eiusque mariana carmina* (*Sacris erudiri* 10, 1959, p. 170-185). [1155

Hermann ne serait pas l'auteur des antiennes mariales qu'on lui attribue généralement : *Alma Redemptoris, Salve Regina*, ni de la séquence *Ave praeclara maris stella*.

Card. Humbert. — Michel (A.). *Die « Invectio » Humberts an seine Mitmönche (1044)* (*Orient. Christ. period.* 21, 1955, p. 274-290). [1156

L'*Invectio* se trouve à la suite d'une *Vita Hidulfi* par Humbert dans le ms. Nancy Bibl. munic. 1276. Elle a le même auteur et aurait été composée la même année 1044.

——— Michel (A.). *Die Akten Gerhards von Toul als Werk Humberts und die Anfänge der papstlichen Reform (1028-1050)* (*Bayer Akad. der Wiss. Philos. hist. Klasse, Sitzungsberichte 1957, Heft 8*, 32 p.). [1157

Les Actes de Gérard, évêque de Toul (*Vita, Miracula* et *Acta*) sont l'œuvre non pas de Widrich, abbé de Saint-Evre, mais de Humbert, moine de Moyenmoutier et futur cardinal.

——— Ryan (Joseph). *Cardinal Humbert « De s. Romana Ecclesia » : Relics of Roman-Byzantine Relations 1053-54* (*Mediaeval Studies* 20, 1958, p. 206-238). [1158

Otloh. — Schröbler (Ingeborg). *Otloh von St. Emmeran und Hieronymus* (*Beiträge zur Gesch. der deutschen Sprache u. Lit.* 79, 1957, p. 355-362). [1159

On connaît la position antihumaniste d'Otloh de Saint-Emmeran. Il ne jugeait pas compatible avec la profession monastique la lecture des païens. Il la remplaçait par des écrits sortis d'une plume chrétienne. L'auteur nous donne ici les rapports littéraires d'Otloh avec saint Jérôme : copie de lettres (Clm 14512 ; Clm 14712) ; influence sur ses propres écrits.

S. Dominique. — del Alamo (Juan). *Vida historica-critica del Taumaturgo español, Santo Domingo de Silos.* — Madrid, 1953, 464 p. [1160

——— Andrès (A.). *Gonzalo de Berceo. Vida de S. Domingo de Silos.* Edición crítica paleografica. — Madrid, P. benedictinos, 1958, 8°, xlvi-92 p. [1161

Lampert. — Fritz (W. D.). *Zur Datierung der* Annalen *Lamperts von Hersfeld* (*Wissenschaftl. Z. der M-L-Universität Halle-Wittenberg* 7, 1957-58, p. 673-674). [1162

——— Fritz (W. D.). *Lamperts Bericht über die Vorgänge von Kaiserswerth* 1062 (*ib.*, p. 675-677). [1163

S. Grégoire VII. — Cattaneo (Enrico). *La politica contro il culto di Gregorio VII in Lombardia* (*Ambrosius* 33, 1957, p. 124-128). [1164

Durant les années 1783-1810.

Albéric. — Meyvaert (P.). *Alberic of Monte Cassino or Saint Peter Damian* (*Rev. Bén.* 67, 1957, p. 175-181). [1165

Voir BHB, VI, 255.

——— Meyvaert (P.). *Bérenger de Tours contre Albéric du Mont-Cassin* (*Rev. Bén.* 70, 1960, p. 324-332). [1166

S. Wulstan. — Hughes (Anselm). *The Portiforium of Saint Wulstan*, 2 vol. (H. Bradshaw Society, 89-90). — 1958-1960, 8°, VII-175 ; XXVII-99 p. [1167

L'attention des spécialistes avait déjà été attirée sur le *Portiforium* de saint Wulstan par la description qu'en avait donnée M. R. James, en 1912, dans son catalogue des manuscrits de Cambridge et W. H. Frere dans son vol. II du *Leofric Collector*, paru en 1921. Dom A. Hughes de l'abbaye de Nashdom le publie maintenant, en omettant toutefois le psautier (gallican), les cantiques et les hymnes.

Il est contenu dans le ms. 391 de la Bibliothèque du *Corpus Christi College* et compte 362 feuillets. Il a été écrit vers 1065-66 à Worcester par deux scribes qui avaient sous les yeux des exemplaires provenant de Winchester. Comparé à d'autres bréviaires du temps, ses affinités avec celui de l'abbaye de Hyde, Winchester, sont très étroites. Un des principaux intérêts du *Portiforium* de saint Wulstan réside dans les nombreuses prières qu'il contient en anglo-saxon. Ce qui montre, une fois de plus, combien Worcester était un centre anglo-saxon important. Ces textes sont reproduits ici intégralement, d'après une nouvelle transcription due à M. Francis Wormald. — Le même érudit a déjà publié le calendrier, qui ouvre notre ms., dans ses *English Calendars before A. D. 1100* (H. B. S., 1934), p. 211-23. — A signaler de nombreuses *Orationes privatae* en langue latine et anglaise. Je note celle à la Vierge : *O sancta et gloriosa dei Genitrix semper virgo Maria. Tu mundo genuisti...* — Bref, liturgistes, historiens de la piété et philologues germanistes prendront utilement recours à cet ouvrage.

En appendice : *Pre-conquest antiphons* en notation musicale.

Godescalc de Limbourg. — Winklhofer (Alois). « *Angelus ne cadat.* » *Angelologische Erwägungen zu einer Sequenz Gottschalks von Limburg* (*Archiv für Liturgiewissenschaft* VI, 1959, p. 57-61). [1168

Goscelin. — Talbot (C. H.). *The Life of Saint Wulsin of Sherborne by Goscelin* (*Rev. Bén.* 69, 1959, p. 68-85). [1169

Bernold de C. — Autenrieth (Johanne). *Bernold von Konstanz und die erweiterte 74. Titelsammlung* (*Deutsches Archiv* 14, 1958, p. 375-394). [1170

Bernold serait l'auteur de la *Collectio*.

Amato. — Lentini (Anselmo). *Il poema di Amato su S. Pietro Apostolo* (Miscellanea cassinese 30-31). — Mont-Cassin, 1958, 1959, 4°, 161 p. chaque vol. [1171

Aimé ou Amato du Mont-Cassin est assez peu connu. Dom Lentini réussit à mettre un peu de clarté dans son existence. Il est né à Salerne, probablement vers 1010. On sait qu'il a été évêque, mais de quel diocèse et quand ? Il aurait occupé le siège de Pesto-Capaccio (Paestum) de 1047 à 1058. A cette date il a renoncé à son siège et s'est fait moine au Mont-Cassin où il a composé ses ouvrages et serait mort un 1er mars, avant le 2 décembre 1105. — Son œuvre la plus connue est l'*Historia Normannorum*. Il a également composé des poèmes, car il était, nous dit Pierre diacre, *versificator admirabilis*, entre autres un poème *In honore B. Petri apostoli* : c'est l'objet de ces deux volumes. Le tome Ier s'occupe davantage du texte lui-même qu'il édite ; le tome II en constitue l'étude (but, lieu, date, sources, philologie, etc.). Outre cela nous devons encore à Amato les poèmes *De laude Gregorii papae* et *De duodecim lapidibus*.

——— Lentini (Anselmo). *Il ritmo « Cives caelestis patriae » e il « De duodecim lapidibus » di Amato* (*Benedictina* 12, 1958, p. 15-26). [1172

Thierry de S. T. — Coens (Maurice). « *Utriusque linguae peritus.* » *En marge d'un prologue de Thierry de Saint-Trond* (*AB* 76, 1958, p. 118-150). [1173

Article plein d'intérêt, où l'auteur montre que la formule *utriusque linguae peritus* doit s'entendre dans le prologue de la *Vita Trudonis* non de la langue locale et du latin, mais du grec et du latin.

S. Anselme. — Schmitt (Fr. S.). *Intorno all' « Opera Omnia » di S. Anselmo d'Aosta* (*Sophia* 27, 1959, p. 220-231). [1174

——— Williams (G. H.). *The Sacramental Presuppositions of Anselm's « Cur Deus homo »* (*Church History* 26, 1957, p. 245-274). [1175

——— Strijd (Kr.). *Structuur en inhoud van Anselmus' « Cur Deus homo ». Bijdrage tot het gesprek over de verzoening.* — Assen, van Gorcum, 1958, 8°, 323 p. [1176

——— Kopf (H. P.). *Die Beurteilung von Anselms « Cur Deus homo » in der protestantischen deutschsprachichen Theologie seit Ferdinand Christian Baur.* — Bâle, 1956, 8°, VIII-91 p. [1177

——— Barth (Karl). *La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbéry.* Trad. française de Jean Carrère. — Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958, 8°, 160 p. [1178

——— Garcias Palou (S.). *S. Anselm de Canterbury y el B. Ramón Lluil* (*Estudios Lulianos* 1, 1957, p. 63-89). [1179

——— Schmitt (Franciscus Sal.). *S. Anselmo d'Aosta. Il Prologion, le Orazioni e le Meditazioni* (Pubblicazioni dell'Istituto Universitario di Magistero di Catania. Serie filosofica. Testi et traduzioni). — Padoue, Ant. Milani, 1959, 8°, 295 p. [1180

L'auteur, à qui nous devons l'édition critique des *Opera S. Anselmi* et qui plus que personne est familiarisé avec les œuvres du saint, nous donne ici, pour fêter le 850e anniversaire de la mort du saint docteur, les écrits les plus caractéristiques d'une des « manières » de l'auteur : ceux qui ont la forme de prière et dont la prose est littéraire, à savoir le *Proslogion* (pensando prega) et les *Prières et méditations* (pregando pensa). Le texte latin est pris à l'édition des *Opera omnia* déjà mentionnée (Edimbourg) et accompagnée d'une élégante traduction italienne de Giuseppe Sandri. Les *Prières et méditations* sont celles, au nombre de 19 et de 3 respectivement, que les recherches de dom A. Wilmart avaient retenues comme seules authentiques. Le tout est précédé d'une introduction (p. 7-79) qui étudie la genèse, la date des œuvres ainsi que leurs caractères et leur structure. Le *Proslogion* à lui seul est muni d'une cinquantaine de pages introductives : on ne pouvait souhaiter meilleur guide.

——— Schmitt (Fr. Sal.). *Dante und Anselm von Canterbury zum Prolog der « Divina Commedia »*, dans *Medioevo e Rinascimento, Studi in on. di Bruno Nardi*, Florence, Sansoni, 1955. [1181

——— *Spicilegium Beccense.* I. *Congrès international du IXe centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec*, Paris, Vrin, 1959, 636 p. [1182

Voici la liste des communications faites au Congrès du Bec :

Cruz Hernandez (M.). *Les caractères fondamentaux de la philosophie de saint Anselme*, p. 9-18.

Henry (D. P.). *Remarks on Saint Anselm's Treatment of Possibility*, p. 19-22.

Michaud-Quentin (P.). *Notes sur le vocabulaire psychologique de saint Anselme*, p. 23-30.

Nédoncelle (M.). *La notion de personne dans l'œuvre de saint Anselme*, p. 31-43.

Hayen (A.). *Saint Anselme et saint Thomas. La vraie nature de la théologie et sa portée apostolique*, p. 45-85.

Lefevre (Y.). *Saint Anselme et l'enseignement systématique de la doctrine*, p. 87-93.

Mc Intyre (J.). *Premises and Conclusions in the System of St. Anselm's Theology*, p. 95-102.

VAGAGGINI (C.). *La hantise des « rationes necessariae » de saint Anselme dans la théologie des processions trinitaires de saint Thomas*, p. 103-140.

PLAGNIEUX (Abbé). *Le binôme « iustitia-potentia » dans la sotériologie augustinienne et anselmienne*, p. 141-154.

RONDET (R. P.). *Grâce et péché ; l'augustinisme de saint Anselme*, p. 155-170.

THONNARD (R. P.). *Caractère augustinien de la méthode philosophique de saint Anselme*, p. 171-184.

BECKAERT (R. P.). *Une justification platonicienne de l'argument a priori*, p. 185-190.

BOUILLARD (R. P.). *La preuve de Dieu dans le Proslogion et son interprétation par Karl Barth*, p. 191-208.

CHATILLON (J.). *De Guillaume d'Auxerre à saint Thomas d'Aquin. L'argument de saint Anselme chez les premiers scolastiques du XIII^e siècle*, p. 209-232.

EVDOKIMOV (P.). *L'aspect apophatique de l'argument de saint Anselme*, p. 233-258.

DE FINANCE (R. P.). *Position anselmienne et démarche cartésienne*, p. 259-272.

FOREST (A.). *L'argument de saint Anselme dans la philosophie réflexive*, p. 273-294.

DE LUBAC (H.). *Sur le chapitre XIV^e du Proslogion*, p. 295-312.

BOUVIER (M.). *La pensée du R. P. Th.-A. Audet, O. P., sur la théologie du « Cur Deus homo » de saint Anselme*, p. 313-326.

FAIRWEATHER (E.). *« Iustitia Dei » ad the « ratio » of the Incarnation*, p. 327-336.

GLORIEUX (P.). *Quelques aspects de la christologie de saint Anselme*, p. 337-348.

SCHMITT (dom Fr. S.). *Die wissenschaftliche Methode in « Cur Deus homo »*, p. 349-370.

CONGAR (Y.-M.). *L'Église chez saint Anselme*, p. 371-400.

DELHAYE (Ph.). *Quelques aspects de la morale de saint Anselme*, p. 401-422.

FOREVILLE (R.). *L'ultime « ratio » de la morale politique de saint Anselme : « rectitudo voluntatis propter se servata »*, p. 423-438.

COUSIN (dom P.). *Les relations de saint Anselme avec Cluny*, p. 439-453.

Ces relations n'ont pas été très fréquentes ; Anselme est peut-être allé quatre fois (au maximum) à Cluny, en passage rapide, et ses rapports avec des clunisiens sont rares. Explications : réserves des abbés de Cluny vis-à-vis de la Normandie et de l'Angleterre ; activité d'Anselme fort différente de celle de l'abbé de Cluny.

LAPORTE (dom J.). *Saint Anselme et l'ordre monastique*, p. 455-476.

En se basant sur la correspondance du saint, l'A. tente de retrouver l'attitude d'Anselme, d'abord comme prieur, ensuite comme abbé, enfin comme primat,

en face de certains problèmes de la vie monastique : administration, personnel, doctrine, vie intellectuelle.

Leclercq (dom J.). *Une doctrine de la vie monastique dans l'école du Bec*, p. 477-488.

Ce qu'ont dit, au sujet de la vie et de la profession monastiques, des maîtres tels que Lanfranc, Anselme, Eadmer, Elmer de Cantorbéry, ou leurs disciples tels que Gilbert Crispin, Boson (le Sage ?), Hamelin de Saint-Albans, Odon de Cantorbéry. On discerne dans leurs écrits une même doctrine, en progrès. « Effort de réflexion et de synthèse. » Théologie monastique qui essaie de préciser et de rassembler les données traditionnelles. On peut, à ce propos, parler d'une « école du Bec ».

Pouchet (dom J.-M.). *La componction de l'humilité et de la piété chez saint Anselme d'après ses « Orationes sive Meditationes »*, p. 489-508.

Quels sont les moyens proposés par Anselme dans ses Oraisons et Méditations pour obtenir la componction ; quelles formes, principalement, peut-elle revêtir ?

Salmon (dom P.). *L'ascèse monastique dans les lettres de saint Anselme de Cantorbéry*, p. 509-519.

Anselme n'introduit pas de coupure entre observances monastiques et vertu ; les observances régulières sont des moyens authentiques d'atteindre la charité. Si la pensée d'Anselme semble différente dans le *De Similitudinibus* au point de contredire sur ce point ce qui est dit dans les lettres, la raison en est que c'est le rédacteur de ces entretiens, Alexandre de Cantorbéry sans doute, qui a gauchi la doctrine de l'abbé du Bec.

Chibnall (M.). *The Relations of Saint Anselm with the english Dependencies of the Abbey of Bec. 1079-1093*, p. 521-530.

C'est surtout pendant les quatorze années d'abbatiat d'Anselme que le nombre des domaines anglais dépendant du Bec s'est particulièrement élevé et que les premières communautés de moines furent envoyées en Angleterre. L'organisation de ces propriétés et la situation de ces colonies monastiques ont été une préoccupation constante de l'abbé du Bec. Quand Anselme alla-t-il en Angleterre comme abbé ? comment étaient administrées ces propriétés ? quand et où furent envoyés les premiers moines ? quel était leur statut à l'égard du Bec ? Autant de questions auxquelles il est répondu avec compétence.

Daoust (J.). *Le Janséniste dom Gerberon éditeur de saint Anselme (1675)*, 531-540.

Dom Gerberon se serait attaché à l'édition des œuvres de saint Anselme parce qu'il le considérait comme le plus augustinien des Pères et comme un précurseur du jansénisme.

Dickinson (J. C.). *Saint Anselm and the first regular Canons in England*, p. 541-546.

Comme archevêque de Cantorbéry, Anselme fut intimement mêlé à la fondation de deux maisons de chanoines réguliers : le prieuré de St. Botolph à Colchester et celui de la Ste-Trinité à Aldgate ; peut-être faut-il y ajouter deux autres : le prieuré de St. Mary à Huntington et celui de St. Giles à Cambridge.

Mason (J. F. A.). *Saint Anselm's Relations with Laymen : selected Letters*, p. 547-560.

Relations épistolaires avec le Sheriff de Kent, Haimon, avec les princes de Galles, le comte de Flandre, Robert II, le roi de Jérusalem, Baudouin Ier. Ce qu'elles révèlent de l'homme, de ses préoccupations. Quelques rectifications dans la chronologie des lettres, proposée par dom Schmitt.

Secret (B.). *Saint Anselme, Bourguignon d'Aoste*, p. 561-570.

Urry (W.). *Saint Anselm and his Cult at Canterbury*, p. 571-593.

En appendice, plusieurs pièces inédites : liste des membres de la gilde de Saint-Anselme (vers 1166) d'après le ms. Londres, B. M. Cott. Nero C. IX ; charte du roi Étienne (vers 1154) d'après l'original conservé aux Archives de la Cath. de Cantorb. (Charta Antiqua, B. 335) ; charte de Foulques de Newnham (3e quart du XIIe s.) ; charte de Paganus de Campanie (même date) ; lettres envoyées ou reçues par Thomas Herring, archevêque de Cantorbéry (1752-1753) aux Arch. de la Cathédr. de Cantorb. (*Christchurch Letters*, II, nº 172), etc.

Zathey (J.). *Gallus l'Anonyme, auteur de la chronique de Pologne. Tentatives pour définir son milieu*, p. 595-597.

Gallus, moine du XIIe siècle, sans doute du diocèse de Liège et plus précisément du monastère de Saint-Hubert, a écrit sa chronique de Pologne en s'inspirant du genre historiographique pratiqué dans les Iles britanniques et le Nord de la France.

Dickson (M.-P.). *Introduction à l'édition critique du coutumier du Bec*, p. 599-632.

Voici les titres des paragraphes de cette très intéressante étude : Les Matériaux — quels ils sont ; Description des mss ; Choix du ms. de base ; Contenu des mss ; Filiation des mss ; La Coutume primitive ; Sources de la Coutume ; Traits caractéristiques.

Léon d'Ostie. — Boyle (Leonard). *Dominican Lectionaries and Leo of Ostia's « Translatio S. Clementis »* (*Archivum FF. Praedicatorum* 28, 1958, p. 362-394). [1183

——— Meyvaert (P.). *A Treatise by Leo of Ostia lost* (*Rev. Bén.* 70, 1960, p. 418-425). [1184

Pascal II. — Gieysztor (Alex.). *Une bulle de Pascal II retrouvée* (*Italia Pontificia*, IV, p. 36) (*Bull. dell'Archivio paleografico italiano* 2-3, 1956-57, parte 1a, p. 361-367). [1185

Bulle du 13 octobre 1110 pour San Giovanni dell'eremo (Orvieto).

Ponce de Cluny. — White (H. V.). *Pontius of Cluny, the « Curia romana » and the End of Gregorianism in Rome* (*Church History* 27, 1958, p. 195-219). [1186

Rupert de Deutz. — Magrassi (Mariano). *Teologia e storia nel pensiero di Ruperto di Deutz.* — Rome, Univ. de Propaganda Fide, 1959, 8°, 290 p. [1187

Rupert est un auteur aussi difficile qu'abondant (quatre gros volumes de Migne). Aussi n'est-il pas étonnant que des érudits même de valeur se soient grossièrement trompés à son sujet : *mentitur qui te totum legisse fatetur.* Malgré tout, dom M. Magrassi s'est mis à l'ouvrage pour trouver quelle était dans la pensée de Rupert la place de la théologie et de l'histoire. Pour la trouver, il a examiné, après un aperçu sur la vie et les œuvres du moine liégeois, sa méthode théologique (p. 36-76) essentiellement biblique, étant entendu que l'Écriture doit être éclairée par la foi catholique vivante (tradition et progrès). Puis, il expose la place du Christ dans l'histoire (p. 81-171) d'après Rupert: unité des deux Testaments au centre desquels se trouve le Christ ; le tout récapitulé par *Una mulier, in utero habens, quae cruciebatur ut pareret* (Mariologie de R.). Enfin, en une troisième partie (p. 175-278), il formule les trois problèmes fondamentaux de l'histoire sacrée, selon la conception de Rupert, le péché dans le plan divin ; le Christ : *cur Deus homo* ; l'homme : *cur homo.* Ce qui conduit M. M. à rejeter l'angélisme.

Ces pages constituent l'introduction la plus suggestive à l'étude du grand moine du XII^e^ siècle, un des meilleurs représentants de la théologie monastique, demeuré tellement ignoré, malgré de continuelles références à son nom !

——— Silvestre (Hubert). *Macrobe utilisé par un Pseudo-Érigène et par Rupert de Deutz* (*Classica et Mediaevalia* 29, 1958, p. 129-132). [1188

Rupert avait étudié Macrobe sérieusement ; il l'a aussi utilisé.

Edmer. — Riudor (T.). *La realeza de Maria en Eadmero* (*Estudios marianos* 17, 1956, p. 123-129). [1189

——— Bonnar (A.). *Eadmer, « De conceptione sanctae Mariae »* (*Irish Eccles. Record* 90, 1958, p. 378-391). [1190

Berthold de Garsten. — Lenzenweger (Josef). *Berthold, Abt von Garsten* († 1142). — Graz, Böhlau, 1958, 8°, XVI-304 p. [1191

Biographie tout à fait remarquable de Berthold, abbé de Garsten dans la première moitié du XII^e^ siècle.

Le livre est divisé en deux parties. La première (p. 3-139) expose la vie et le développement du culte de Berthold, la seconde (p. 141-224) fait la critique des principales sources utilisées. Un appendice (p. 225-290) nous donne le texte de celles-ci.

Retenons les grandes étapes de la vie du saint. Originaire sans doute de la Forêt-Noire, Berthold se fit moine à Saint-Blaise (Forêt-Noire), centre de la réforme de Fruttuaria (principes « clunisiens ») dans le sud des pays allemands. Il y devint sous-prieur. Quand Göttweig eut été peuplé de bénédictins de Saint-Blaise, il y fut nommé prieur en 1107. Peu après, il fut élu abbé de Garsten (diocèse de Passau), vers 1111. D'un abbatiat qui dura plus de trente ans, l'auteur s'étend longuement sur le dévouement multiforme. B. mourut le 27 juillet 1142, plein de mérites et entouré aussitôt de la vénération de tous.

B. fut l'objet d'un culte (approuvé par l'évêque de Passau en 1238) aussi immédiat que florissant dont l'auteur nous montre le développement au cours des âges et dont maintenant il est question d'obtenir de Rome la confirmation officielle. L'auteur est vice-postulateur romain de la cause, ce qui explique le soin méticuleux de ses recherches.

La seconde partie de l'ouvrage examine la valeur des sources principales, et avant tout de la *Vita Bertholdi* (sept manuscrits) qui fut écrite entre 1173 et 1182 par un moine de Garsten même, et complétée entre 1195 et 1378. La recension brève date de 1222-1227 ; le texte en est conservé à Saint-Florian mais est anonyme : sa valeur est minime.

En Appendice, nous trouvons l'édition critique très soignée des sources de la vie de Berthold. Un copieux index (p. 291-304) des noms de personnes et de lieux termine le volume.

Abélard. — Sidorova (N. A.). *Abélard et son époque* (*Cahiers d'histoire mondiale* 4, 1958, p. 541-552). [1192

——— Borst (Arno). *Abälard und Bernhard* (*Historische Zeitschrift* 186, 1958, p. 497-526). [1193

——— Fumagalli (M.-T.). *Note sulla logica di Abelardo. I. La concezione abelardiana della logica* (*Riv. critica di storia della filosofia* 13, 1958, p. 12-26). [1194

——— Zumthov (P.). *Héloïse et Abélard* (*Revue des sciences hum.* 91, 1958, p. 313-332). [1195

——— Smalley (B.). « *Prima clavis sapientiae* » : *Augustine and Abelard*, dans *Fritz Saxl Memorial Essays*, Londres, 1957, p. 93-100. [1196

——— Horst (U.). *Beiträge zum Einfluss Abaelards auf Robert von Melun* (*Rech. de théol. anc. et médiévale* 26, 1959, p. 314-326). [1197

——— Oursel (R.). *La dispute et la grâce. Essai sur la rédemption d'Abélard* (Univ. de Dijon). — Paris, Belles-Lettres, 1959, 8°, 96 p. [1198

Albéric. — Manselli (Raoul). *Alberico, cardinale vescovo d'Ostia, e la sua attività di legato pontificio* (*Archivio della soc. romana di storia patria* 78, 1955, p. 23-68). [1199

Essai critique de biographie. — Moine et sous-prieur à Cluny, Albéric est imposé en 1131 comme abbé à Vézelay qui veut se soustraire à l'autorité de Cluny. Il mate la rébellion. Il est créé cardinal-évêque d'Ostie, en 1138, et aussitôt chargé d'une légation en Angleterre, où il règle avec succès plusieurs affaires. En 1140, nouvelle légation en Palestine, en vue d'apaiser les conflits qui divisent le clergé latin, particulièrement à Antioche. Probablement, ce fut lui qui sacra le pape Célestin II (1143), et certainement Lucius II (1144). Il est envoyé presque aussitôt comme légat en France, où il s'occupe, entre autres, de l'état des monastères et du pullulement des hérésies. Il travaille en plein accord avec saint Bernard. Il meurt à Verdun fin février 1148.

Guillaume de St.-Thierry. — Guillaume de Saint-Thierry. *Commentaire sur le Cantique des Cantiques.* Texte, notes critiques, traduction par M.-M. Davy. — Paris, Vrin, 1958, 8°, 245 p. [1200

——— Thomas (Robert). *Notes sur Guillaume de Saint-Thierry*, 2 vol. — Abbaye de Chambarand (Isère), N.-D. du Sacré-Cœur, 1959, 115 et 155 p. [1201

Aperçu sur la personne et la doctrine du saint moine ; introduction à la lecture de ses écrits.

——— De Simone (Ludovico). *La « Lettera d'Oro » di Guglielmo di Saint-Thierry* (*Asprenas* 4, 1956-57, p. 83-94). [1202

——— De Simone (Ludovico). *Gli aspetti filosofici della mistica di Guglielmo di Saint-Thierry* (*Doctor Communis* 4, 1951, p. 47-52). [1203

——— Hourlier (Jacques). Guillaume de Saint-Thierry, *La Contemplation de Dieu — L'oraison de dom Guillaume.* Introd., texte latin et traduction de dom J. H. (Sources chrétiennes, 61). — Paris, Le Cerf, 1959, 8°, 158 p. [1204

Le traité de Guillaume de Saint-Thierry sur la contemplation est connu. Celui *Sur l'Oraison* du même Guillaume était inédit. Contenu uniquement dans le ms. 776 de la Mazarine, du XII^e^ siècle, il est publié ici avec tout l'apparat critique nécessaire, et accompagné de la traduction. C'est un enrichissement de choix.

——— Brooke (O.). *The Trinitarian Aspect of the Ascent of the Soul to God in the Theology of William of St. Thierry* (*Recherches de théologie ancienne et médiévale* 26, 1959, p. 85-127). [1205

——— Walsh (James). *Guillaume de Saint-Thierry et les sens spirituels* (*Revue d'Ascét. et de mystique* 35, 1959, p. 27-42). [1206

Suger. — Misch (Georg). *Studien zur Geschichte der Autobiographie. IV. Die Darstellung der eigenen Persönnlichkeit in den Schriften des Abtes Suger von St. Denis* (*Nachr. der Akad. der Wiss. in Göttingen. Philol. hist. Klasse* 4, p. 93-160). [1207

——— Barroux (R.). *L'abbé Suger et la vassalité du Vexin en 1124* (*Moyen Age* 64, 1958, p. 1-26). [1208

Laurent de Durham. — Hoste (A.). *A Survey of the Unedited Work of Laurence of Durham. With an Edition of his Letter to Aelred of Rievaulx* (*Sacris erudiri* 11, 1960, p. 249-265). [1209

Pierre le Vén. — Lamma (P.). *La madre di Pietro il venerabile* (*Studium* 54, 1958, p. 740-751). [1210

Nicolas de St. Albans. — Bonnar (A.). *Nicholas of St. Albans. A Twelfth Century Theologian of the Immaculate Conception* (*Dublin Review* 232, 1958, p. 63-66). [1211

Honorius d'Autun. — Rousset (Paul). *A propos de l'« Elucidarium » d'Honorius Augustodunensis : quelques problèmes d'histoire ecclésiastique* (*R. d'hist. eccl. suisse* 52, 1958, p. 223-230). [1212

——— Menhardt (H.). *Der Nachlass des Honorius Augustodunensis* (*Z. f. deutsches Altertum u. deutsche Literatur* 89, 1958-59, p. 23-69). [1213

Un examen approfondi des œuvres d'Honorius, surtout du *De luminaribus ecclesiae* et de sa tradition manuscrite (ms. *Gottweig 33* ; *Clm 22225*, *Vienne lat. 382*), permet à l'auteur de dresser la table chronologique de la vie et des œuvres d'Honorius.

Pierre Diacre. — Mancone (Ambrogio). *Il « Registrum Petri Diaconi »* (*Bull. dell'Arch. paleogr. ital.* 2-3, 1955-57, parte 2ª, p. 99-126). [1214

Theobald. — Saltman (Avrom). *Theobald, Archbishop of Canterbury.* — Londres, Univ. of London, Athlone Press, 1956, 8°, xvi-594 p. [1215

Godefroid d'Admont. — Beumer (Joh.). *Der mariologische Gehalt der Predigten Gottfrieds von Admont († 1165)* (*Scholastik* 35, 1960, p. 40-56). [1216

Berthold. — Wallach (Luitpold). *Berthold of Zwiefalten's Chronicle : Reconstructed and Edited with an Introduction and Notes* (*Traditio* 13, 1957, p. 153-248). [1217

Il s'agit du *Liber de constructione monasterii* (écrit vers 1137-38), publié dans les *MGH, SS*, X, amélioré par de nombreux travaux subséquents, et édité avec des notes importantes par L. W.

S. Hildegarde. — Damen (C.). *De quodam amico spirituali beatae Hildegardis virginis* (*Sacris erudiri* 10, 1959, p. 162-169). [1218

Amitié spirituelle avec le bx Gerlac, ermite près de Valkenburg.

——— Schipperges (H.). *Ein unveröffentliches Hildegard-Fragment* (*Archiv f. Geschichte der Medizin u. Naturwiss.* 40, 1956, p. 41-77). [1219

——— Schipperges (H.). *Hildegard von Bingen, das Buch von dem Grund und Wesen und der Heilung der Krankheiten.* Nach den Quellen übersetzt und erläutert. — Salzbourg, O. Müller, 1957, 8°, 332 p. [1220

——— Boelaars (H.). *Hildegardis en de arbeid* (*Benedict. Tijdschrift* 20, 1959, p. 83-91). [1221

——— Lampen (Willibr.). *Sint-Hildegard en de H. Eucharistie* (*ib.* 20, 1959, p. 92-100). [1222

——— Leuschen (Ethelburg). *Hildegarde, Saint and Scientist* (*Benedictine Review*, 1958, July, p. 48-53). [1223

——— Koch (J.). *Der heutige Stand der Hildegard-Forschung* (*Hist. Zeitschrift* 186, 1958, p. 558-572). [1224

Osbern. — Hunt (R. W.). *The « Lost » Preface to the « Liber derivationum » of Osbern of Gloucester* (*Mediaeval Renaissance Studies* 4, 1958, p. 267-282). [1225

M. H. a découvert plusieurs manuscrits du *Liber derivationum* d'Osbern de Gloucester. Le ms. *Hereford Cathedr. P. V. 5* est précédé d'une préface que H. édite ici. Elle nous apprend que le livre était dédié à Hamelin, abbé de Gloucester de 1148 à 1179.

Érasme du M.-C. — Leccisotti (Tommaso). *Uno sconosciuto « abbreviatore » del Lombardo: Erasmo di Montecassino*, dans *Miscellanea Lombardiana*, Novare, de Agostini, 1957, 4°, p. 321-325. [1226

Érasme fut professeur du jeune Thomas d'Aquin au Mont-Cassin, puis à l'université de Naples, vers 1240. Sa production théologique est complètement inédite. Il a composé notamment une *Abbreviatio quaedam utilis in quartum librum Sententiarum* (ms. *Mont-Cassin 794*^{bis}, 55^{v}-65), que nous présente ici dom Leccisotti avec quelques extraits.

——— Leccisotti (Tommaso). *I sermoni del cassinese Erasmo* (*Benedictina* 12, 1958, p. 27-71). [1227

Jacques de Lorraine. — Becker (Petrus). *Jakob von Lothringen, Abt von St. Matthias (1211-1257)* (Extrait du *Trierisches Jahrbuch*, 1958, 8 p.). [1228

Jacques qui fut abbé de Saint-Matthias à Trèves appartenait à la famille ducale de Lorraine (arbre généalogique). De plus c'est à lui que doit se rapporter la notice donnée par Thomas de Cantimpré dans ses *Miraculorum et exemplorum... libri duo* (lib. I, c. 13, n. 2) : ce prélat aurait été détourné par ses sujets de la contemplation monastique et adonné aux plaisirs de la vie du siècle. — L'article dit aussi brièvement ce que l'abbé Jacques fit pour son abbaye et son activité réformatrice.

Jean de Wallingford. — VAUGHAN (Richard). *The Chronicle of John of Wallingford* (*English hist. Rev.* 73, 1958, p. 66-77). [1229

John se fit moine en 1231 à Wallingford, celle de Saint-Albans ; passa à l'abbaye-mère en 1246-1247 ; y devint *infirmarius* avant 1250 et mourut en 1258. — Extraits de sa chronique.

——— VAUGHAN (R.). *The Chronicle attributed to John of Wallingford* (Camden Miscellany 21, 1). — Londres, Royal Hist. doc., 1958, 8°, xv-74 p. [1230

Pierre de Celle. — LECLERCQ (Jean). *Nouvelles lettres de Pierre de Celle* (*Studia Anselmiana* 43, 1958, p. 160-179). [1231

Une Lettre adressée à Gossuin, abbé bénédictin d'Anchin, avec la réponse que lui écrivit le successeur de Gossuin, son futur biographe (ms. Metz 1168 de la fin du XII^e^ s.). — Six lettres d'après le ms. de Cambridge *St. John's 126* (XII^e^-XIII^e^ s.) envoyées aux religieux de son monastère, à des cisterciens, et aux chartreux du Mont-Dieu.

Guillaume de Ramsey. — LECLERCQ (J.). *Les « Distinctiones super Cantica » de Guillaume de Ramsey* (*Sacris erudiri* 10, 1959, p. 329-353). [1232

Moine du XII^e^ siècle probablement, il a laissé 32 *distinctiones* sur le Cantique, sorte de brefs commentaires ascétiques sur la vie spirituelle. Texte d'après un ms. de la première moitié du XIII^e^ siècle conservé à la Bibl. de l'Univ. de Prague *Lobkowitz 431*.

Lambert de Liège. — KLOOS (Rudolf M.). *Lambertus de Legia. De vita, translatione, inventione ac miraculis sancti Matthiae Apostoli libri quinque* (Trierer theologische Studien, 8). — Trèves, Paulinus-Verlag, 1958, 8°, 214 p. [1233

Lambert de Liège n'est guère connu dans l'histoire littéraire de l'ordre de Saint-Benoît. Ce livre qui nous donne son œuvre est donc le très bien venu. Il s'ouvre par quelques détails biographiques, trop rares, hélas ! mais qui pourront peut-être s'augmenter un jour. — Lambert est natif de Liège. Tout jeune (parvulus) il émigra à Trèves, où il se fit moine à Saint-Matthias. En 1183-1186, il composa en vers une vie du saint patron de son monastère (poème conservé dans un ms. du XII^e^ s., à la Stadtbibliothek de Trèves, 1375/23, mais pas autographe), d'après un modèle qui se trouve à la bibliothèque du Séminaire de la

même ville, n. 98. En même temps qu'il construisait ce long poème de 2710 hexamètres, il rédigeait en 1184 une vie du saint en prose (*Reverendissimo*) (p. 161-180). Nous possédons également un poème de Lambert en 127 vers (p. 181-188) sur un miracle légendaire de saint Matthias survenu à Magdebourg.

R. K. s'étend longuement sur la méthode et les procédés hagiographiques de Lambert, dans un sujet particulièrement délicat. Il renvoie aux recensions parues dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1959, p. 545-551 et dans les *Analecta Bollandiana*, 1959, p. 490-492. Je me contente de signaler le c. IV où l'auteur examine le talent poétique de Lambert et juge l'œuvre bien construite selon les règles de ce genre littéraire.

Matthieu Paris. — VAUGHAN (Richard). *Matthew Paris* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, N. S., 6). — Cambridge, University Press, 1958, 8°, XIII-288 p. [1234

Le célèbre historien anglais, Matthieu Paris, possède enfin la biographie qu'il mérite. Elle a été patiemment construite sur les fondements solides des nombreux manuscrits qui contiennent ses œuvres. Le chapitre I^er^ nous rapporte les grandes dates de sa vie : né peu avant 1200, Matthieu prit l'habit bénédictin à Saint-Albans le 21 janvier 1227. Il semble avoir été le chapelain de son abbé, ce qui explique fort bien ses nombreux déplacements et sa présence à de grandes cérémonies. Il se rendit en Norvège à l'abbaye de Saint-Benet Holm avec mandat de la réformer. Sa mort pourrait être fixée en juin 1259. Le chapitre II étudie ses rapports avec Roger Wendover, son maître, dont il a utilisé les *Flores Historiarum* pour ses *Chronica Maiora*. Le chapitre III examine la tradition manuscrite des œuvres de M. P. et son écriture : autographes nombreux, ce qui amène l'auteur à traiter la question d'authenticité, la date de composition, la méthode de travail, ses retouches, ses additions. — Les chapitres suivants étudient M. P. chroniqueur (intéressant pour les faits contemporains ; il prend cependant quelques libertés) ; hagiographe (consciencieux) ; historien ; artiste (peintre et enlumineur) ; divers (héraldiste). — L'Épilogue nous trace le portrait du personnage et nous décrit son caractère. He is the first recognizable personification of John Bull (p. 264-265).

S. Gertrude. — JEREMY (Mary). « *Similitudes* » *in the Writing of Saint Gertrude of Helfta* (*Mediaeval Studies* 19, 1957, p. 48-54). [1235

Geoffroy Burdon. — SCAMMELL (J.). *Some Aspects of Medieval English Monastic Government : the Case of Geoffroy Burdon, Prior of Durham (1313-1321)* (*Rev. Bén.* 68, 1958, p. 226-250). [1236

Clément VI. — MOLLAT (G.). *Clément VI et Jeanne de Bourgogne, reine de France* (*Académie des Inscriptions..., CR*, 1957, p. 412-419). [1237

——— MOLLAT (G.). *Correspondance de Clément VI par cédules* (*ib.*, p. 98). [1238

——— Mollat (G.). *Le St-Siège et la France sous le pontificat de Clément VI (1342-1352).* (*RHÉ* 55, 1960, p. 5-24). [1239

——— Mollat (G.). *Clément VI et Blanche de Navarre, Reine de France* (*Mélanges d'Archéologie et d'histoire* 71, 1959, p. 377-380). [1240

——— Giunta (Fr.). *Sulla politica orientale di Clemente VI*, dans *Studi di storia medievale e mod. in onore di Ettore Rota*, Rome, 1958, p. 149-162. [1241

——— Deprez (E.), Glénisson (J.) et Mollat (G.). *Clément VI, 1342-1352. Lettres closes, patentes et curiales se rapportant à la France, publiées ou analysées d'après les registres du Vatican*, t. II, fasc. 3 et 4. — Paris, Boccard, 1958, fol°, 542 p. [1242

Gilles le Muisis. — D'Haenens (A.). *La date exacte de la naissance de Gilles Li Muisis* (janvier 1272) (*Rev. Bén.* 68, 1958, p. 280-284). [1243

——— D'Haenens (Albert). *Gilles li Muisis, pèlerin de la première Année sainte (1300)* (*Bull. de l'Inst. hist. belge de Rome* 30, 1957, p. 31-48). [1244

——— D'Haenens (A.). *Une note de Gilles Li Muisis sur les élections abbatiales* (1331-1332) (*Rev. Bén.* 69, 1959, p. 105-110). [1245

——— D'Haenens (A.). *Gilles Li Muisis historien* (*Rev. Bén.* 69, 1959, p. 258-286). [1246

——— D'Haenens (Albert). *Un autographe de Gilles Li Muisis, abbé de Saint-Martin à Tournai († 1353)* (*Scriptorium* 13, 1960, p. 233-237). [1247

Les notes que M. H. Lemaître jugeait autographes ne le sont pas ; probablement est autographe le texte (note) qui se trouve aux pp. 45^{v}-46^{r} du Cartulaire 91 des A. E. de Mons.

——— D'Haenens (Albert). *Le « Tractatus de consuetudinibus » de Gilles Li Muisis (1347)* (*Bull. de la Comm. royale d'Histoire* 124, 1959, p. 143-195). [1248

Publie (p. 157-195) le texte inédit du coutumier de Saint-Martin de Tournai (ms. de la Bibl. publ. de Courtrai 135). Composé en 1347 par Gilles le Muisis. L'introduction de M. H. insiste surtout sur l'intérêt du contenu qui retrace la vie monastique telle qu'elle était réellement menée à Saint-Martin à la belle époque, vers 1290.

Pierre Bersuire. — Samaran (Ch.). *Deux documents inédits sur Pierre Bersuire* (*Romania* 80, 1959, p. 19-33). [1248 bis

Uthred de Boldon. — Farmer (Hugh). *The « Meditatio devota » of Uthred of Boldon* (*Studia Anselmiana* 43, 1958, p. 187-206). [1249

Julienne de Norwich. — Molinari (Paul). *Julian of Norwich. The Teaching of a 14th Century English Mystic.* — Londres, Longmans Green, 1958, 8°, x-214 p. [1250

——— Bottini (P.). *Giuliana di Norwich. Rivelazioni dell'amore divino.* — Rome, Studium, 1957, in-16, 222 p. [1251

——— Reynolds (A. M.). *Julian of Norwich* - A Shewing of God's Love. *The Shorter Version of Sixteen Revelations of Divine Love. Ed... from the XVth cent. ms.* — Londres, Longmans et Green, 1958, in-16, xliv-100 p. [1252

Jean de Bouquetot. — Laporte (Jean). *Jean de Bouquetot, abbé de Saint-Wandrille, docteur en décret, référendaire des papes Jean XXIII et Martin V* (*L'abbaye Saint-Wandrille de Fontenelle*, Noël 1958, p. 12-18). [1253

Louis Barbo. — Laurent (H. M.). *Une supplique de Pierre de Gambacorta présentée par Ludovico Barbo à Eugène IV* (*Bull. dell'Archiv. paleogr. ital.* 2-3, 1956-57, parte 2ª, p. 27-32). [1254

Lydgate — Lauritis (J. A.). *Lydgate's Life of Our Lady. A critical Edition of Books V and VI* (*Dissert. Abstracts* 19, 1958-59, p. 1758-1759). [1255

G. de Cisneros. — Rodriguez-Grahit (J.). *La « devotio moderna » en Espagne et l'influence française* (*Bibl. d'humanité et renaiss.* 19, 1957, p. 489-495). [1256

——— Rodriguez-Grahit (J.). *Ignace de Loyola et le collège Montaigu* (*ib.* 20, 1958, p. 388-401). [1257

Trithème. — Behrendt (Roland). *The library of Abbot Trithemius* (*The American Benedictine Review* 10, 1959, p. 67-85). [1258

——— Geldner (Ferd.). *Die Glaubwürdigkeit des Johannes Trithemius in seinem Bericht über die Erfindung des Buchdrucks* (*Archiv für Geschichte des Buchwesens* I, 1958, p. 371-382). [1259

J. Gerwan. — Juhase (Kalman). *Johann Gerwan O. S. B., Bischof von Csanád* (*1526-1529*) (*Ben. Monat.* 34, 1958, p. 121-127 ; 214-221). [1260

Rabelais. — Bailbé (J.). *Rabelais et Aubigné* (*Humanisme et Renaissance* 21, 1959, p. 380-419). [1261

——— Screech (M. A.). *Rabelais and the Sarabaites* (*ib.*, p. 451-454). [1262

——— Saulnier (V.-L.). *Le dessein de Rabelais.* — Paris, Soc. d'édition et d'enseignement supérieur, 1957, in-12, 219 p. [1263

CR détaillé dans *Humanisme et Ren.*, 1959, p. 525-535.

Folengo. — Vaccari (P. A.). *IV centenario d'un nobile esegeta italiano : Giambattista Folengo (1490-1559)* (*Rivista biblica* 8, 1960, p. 49-64). [1254

Le quatrième centenaire de la mort de dom Folengo ramène l'attention sur ce Mantouan, moine cassinien, célèbre surtout par ses poèmes macaroniques (*BHB*, V, 449-452, 1711-12, 2494, 3305). A. V. le considère sous un aspect moins connu, celui de l'exégète. Notons que son commentaire sur les Psaumes permet de fixer avec certitude la date de sa naissance (1490) et de son entrée en religion (1506) à San Benedetto Po. Il a écrit des commentaires bibliques. Tenu en haute estime dans son Ordre et dans l'Église, certaines expressions de Folengo attirèrent le blâme des inquisiteurs (après sa mort) qui mirent ses commentaires à l'Index.

——— Bonora (E.). *Le « Maccheronee » di Teofilo Folengo.* — Venise, Pozza, 1956, 8°, 244 p. [1255

Louis de Blois. — Naaijkens (B.). *Voorwaarden voor het inwendig leven naar Blosius* (*Ons geestelijk leven* 35, 1958, p. 277-284). [1256

Joh. Burckhardt. — Dörr (Lambert). *Johannes Burckhardt, Abt von Münsterschwarzach und Banz* (*Ben. Mon.* 34, 1958, p. 224-225). [1257

Jean de Castaniza. — Mas (C. R.) *La attribución del « Combate espiritual » a Juan de Castaniza O. S. B.* (*Regnum Dei*, 1957, p. 24-38). [1258

Florence de Werquigneul. — D[elmer] (Placida). *Florence de Werquignoeul, réformatrice des Bénédictines dans les Pays-Bas, 1559-1638.* — Liège, Abbaye de la Paix N.-D., 1958, 8°, 159 p. [1259

Les trois biographies qui ont paru sur la célèbre réformatrice sont anciennes, et difficiles à trouver. L'auteur de celle que nous présentons a estimé qu'il y avait lieu de publier un récit reconstituant le plus adéquatement possible la vie et la physionomie morale de la grande bénédictine, tout en laissant de côté les fastidieuses leçons morales de ses devancières.

M. Mechtilde de Bar. — Cognet (Louis). *Madre Metilde del SSmo Sacramento* (*Ora et labora* 13, 1958, 3, p. 27-31 ; 4, p. 28-30 ; 14, 1959, 2, p. 35-39 ; 3, p. 33-37. [1260

——— Danicau (R.). *Lettres inédites de la Mère Mechtilde du Saint-Sacrement à Madame de Rochefort* (*Rev. d'Ascét. et de Mystique* 34, 1958, p. 72-94). [1261

Rupert Ness. — Kolb (Ägid). *Abt Rupert Ness von Ottobeuren und sein Wappen* (*SMGBO* 69, 1958, p. 236-239). [1262

M. Ziegelbauer. — Stricher (J.). *Les rétractations du mariologue bénédictin dom Magnoald Ziegelbauer* (*Ephem. theol. Lovan.* 35, 1959, p. 59-76). [1263

M. X. Herbst. — Götz (Fr. Sal.). *Maurus Xaverius Herbst. Ein Lebensbild aus dem 18. Jahrhundert.* — Wurtzbourg, Echter Verlag, 1957, 87 p. [1274

Dom M. X. Herbst, fut un des grands abbés de Plankstetten (Bavière) dont il importait de rappeler la vie. Il mourut en 1757.

Prévost. — Engel (C.-É.). *Le véritable abbé Prévost.* — Monaco, Ed. du Rocher, 1957, 8°, 316 p. [1275

Sarmiento. — Prel (J.-M.). *Fr. Martin Sarmiento (1695-1772)* (*Onoma* 6, 1955-56, p. 31-34). [1276

Martin Gerbert. — *Briefe und Akten des Fürstabtes Martin II. Gerbert von St. Blasien, 1764-1793,* hrsgb. von der Komm. für geschichtliche Landeskunde in Baden-Würtemberg, nach Vorarbeiten von G. Pfeilschifter u. A. Allgeier, bearb. von W. Müller. T. I. *Politische Korrespondenz, 1782-1793.* — Karlsruhe, C. F. Müller, 1957, 8°, xx-307 p. [1277

En 1931 et 1934, M. Pfeilschifter avait publié les deux premiers volumes de la correspondance du célèbre abbé de Saint-Blaise, Martin Gerbert (*BHB*, IV, 271, 1187). Les lettres, disposées selon l'ordre chronologique, s'étendaient jusqu'à 1781. Un volume encore restait à paraître. La guerre survint ; les bombardements détruisirent l'édition. Il fallut tout recommencer. On le fit sur un autre plan, malheureusement. Le premier volume comprend la correspondance politique ; le second contiendra ses lettres scientifiques ; le troisième sera consacré à ses actes de gouvernement et d'administration.

Rosalie du Verdier. — *Une martyre de la Révolution, bénédictine du Calvaire, Mère Rosalie Céleste du Verdier de la Sorinière.* — Angers, Sélection du Livre, 1952, vi-50 p. [1278

Aegid. Jais. — Dussler (Hildebrand). *P. Ägidius Jais von Benediktbeuern (1750-1822) nach dem Lebensbild des Dr. Magnus Jocham* (*SMGBO* 69, 1958, p. 214-235). [1279

M. von Schenkl — Schmeing (Clemens). *Studien zur « Ethica christiana » Maurus von Schenkls, O. S. B., und zu ihren Quellen.* — Ratisbonne, Pustet, 1959, 8°, 172 p. [1280

Cet ouvrage constitue une contribution à l'histoire littéraire bénédictine du xviii^e^ siècle déjà si riche en Allemagne ; il éclaire surtout les origines des tendances actuelles de la théologie morale ; il prouve, en effet, qu'elles plongent leurs racines dans les efforts de certains penseurs des siècles antérieurs puisque dom Maur Schenkl, dont l'influence a été grande, les exprime clairement avec insistance.

Situons dom Schenkl. Il naquit à Auerbach (dioc. Bamberg), le 4 janvier 1749. Après ses études d'humanités et de philosophie chez les jésuites d'Amberg, il entra à l'abbaye de Prüfening (près Ratisbonne), où il fit profession en 1768 et

ses études théologiques. Il reçut la prêtrise en 1772 et fut nommé *parochus inter monasterii moenia*, bibliothécaire et préfet à l'école. En 1777, il dessert la paroisse de Gegenbach, près Amberg, pour y soigner sa santé. Après quinze mois, il est nommé professeur de théologie à l'abbaye de Weltenburg. Il est rappelé à Prüfening en 1783, comme professeur de théologie et de droit canon ; il publie son *Juris ecclesiastici syntagma*. En 1790 il est appelé à enseigner la morale et le droit au studium d'Amberg, fondé par le prince Palatin, Frédéric II ; au collège théologique d'Amberg où enseignaient sept bénédictins réunis en une sorte de prieuré sous un supérieur, qui fut d'emblée dom Schenkl jusqu'en 1802. Il y professa la morale ou le droit 26 ans, refusant toute promotion qui l'aurait éloigné du lieu qu'il aimait. Il mourut le 14 juin 1816.

Schenkl a beaucoup publié en histoire ecclésiastique, en dogmatique, en droit canonique (il passait pour le meilleur canoniste de Bavière) ; retenons ici seulement ses ouvrages relatifs à la morale, et particulièrement son *Ethica christiana* en trois volumes (cinq éditions en trente ans : 1800-1830) et ses *Institutiones theologiae pastoralis*.

Ce qui caractérise Schenkl c'est d'être ouvert à tous les courants d'idées de son temps. Il est tributaire des principaux moralistes de son époque et même de Kant (contre l'eudémonisme de l'Aufklärung) : il n'est cependant pas éclectique ; sa morale forme un tout logique ; elle a pour but l'acquisition des vertus, la perfection évangélique donc la charité (principe de la moralité). C'est une ascèse assez rigoriste. Il n'admet pas le probabilisme.

Pie VII. — Leflon (J.). *Pie VII*. I. *Des abbayes bénédictines à la Papauté*. — Paris, Plon, 1958, 8°, II-620 p. [1231

Cet ouvrage est celui d'un maître de la biographie. Peut-être eût-il mieux fait de l'intituler *Pie VII, son temps et son milieu*. Il aurait rencontré ainsi ceux qui y trouvent des longueurs quand il s'étend sur la situation religieuse et politique des villes italiennes où a séjourné son héros. Il nous décrit par le menu le cadre où naquit et grandit le futur Pie VII, Barnabé des comtes Chiaramonti représentés en France par les Clermont. L'auteur nous avoue que ce volume « exigea de très longues recherches ». Nous l'en croyons volontiers. Il est étrange, soit dit en passant, que les abbayes bénédictines où vécut le moine Chiaramonti aient conservé si peu de documents sur lui. Comment expliquer cette lacune ? Par l'opposition qu'on lui témoigna parfois ?

Chiaramonti naquit le 14 août 1742, à Césène. Le lieu de sa naissance eut son importance car il l'attachera spécialement à Pie VI, césénate également. Il entra à l'abbaye bénédictine Sainte-Marie de sa ville natale où il fit profession le 20 août 1758 sous le nom de dom Gregorio. Il fit ses études philosophiques et théologiques à Sainte-Justine de Padoue puis au Collège de Saint-Anselme à Rome. Cette formation apparaît tributaire d'un climat intellectuel complexe, celui de son ordre et celui de son temps. Il eut en effet des maîtres anti-jésuites

et teintés du « jansénisme » tel qu'il était alors en vogue en certaines régions de l'Italie. La carrière brillante des élèves de cette promotion nous permet de juger de la valeur des professeurs. Ses études finies, dom Grégoire est nommé lecteur de théologie à Saint-Jean de Parme (1766), puis à Saint-Anselme (1775-1781). Dès le début, il se met en contact très étroit avec la pensée et la science contemporaines. Il est un des souscripteurs de l'*Encyclopédie*. Discuté par ses confrères, il est nommé par Pie VI évêque de Tivoli (1783) puis d'Imola (1785), et aussitôt créé cardinal. De ses années d'épiscopat en des temps troublés, l'auteur retient surtout la fameuse homélie prononcée par le pasteur d'Imola, en 1797, sur l'Évangile et la démocratie, homélie qui sera éditée par l'imprimerie de la République et qui fit tant de bruit. Le cardinal établissait que les dites maximes (liberté, égalité, fraternité) ne peuvent solidement et réellement se fonder que sur la doctrine et les vertus de l'Évangile. « Opérer sans accroc, dit l'auteur, pareil rétablissement exigeait une virtuosité peu commune. Il s'agissait d'un véritable tour de force. » Par là, cependant, le cardinal s'était franchement rallié à la démocratie ; il avait, d'ailleurs, reconnu le régime politique de la République Cisalpine, tout en réservant énergiquement les droits spirituels du Pape et de l'Église (il interdit la prestation de serment à la Constitution cisalpine). Dans son dernier chapitre l'auteur traite longuement (p. 532-606) du conclave de Venise et nous montre parfaitement comment il aboutit malgré l'influence si puissante de l'Autriche, à l'élection unanime du cardinal Chiaramonti. Tout au long de son livre l'auteur nous a fait connaître la belle et attachante figure du futur Pie VII, son intelligence, son caractère fait de bonté surtout mais aussi de fermeté, ses qualités exceptionnelles de chef et de pasteur ; tout semble l'avoir préparé à la charge suprême de Souverain Pontife dont nous attendons avec impatience l'histoire dramatique dans le second volume.

——— Sacchetti (G.). *Il viaggio di Pio VII a Parigi in un diario di Scipione Sacchetti* (*Studi Romani* 6, 1958, p. 446-456). [1282

——— Leflon (Chne). *Une période mal connue de la vie de Pie VII. Son épiscopat à Imola durant l'occupation française et sous la première république cisalpine* (*Revue des travaux de l'Académie des sciences morales...*, 1958, p. 99-109). [1283

——— Verrier (J.). *François-David Aynès. La diffusion des documents pontificaux pendant la captivité de Pie VII à Savone* (*RHÉ* 55, 1960, p. 71-121). [1284

I. von Arx. — *Ildefons von Arx (1755-1833)*. Gedenkschrift. — Olten, Walter, 8°, 1957, 408 p. [1285

L'érudit Ildefons von Arx, moine de Saint-Gall, est demeuré quasi inconnu. Pour réparer cette injustice sa ville natale, Olten, en Suisse, a résolu de célébrer le 200e anniversaire de sa naissance par une publication qui ferait connaître ses mérites. De là ce beau volume de plus de 400 pages où cinq historiens, ses com-

patriotes, nous révèlent cette personnalité remarquable. M. E. Studer nous renseigne copieusement (p. 103-375) sur sa vie. Arx naquit le 3 octobre 1755. En 1773 il demande son admission à Saint-Gall, qui comptait environ 70 profès. Il ne tarda pas à s'initier à la paléographie et est ordonné prêtre en 1781. Quelques années plus tard, il était chargé du ministère pastoral à Ebringen, activité dont il tint un journal et qui dura jusqu'à 1796. En cette année il fut préposé aux riches archives de l'abbaye qu'il parvint à sauver de la convoitise des révolutionnaires. Cette période fut lourde de difficultés dues aux changements survenus dans les esprits et à la ténacité conservatrice de l'abbé émigré Pancraz Vorster. Après la sécularisation de l'abbaye (1805), le P. von Arx resta conservateur-adjoint des Archives. En 1823 nous le trouvons directeur du séminaire et en 1827 directeur de la belle bibliothèque de Saint-Gall où il put déployer ses talents variés : il découvrit des palimpsestes et collabora activement aux MGH. Entre temps il avait donné des travaux historiques importants dont l'*Histoire du canton de Saint-Gall* en trois volumes (1810-1811). Il eut une première attaque d'apoplexie le jour de Noël 1829 et mourut le 16 octobre 1833.

Arx avait toujours préconisé le travail intellectuel du moine : son idéal était le mauriste. Aussi n'est-il pas étonnant que les autres collaborateurs de ce volume aient tous traité cet aspect. Voici les titres de ces articles : Duft (Joh.), *Erschliesser der St. Galler Handschriften* (9-34). Staerkle (Paul), *Sein Hauptwerk : Die Geschichten des Kantons St. Gallen* (35-58). Fischer (Eduard), *Ordner des Archivs und Geschichtschreiber seiner Vaterstadt Olten* (59-78). Vischer (Eduard), *Ildefons von Arx und Barthold Georg Niebuhr* (79-102).

Un index des noms de personnes et la liste des travaux de dom Ildefons von Arx terminent ce volume sur ce moine éminent, bibliothécaire, archiviste et historien.

B. Weber. — Redlich (Virgil). *Beda Weber, O. S. B., und Adam Möhler* (*Seckauer Hefte* 21, 1958, p. 13-20). [1286

C. Marmion. — O'Dea (Bernard). *Dom Columba Marmion : 1858-1923* (*Benedictine Review*, July 1958, p. 7-19). [1287

——— Bilodeau (André). *Doctrine and Spirit of dom Marmion* (*ib.*, p. 20-28). [1288

Didier Lenz. — Dreesbach (Martha). *Pater Desiderius Lenz, O. S. B., von Beuron; Theorie und Werk* (*SMGBO* 68, 1957, p. 95-183 ; 69, 1958, p. 5-59). [1289

A. Vonier. — Jáki (Stan.). *The Ecclesiology of Abbot Vonier* (*The American Bened. R.* 10, 1959, p. 163-175). [1290

——— Schmitt (Albert). *Abt Anscar Vonier von Buckfast, 1875-1938* (*Erbe u. Auftrag* 35, 1959, p. 122-130 ; 228-237). [1291

——— Graf (E.). *Anscar Vonier, Abbot of Buckfast. With some Account of the Restoration of the Abbey and its Church.* — Londres, Burns and Oates, 1957, 8°, x-154 p. [1292

Card. Seredi. — Bánk (J.). *Normae a Justiniano card. Serédi conscriptae de Fontibus C. I. C. edendis* (*Monitor ecclesiasticus* 88, 1958, p. 314-334). [1293

——— Bánk (J.). *Kardinal Serédi, der Kanonist. Zur Erinnerung an den 40. Jahrestag des Inkrafttretens des « Codex Juris Canonici »* (*Z. der Savigny-Stiftung der Rechtsg. Kan. Abteil.* XLIV, 1958, p. 209-236). [1294

Odon Casel. — Neunheuser (B.). *El año liturgico según Dom Casel* (*Riv. liturg. argentina*, 1958, p. 45-51 ; 77-82). [1295

——— Neunheuser (B.). *L'année liturgique selon Dom Casel* (*Questions liturg. et paroissiales* 38, 1957, p. 286-298). [1296

Laur. McLachlan. — *Ben. Mon.* 34, 1958, p. 226-228. [1297
Décédée en 1953 (BHB, VI, 388).

Card. Schuster. — Oggioni (Giulio). *Scritti del card. A. Ildefonso Schuster* (Hildephonsiana, 1). — Milan, Ed. La scuola cattolica, 1959, 4°, 542 p. [1298

Le séminaire archiépiscopal de Milan a voulu honorer le 5e anniversaire de la mort (1954) de son illustre fondateur, le cardinal Ildephonse Schuster, par la création d'une collection d'études religieuses dont le nom même *Hildephonsiana* rappellera celui qui durant vingt-cinq ans a présidé aux destinées du diocèse de Milan. Le premier volume de la collection est consacré à l'activité littéraire du saint moine et archevêque, rien n'étant plus capable de faire connaître l'homme que ses écrits. Mais ceux-ci sont si nombreux qu'il fallut se limiter à une anthologie. Celle-ci est divisée en deux parties. La première assez courte (p. 13-113) sert d'introduction. Elle nous présente l'homme et l'écrivain. Pour ce, elle reproduit l'oraison funèbre prononcée par le cardinal Roncalli, futur Jean XXIII, dresse le *curriculum vitae* du card. Schuster, et fournit la bibliographie de la vaste production de l'auteur; c'est la plus complète que nous possédons (p. 62-113). La seconde partie, l'anthologie, fait l'objet même de ce livre (p. 115-535) ; elle se subdivise en trois sections principales, historique, pastorale, spirituelle, partagées chacune en chapitres dont la composition a été confiée à un compilateur spécialisé, chargé du choix des textes et de leur présentation. C'est ainsi que la section historique se divise en histoire ecclésiastique, en histoire monastique et en liturgie et archéologie ; la section pastorale en directives, en actualités et en écrits pour le clergé ; la section spiritualité en doctrine spirituelle, en écrits marials, plans de sermons, lettres à sa sœur.

Cette anthologie de plus de 400 pages, faite d'extraits de tout genre, dont plusieurs inédits, permettra à chacun de se faire un jugement sur la personnalité si riche du cardinal. La beauté de son âme, l'abondance de ses talents y apparaissent dans tout leur éclat. C'est un « autoportrait » très réussi.

Tome LXX N° 1 1960

REVUE BÉNÉDICTINE

SOMMAIRE

J. M. De Smet. Recherches critiques sur la *Vita Gerardi Abbatis Broniensis* 5
J. Wollasch. Gerard von Brogne und seine Klostergründung 62
J. Dubois. Saint Eugène de Deuil. Sa personnalité et son culte . . . 83
A. D'Haenens. Gérard de Brogne à l'abbaye de Saint-Ghislain . . . 101
A. C. F. Koch. Gérard de Brogne et la maladie du comte Arnoul Ier de Flandre 119
H. Platelle. L'œuvre de saint Gérard de Brogne à Saint-Amand . . . 127
J. Laporte. Gérard de Brogne à Saint-Wandrille et à Saint-Riquier . . 142
D. Misonne. Gérard de Brogne à Saint-Rémy de Reims 167
H. Dauphin. Le renouveau monastique en Angleterre au Xe siècle et ses rapports avec la réforme de saint Gérard de Brogne 177
E. John. The Sources of the english monastic Reformation : A Comment 197
J. Choux. Décadence et réforme monastique dans la province de Trèves. 855-959 204
J. Wollasch. Gerard von Brogne im Reformmönchtum seiner Zeit . . 224
J. Leclercq. Mérites d'un réformateur et limites d'une réforme . . . 232

COMPTES RENDUS 241

DIRECTION ET ADMINISTRATION : ABBAYE DE MAREDSOUS (Belgique)

LA

REVUE BÉNÉDICTINE

DE CRITIQUE, D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE RELIGIEUSES

publie des textes inédits, des études originales,
des comptes rendus, et deux répertoires critiques
avec pagination indépendante :
le *Bulletin d'histoire bénédictine*
et le *Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine*.

DIRECTEUR : DOM CYRILLE LAMBOT
SECRÉTAIRE : DOM ÉDOUARD GODTS

La Revue est publiée avec le concours du Gouvernement.

Le prix de l'abonnement annuel est de 300 francs pour la Belgique ; de 6 1/2 dollars pour l'étranger.

Tout abonnement souscrit par l'intermédiaire d'un libraire est majoré de 15 % au profit du libraire.

L'abonnement court jusqu'à ordre contraire.

Le prix des années écoulées encore disponibles, jusqu'au tome LXII (1952) inclus, est de 300 francs ou 6 dollars. Celui des tomes suivants, de 300 francs pour la Belgique ; de 6 1/2 dollars pour l'étranger. Le tome LV, qui comprend les Tables générales des tomes XXII à LIV, *coûte 350 francs ou 7 dollars.*

Compte chèques postaux : Abbaye de Maredsous, Bruxelles 2449.43

DATE DUE

ul d from
on

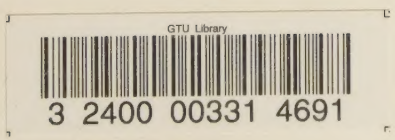
DATE DUE

MAY 22 2013	
MAY 20 2013	

DEMCO, INC. 38-2931

v.70
1960

54325

THREE DAY

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709